a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

MÉSZÁROS BÉLA—PÉCSI TIBOR
A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban

SIPOS JÁNOS
A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz

SZABÓ ANDRÁS
A freudizmus bűnözéselmélete

SIMON ENDRE
A társadalom, a vallás és az erkölcs kérdései Locke tanításában

VARGA KÁROLY
Dahrendorf szabadság- és osztálykonfliktuselmélete

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1964

TÁRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Mészáros Béla—Pécsi Tibor : A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban 1

Sipos János : A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez 16

Szabó András : A freudizmus bűnözéselmélete 75

Simon Endre : A társadalom, a vallás és az erkölcs kérdései Locke tanításában ... 96

Varga Károly : Dahrendorf szabadság- és osztálykonfliktus-elmélete 126

Erhard Albrecht : Antikommunizmus — a nyugatnémet klerikális-militarista tekintélyállam államelmélete 145

VITA

Létezik-e abszolút nyugalom? *(Lakó László)* 155

FIGYELŐ

Az elidegenedés és a totalitás hegeli kategóriáiról. Megjegyzések M. Rossi „Marx és a hegéli dialektika" c. könyvének első kötetéhez. *(Rozsnyai Ervin)* 157

Újabb hozzászólások a munkamegosztásról és a személyiség mindenoldalú fejlődéséről szóló vitához *(Ágh Attila)* 165

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egyetemes filozófiatörténet *(Pais István)* 168

Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás *(S. Molnár Edit)* 172

A világ csodák nélkül *(Sólyom Mihály)* 175

M. Sz. Kagan: Az iparművészetről. Néhány elméleti kérdés *(Garai László)* 176

K. Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie *(Redl Károly)* 181

Az emberi szabadság „kimunkálása" *(Licskó György)* 186

G. Kropp: Marx és Engels az oktatás és a termelőmunka összekapcsolásáról és a politikai képzésről *(Vass Ida)* 190

V. I. Cserkeszov: A materialista dialektika mint logika és ismeretelmélet *(Szigetvári Sándor)* 191

P. Wiedeburg: A fiatal Leibniz. A Birodalom és Európa. I. rész *(Simonovits Istvánné)* 195

H. M. Fataliev: A marxizmus—leninizmus és a természettudományok *(Müller Antal)* 199

A. Nowicki: Előadások a valláskritikáról *(M—y)* 200

Folyóirat ismertetések 203

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete

Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 126—692

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban

MÉSZÁROS BÉLA—PÉCSI TIBOR

„. . . a természetben semmi sem történik elszigetelten. Minden hat a másikra és megfordítva és többnyire ennek a mindenoldalú mozgásnak és kölcsönhatásnak figyelmen kívül hagyása gátolja meg természettudósainkat abban, hogy a legegyszerűbb dolgokban tisztán lássanak."

(Engels)[1]

Századunk, a XX. század a tudományok fejlődésében kitágította horizontját a végtelen mindkét irányában. Egyre merészebben töri át az emberi tudás Földünk határait, és hatol be a Mindenség titkaiba. De ezzel egyidejűleg a fizika és a kémia a végtelen kicsiny dimenziók kutatása felé is egyre eredményesebb lépéseket tesz. Századunk tudományára a „nagy" és a „kis *részletek*" kutatása jellemző. Az egyes tudományterületek a „dolgok mélyének" kutatását tartják legfontosabb feladatuknak. És véleményünk szerint így is van ez rendjén. Nem lehet más a helyzet a biológiában sem. A „dolgok mélyének" a kutatása, a részletkutatás azonban igen gyakran még a legnagyobb tudósoknál is, ha nem jár együtt a dialektikus materializmus helyes alkalmazásával, hanem a jelenségeket elszigeteltségükben vizsgálja, metafizikához vezet.

Ez különösen megnyilvánul a modern formális genetikában, ahol a sejtmag egyes korpuszkuláris részeinek tulajdonsághordozó jelleget tulajdonítanak. Erről a kérdésről B. P. Tokin a következőket mondja: „Az a genetika, amely az utóbbi évtizedekben azt jelenti ki, hogy a szervezetek öröklékenységének anyagi szubsztrátuma a dezoxiribonukleinsav (DNS), és hogy az öröklékenységi jelenségek alapját a DNS önreprodukciója képezi. . . meghatározott krízisben van." Ezután felsorolja a modern genetika eredményeit, és a következőképpen folytatja: „Nem fogjuk azonban magunkat általtatni, és nagyobb jelentőséget tulajdonítani ezeknek az igen fontos tényeknek, mint amilyen tényleges jelentőségük van a biológiai folyamatokban. Szigorúan mondva, nincsen közvetlen bizonyítékunk a DNS örökítő szerepéről a szervezetekben. . . Sajnos a kibernetika terminológiájának és fogalmainak alkalmazása egyelőre csak a magyarázatok illúzióját nyújtja."[2]

Tehát nem abban van a hiba, hogy egyre mélyebben igyekszünk feltárni az élet sokoldalúságát, hanem abban, hogy az egyes részkutatásból kapott, a részek viszonyában helyes és objektív eredményt mechanikusan értelmezzük a részek feletti rendszerre.

„A metafizikus gondolkodásmód is, bár széles, mindenkor a tárgy természetének megfelelően kiterjedt területen jogosult, sőt szükséges, előbb vagy utóbb mégis mindannyiszor korlátba ütközik, amelyen túl egyoldalúvá, szűkké, elvonttá válik, és feloldhatatlan ellentmondásokba bonyolódik, mert

[1] Engels, F.: A munka szerepe a majom emberréválásában. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 81. o.

[2] Токин, Б. П.: Теоретическая биология и творчество Э. С. Бауера. Ленинград, 1963. 107. és 112. o.

az egyes dolgoktól nem látja összefüggésüket, létezésüktől nem látja keletkezésüket és elmúlásukat, nyugalmuktól nem látja mozgásukat, mert a sok fától nem látja az erdőt."[3]

Ha valamelyik tudományra érvényes *Engels* megállapítása, akkor a biológiára különösen érvényes. A biológiában ma a legrohamosabb fejlődést a biokémia, a biofizika és a szubmikroszkópos morfológia mutatja. Mindezek a tudományágak természetüktől függően az élő szervezetet az élet alsó határáig (vagy még mélyebbre) bontják fel, olyan részekre, részfolyamatokra, amelyekben a szervezet mint egész „feloldódik". Véleményünk szerint a biokémia, a biofizika és a szubmikroszkópos morfológia igen lényeges szerepet tölt be az életről való tudásunk fejlődésében, a részfolyamatok tisztázásában, tehát az élet kémiai és fizikai természetéről alkotott ismereteinkben, de állíthatjuk-e, hogy az élet mint mozgásforma azonos-e az élő anyag kémiai és fizikai természetével? Ez a kérdés a biológiában még válaszra vár. Ennek oka elsősorban abban rejlik, hogy maguk a biológusok nem is nagyon teszik fel ezt a kérdést, másrészt a kérdés eldöntése filozófiai jártasságot is igényel. (Majdnem egyedüli kivételt Tokin professzor előbbiekben idézett könyve képez.) Ezért mindenek előtt tisztázni kell a rész és az egész viszonyát, az egész és a rendszer viszonyát, az egységes egész fogalmát és tartalmát, keletkezését és fejlődését.

A rész és az egész mint viszonyítási kategóriák

Ma a biológiában a rész és egész kérdésében két fő téves ideológiai áramlattal kell harcolnunk.

Az egyik irányzat szerint a szervezet nem más, mint a részek (sejtek, szövetek, szervek stb.) összege, summája (mechanista irányzat).

A másik irányzat szerint a szervezet több, mint a részek summája, olyan új sajátosságokkal rendelkezik, amelyek hiányzanak az egyes részekből és a mechanikus összegéből. Ezt a többletet, amely nincsen meg a részekben, illetve az összegükben, nevezte el Driesch[4] „entelechiá"-nak. Ez az utóbbi filozófiailag a „vis vitalis"-szal egyértelmű (vitalista irányzat).

Az életet nem fejezhetjük ki a rész és az egész kategóriájában, mivel rész csak *hullában* van mondja *Hegel*.[5] Ezt a gondolatot fejlesztette tovább *Engels*: „Rész és egész pl. már olyan kategóriák, amelyek a szerves természetben elégtelenné válnak. A mag kilökését, az embriót és a megszületett állatot nem lehet „résznek" felfogni, amely elválik az „egésztől", ez téves értelmezésre vezetne. Csak a hullában van rész."[6]

Már *Hegel* és *Engels* megállapításaiból is kitűnik, hogy a rész és egész problémájáról csak meghatározott rendszerben beszélhetünk (pl. élő szervezet, sejt, egyed, faj, stb.). E két kategória azonban az önálló (nem telepes) élő szervezetekben mint rendszerekben vizsgálhatóságuk nehézsége folytán nem különíthető el élesen egymástól. „Ha kiemeljük az egyes részeket és a sajátosságaikat, akkor lerontjuk a rendszert, a rendszer összes kölcsönhatásaival együtt való tanulmányozása azonban lehetetlenné teszi az egyes részek egy-

[3] Engels, F.: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Idézett kiad. 126—127. o.

[4] Driesch, H.: Philosophie des Organischen. Leipzig, 1921.

[5] Lásd Hegel, F.: Enciklopédia I. Akadémiai Kiadó, 1950. 216. o.

[6] Engels, F.: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 223. o.

idejű vizsgálatát." (*Broille*,[7] I. V. *Blauberg*[8] után.) Viszont az olyan aggregátum, mint egyes egysejtűek (pl. Dynobryon, Spondylomorum, Chlamydobotrys stb.) telepei, nem alkotnak szervezeti egészet, tehát a telep tagjai önálló egyedek, és nem pedig egy rendszer (pl. egyed) részei.

Véleményünk szerint minőségi különbség van az aggregátumot alkotó tagok és a szervezetet alkotó részek kölcsönviszonya között. Az aggregátumokban a tagok között pusztán mennyiségi kapcsolat van (főként a felső határ korlátozott, mert az aggregátum könnyen szétesik), a szervezeti egészben viszont a részek bonyolult, működési és morfológiai kölcsönviszonyban, tehát minőségi kapcsolatban is vannak egymással.

Az egész és a rész viszonya maga is fejlődik, sőt az egész és a rész kölcsönösen átmegy egymásba, e jellegük az egymásra épülő minőségi szinteken váltakozik. Például a citológiai egységben, a sejtben, a sejt alkotórészei (sejtmag, mitochondrium, sejtmagvacska stb.) részek formájában jelennek meg, de ezek a részek maguk is még kisebb részekből felépülő egészek, ugyanakkor maga a többsejtű szervezet sejtje is részként jelentkezik a szervezet egészében. A szervezeti egész is további, minőségileg magasabb szintű egész részét képezi (egyed—populáció—faj stb.). A rész és az egész tehát viszonyított kategóriák, egymáshoz való kölcsönviszonyukat mindig a konkrét minőségi állapot határozza meg. Ha ez a minőségi állapot megváltozik, akkor megváltozik a köztük levő kölcsönviszony is.

A rész és az egész, amellett hogy egymáshoz képest viszonyított kategóriák, egyben objektív tartalmú kategóriák is, amennyiben az anyagi valóság meghatározott területén konkrét formában jelentkeznek egymás kölcsönviszonyában.

Mi nem tudunk egyetérteni *Blaubergg*el, aki idézett munkájában Hegeltől és Engelstől mechanikusan vette át a rész és az egész értelmezését, azt húzva alá, hogy része csak a hullának van, s ezzel tagadta a rész objektív létét is. Véleményünk szerint az egész, de különösen az élő szervezet egésze éppen részei működésének bonyolult kölcsönhatásában válik ténylegesen egységes egésszé, amelyben minden résznek (sejtnek, szövetnek, szervnek stb.) megvan a speciális funkciója. Ha mi ezen élő egész valamely *lényeges* részét (pl. szív, vese, agy, tüdő stb. a magasabbrendű állatoknál) kiemeljük a szervezet bonyolult kölcsönviszonyából, akkor a szervezet mint egész megszűnik, de egyben a kiemelt rész is megszűnik mint rész létezni, elpusztul, ugyanakkor mesterséges körülmények között új egészet is alkothat (pl. szövettenyészet, a növények vegetatív szaporítása, hidra-regeneráció stb.) (B. P. Tokin.).[9] A hulla viszont már csak a részek egyszerű összege, a rész és az egész kölcsönviszonya ebben az esetben sem működésbeli, sem szerkezetbeli kapcsolatot nem tételez fel. Itt végeredményben a részek egymáshoz való viszonya, ugyanúgy mint az aggregátumban, pusztán mennyiségi jellegű, bármely rész kicserélhető anélkül, hogy minőségi állapotában változás következnék be.

[7] Broille: Sur la complémentarité des idées d'individu et de système. Dialectica, 1948. No. 7/8.

[8] Блауберг, И. В.: О категориях целого и части в марксистской философии. Вопр. философии, № 4. 1957.

[9] Tokin, B. P.: Regeneráció és a szomatikus embriogenezis. Biológiai Közlemények. 1961. IX. köt. 1. sz.; továbbá Токин, Б. П.: Регенерация и соматический эмбриогенез. Ленинград, 1959. 107—112. o.

Különösen egyetértünk *Engels*szel abban, hogy a spermium kiürítése, illetve az állat születése nem fogható úgy fel, mint egy rész kiszakadása az egészből, mivel a spermiumok is és az embrió is már önálló, új egészek. Ebben az esetben a rész és az egész közötti kölcsönviszony — az ismertetett formában — már az ivarsejtek megérése után (pl. ovuláció idején; ovuláció = a petesejt kiszabadulása a petefészekből, ill. az őt létrehozó generatív szövetből) azonnal megszűnik, bár az érett ivarsejtek és a szülői szervezet között másszintű kölcsönviszony, amely nem érinti egyik fél egész voltát sem, bizonyos ideig még fennmaradhat.

Áttérve a mechanista, illetve a vitalista irányzatok kritikájára, megállapíthatjuk, hogy a dialektikus materializmus alapján a biológiai egészet nem lehet egyszerűen a részek összegének, summájának tekinteni még akkor sem, ha bármilyen további faktort (lásd „entelechia") adunk is hozzá. Az egész *J. J. Smalgauzen* szerint, a „részek elkülönülésének fejlődésével jön létre a szervezet progresszív bonyolulttá válása útján",[10] azaz a progresszív evolúció útján. Más szavakkal: az egész, a szervezet egysége a részek differenciálódása és ezzel párhuzamos specializálódása útján fejlődik az onto- és filogenezis (egyed- és törzsfejlődés) folyamán. A szervezet egységes volta, egésze a különböző struktúrájú és speciális funkciójú részekre való differenciálódása után is megmarad, tehát a szervezet egysége egy szerves, jól megformált egység.

A szervezet egysége nem más, mint az egyes részek közötti bonyolult kölcsönviszonyok (korrelációk) minőségileg új rendszere. A szervezet egységének mechanista és vitalista értelmezésével szemben *J. J. Smalgauzen* ad szemléletes megfogalmazást akkor, amikor a következőket mondja: „A szervezet tehát nem a részek summája, hanem olyan rendszer, amelyben a részek kölcsönösen vannak egymás alá és mellé rendelve. Tehát olyan rendszer, amely saját ellentmondásos tendenciáiban és állandó mozgásában egy magasabbrendű egységet, a fejlődő szerveződést biztosítja."[11]

És itt válaszolhatunk arra a kérdésre, hogy az életfolyamatok felfoghatók-e kizárólag az élő anyagban lejátszódó fizikai és kémiai reakciók összegének. Ha nem akarunk sem a mechanizmus, sem a vitalizmus álláspontjára helyezkedni, egyszerű nem-mel kell felelnünk.

Mint ahogy a szervezetben mint egészben a részek kölcsönhatásban van a lényeg, úgy az életfolyamatokban, véleményünk szerint, a fizikai és kémiai folyamatok szervezettségi kölcsönhatásában kell a lényeget keresnünk. A fizikai és kémiai mozgásforma alacsonyabb mozgásforma-szintet képvisel, mint a biológiai, de a biológiai mozgásforma ezen alacsonyabb szintű mozgásformákra épül. Az élő anyagban azonban a fizikai és kémiai folyamatok irányát, sebességét végtelenül sokoldalú kölcsönös kapcsolatok szabják meg, és pontosan ezek azok a kapcsolatok, amelyek az alacsonyabbrendű fizikai, kémiai, sőt fizikokémiai mozgásformákat magasabb szintre, a biológiai mozgásforma szintjére emelik azáltal, hogy ezeket meghatározott biológiai rendszer részeivé teszik. A fizikai, kémiai és a biológiai mozgásformák között — mint „rész" és „egész" között — minőségi különbség van, és ez az alacsonyabb és magasabb minőség közötti különbség a biológiai mozgásforma magasabbfokú szervezettségében van. (A mennyiségi és minőségi kölcsönviszonyok marxista-biológus

[10] Шмальгаузен, И. И.: Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии. Изд. А. Н. СССР. 1942.

[11] Uo.

szemszögéből való megvilágítása céljából fel szeretnénk hívni olvasóink figyelmét Segal munkájának VII. és VIII. fejezetére.)[12]

A kérdés további megvilágításához szükségesnek látszik röviden foglalkozni az egyszerű és a bonyolult fogalmával.

„Sem a csontokból, vérből, porcogókból, izmokból, szövetekből stb. való mechanikai összetevődés, sem az elemekből való vegyi összetevődés nem fejezi ki az állatot" — mondja Engels. Továbbmenve, a kémiai elemek és vegyületek, amelyek az élőt felépítik, még nem jelentik magát az élőt vagy az életet: „A szervezet akármilyen bonyolult, *sem nem* egyszerű, *sem nem* összetett."[13]

„Az állat sokkal bonyolultabb, mint például az őt képező sejtek és szervek összege, ezért a *bonyolult lényegét nem határozzák meg* (szerzők kiemelése) az őt alkotó komponensek az egyszerű mechanikai összetétel értelmében."[14]

Az egyszerű és a bonyolult is viszonyított objektív tartalmú kategóriák, egymástól függetlenül nem léteznek. Valami egyszerűbb csak a nálánál bonyolultabbhoz képest lehet, és viszont. A bonyolult az egyszerű fejlődésének magasabb foka, de a bonyolult maga is egyszerűbb a nála még bonyolultabbnál. „Az egyszerű elsődleges, az anyagnak olyan korábbi formája, amelynek bázisán a bonyolult és tökéletes anyagformák fejlődnek."[15]

Ez a biológiában azt jelenti, hogy szakadatlan fejlődés van az egyszerűbbtől a bonyolult felé, az egysejtűtől a többsejtű felé, a kevésbé integrálttól az integráltabb felé stb. De egyben azt is jelenti, hogy minden bonyolult egyszerűbbre épült fel. Tehát a biológiai mozgásforma a fizikai és a kémiai mozgásformára mint egyszerűbb formára épült. „A vegyi folyamatok kutatása maga előtt találja mint kutatási területet a szerves világot, tehát egy olyan világot, amelyben a vegyi folyamatok ugyanazok szerint a törvények szerint, de más feltételek mellett mennek végbe, mint a szervetlen világban, amelynek magyarázatára elégséges a vegytan. Ezzel szemben a szerves világ minden kémiai kutatása végső fokon olyan testre vezet vissza, amely közönséges vegyi folyamatok eredménye ugyan, de minden más testtől különbözik abban, hogy önmagát megvalósító állandó vegyi folyamat. . ."[16] „Amikor a vegytan a fehérjét elő állítja, a vegyi folyamat túlhalad önmagán... azaz átfogóbb területre ér, a szerves élet területére. A fiziológia természetesen az élő test fizikája és különösen vegytana, ezzel azonban már nem is speciálisan vegytan többé, egyrészt megszűkíti körét, de ebben a körben aztán magasabb fokra emelkedik is."[17]

A rész és az egész kölcsönhatásainak formái az élő szervezetekben

A biológiai mozgás, alaptendenciáját tekintve, előrehaladó mozgás, evolúciós mozgás. A materialista tudománynak az a tétele, hogy az anyag fejlődése az egyszerűtől a bonyolult felé halad, a biológiában is teljes érvényű. Az egyszerűtől a bonyolult felé való fejlődés azonban nemcsak azt jelenti, hogy az egysejtű és az ember között óriási különbségek vannak, hanem azt is, hogy az óriási különbségek ellenére az ember és az egysejtű sok azonos vonással

[12] Segal, J.: Dialektikus módszer a biológiában. Gondolat, 1962.
[13] Engels, F.: A természet dialektikája. Idézett kiad. 224. o.
[14] Афанасьев, В. Г.: О категориях простого и сложного. Вопр. философии. № 1. 1956.
[15] Uo.
[16] Engels, F.: A természet dialektikája. Idézett kiad. 265. o.
[17] Uo.

is rendelkezik. Ezért összehasonlításuk éppen a hasonlóságok alapján lehetséges. Ez a hasonlóság mindkét esetben a sejtes szerkezet. És talán ez az a pont, ahol az ellentétes világnézetek a leghevesebben csaptak össze.

A sejt felfedezésének *Marx* és *Engels* is igen nagy jelentőséget tulajdonítottak, hiszen ez volt az az egyik lényeges felfedezés, amely szerveződésmorfológiai vonatkozásban bebizonyította az élővilág egységét. A sejtelméletben *Virchow* hatása miatt mégis hosszú ideig metafizikus elképzelések uralkodtak. Ezek hatása még ma is érezhető, ugyanis a sejtet olyan tulajdonságokkal ruházták fel, amely csak egy magasabbszintű egység sajátja lehet. Erről győződhetünk meg a következő idézetekből is.

„. . . a sejtpatológia, amelynek szükségességét egy külön cikkben próbáltam kifejteni, véleményem szerint a humorizmus és a szolidizmus évezredes vitájának végleges megoldását jelenti. Nem azáltal nyer megoldást, hogy tagadja a folyékony és a szilárd állományban az élet- és kóros folyamatokat, hanem azáltal, hogy kimutatja a test folyadékában éppúgy, mint a szilárd testekben, *csakis a sejtek* (szerzők kiemelése) az élők és eleven hatók."[18]

„. . . tekintve, hogy minden szerv sejtből épült fel, az öröklődésnek is a sejthez kell kötődnie. . ."[19]

„. . . az élő sejtek társadalma jól berendezett kis állam minden tartozékkal, kis hivatalnokokkal, szolgákkal és urakkal. . ."[20]

„Mint ahogy az atom a kémiában, a biológiában a sejt az alapvető morfológiai és fiziológiai egység."[21]

„A sejtelmélet egészen más területen is alkalmazást nyert. *Virchow* kiterjesztette ezt az elméletet a patológiára is, kimutatva, hogy a kóros folyamatok a sejtekben és a szövetekben zajlanak le."[22]

A fenti idézetekből (*Virchow* 1856, *Robertis* és szerzőtársai 1960) az derül ki, hogy az eltelt több, mint száz év alatt a sejtelméletben még nem minden tisztázódott. És ennek az az egyik oka, hogy a sejt helyét eddig még nem határozták meg a rész és az egész viszonyában. Bár *Engels*nél kísérletet találunk a sejt evolúciójának bemutatására is.[23]

Mi egyetértünk azokkal, akik az egysejtű lény sejtjét egységes „szervezetnek" tartják, de nem érthetünk egyet azokkal, akik a többsejtű szervezet sejtjeit önálló egységként kezelik. Véleményünk szerint a sejt mint élőforma négy minőségi szinten létezik. Első helyen említenénk meg a *monoenergidás egysejtű sejtjét* (monoenergidás egysejtű = a protoplazmában egyetlen sejtmag van), amely kétségtelenül autonóm organizmus. Az egysejtű sejtje igen sokoldalú, tulajdonképpen az összes életfunkciót képes elvégezni. De egyben sokkal bonyolultabb is, mint a soksejtű szervezet erősen specializálódott sejtjei.

A második helyre a *polienergidás Protozoák sejtjeit* (polienergidás Protozoák sejtje = a protoplazmának egynél több magja van, és a homológ sejtszervecskék száma is több egynél) helyezhetjük. Ezek a sejtek is önálló „szervezetként" jelentkeznek, de az alkotó elemeik — például a sejtmagvak, csillók,

[18] Virchow, R.: Gesammelte Abhandlungen. 1856. 50. o.
[19] Uo. 52. o.
[20] Virchow, R.: Vier Reden. 1862. 55. o.
[21] Robertis, E. etc.: General Cytology. Philadelphia—London, 1960; [Робертис, Новинский, Саез: Общая цитология. Изд. Иност. Лит. 1962.
[22] Uo.
[23] Engels, F.: A természet dialektikája. Idézett kiad.

ostorok, sejtüregecskék stb. — nagy száma tulajdonképpen a nem teljes sejtosztódás eredményei (Myxosporidia, Actinomyxidia, Diplozoa, Trichomonas somatellumai stb. = különböző „sejtfúzió" állapoton élő alacsonyabbrendű lények. Az illusztráció megtalálható *A. A. Zahvatkin*nál,[24] de ilyenek az összes Ciliaták is). Véleményünk szerint a somatellumok és a plasmodiumok nem foghatók fel ugyan soksejtű szervezeteknek, de egysejtűeknek sem. Helyesen állapítja meg róluk *Zahvatkin*, hogy ezek tulajdonképpen „sejtfölötti" stádiumon (надклеточная стадия) lévő lények.[25]

A sejt ezen két minőségi szintjét az különbözteti meg egymástól, hogy az első esetben a részek csak az egész kölcsönhatásában jelentkeznek, a második esetben ezenkívül az egynemű részek között mennyiségi kapcsolat is van. Ez a mennyiségi kapcsolat fiziológiai minőséget is eredményez, például gyors mozgási képességet a megnövekedett számú csillók és jól egybehangolt mozgásuk következtében, vagy a kétféle sejtmag- micro- és marconucleus — egyidejű meglétét, ami az ivari folyamatot viszonylagosan autonomizálta.

A többsejtű szervezetek fejlődése irányában új szintet jelent a *telepes állapot*, amely maga is fejlődést mutat az aggregátumtól a szervezett szervezeti egység felé. A telepes állapotra azonban az jellemző, hogy a telepet alkotó sejtek között a viszony csak mennyiségi jellegű. Ez azt jelenti, hogy a telep sejtjei megtartják viszonylagos önállóságukat. Tehát ebből láthatjuk, hogy a telep esetében a rész és az egész kapcsolata külső, esetleges, laza és időleges, a rész (sejt) önmaga is egész.

A. A. Zahvatkin munkássága alapján tudjuk, hogy a filo- és ontogenezisben szigorú kapcsolat van a sejtek száma és a telep, illetve a soksejtű szervezet kialakulása között. Volvocoideaknál (telepet alkotó zöld algák), Leptolidáknál (űrbelűek) és Echinoideáknál (tengeri sünök) a 16 blastomer (blastomerek = többsejtűek egyedfejlődését bevezető sejtosztódások — barázdálódás — következtében létrejött sejtek) kialakulásával bezárólag találjuk a legprimitívebb stádiumot, amelyben a keletkezett blastomerek teljesen egyenértékűek, sejtértékűek, primitív telepnek felelnek meg. A 32—64 blastomer stádiumon a sejtek elveszítik labilitásukat, és kizárólag csak meghatározott sejtféléket produkálhatnak. Ez azt jelenti, hogy a sejtek elveszítik egysejtű sejt jellegüket.

A 128—256 blastomer stádiumon jelennek meg az *egységes szervezetre* jellemző vonások, a sejtek (blastomerek) egymással való mennyiségi kapcsolata minőségi kapcsolattá alakul át. A gyakorlatban ez egyértelmű azzal, hogy az ilyen „telep" sejtjei a számuk és helyzetük szerint is szigorúan determináltak. Megjelenik a fiziológiai gradiens (fiziológiai gradiens = valamely egyszerűbb szervezet, pl. egysejtű vagy féreg, bizonyos károsító tényező hatására a fiziológiailag legérzékenyebb pontján károsul. Ez a károsodás a károsító anyag hatására a szervezetben, érzékenységének megfelelően, „lépcsőzetesen" halad át.) is, amely ebben az esetben az animális pólustól a vegetatív pólus felé halad. Tehát a rész és egész kapcsolata itt már fiziológiai mutatókkal is kifejezett. Az egyes sejtek elveszítik az önálló létezés feltételeit, egymásra utaltakká válnak.

Az előbb elmondottak nemcsak a Volvocoideákra, Leptolidákra és az Echinoideákra, hanem a magasabbrendűek blastulájára (blastula = hólyag-

[24] Захваткин, А. А.: Сравнительная эмбриология низших безпозвоночных. Москва, 1949.

[25] Uo.

csíra; a többsejtűek egyedfejlődése során létrejött egyetlen sejtsorral határolt hólyag) is jellemzőek.

A rész és az egész kapcsolata az onto- és a filogenezis folyamán tovább fejlődik. A kialakult blastula „sejtjei" között az egyre speciálisabb funkciók végzésére munkamegosztás alakul ki. Tehát az általános és speciális életfunkciókat végző egységes egész szervezet különböző, egyre speciálisabb funkciójú részekre tagolódik, fejlődése és ezzel párhuzamosan a részek közötti munkamegosztás is differenciálódik a fejlődés folyamán. Azt mondhatnánk, hogy ezek a differenciálódás következtében kialakult, speciális funkciókat végző részek (sejtek, majd szövetek, szervek) mintegy autonomizálódnak. Ez az autonomizáció azonban nem a szó legszorosabb értelmében értendő, differenciálódás ugyanis nem jelenti a szervezet egységének a megbomlását, a szervezet a részeiben is egységes egész marad, megőrzi strukturális és funkcionális egységét. Az egységes szervezeten belül bármely rész csak úgy maradhat, fenn, ha a szervezet többi része elvégzi azokat az általános funkciókat (anyagcsere stb.), amelyeket az illető rész speciális funkcióra való differenciálódása következtében már nem képes elvégezni. „Ezekben az általános funkciókban bármelyik rész szoros kapcsolatban (kölcsönös függésben) van a szervezet összes többi részével, és minél inkább speciálisak ezek a részek, annál inkább függnek a szervezet más részeitől. Tehát a differenciálódás és a specializálódás elkerülhetetlenül maga után vonja a részek egymás alá- és mellérendeltségét – az integrációt."[26] Más szavakkal: integráción azt az összefüggést értjük, hogy a differenciálódás eredményeképpen az onto- vagy filogenezis folyamán minél speciálisabb funkció végzésére differenciálódik egy rész a szervezetben, annál jobban függ a szervezet többi részének, a szervezet egységének funkciójától.

A szervezet fejlődése állandó differenciálódás mellett megy végbe, amelynek folyamán a kialakuló részek mind bonyolultabb és bonyolultabb kapcsolatba kerülnek egymással. Ez a differenciálódáskor kialakuló kölcsönös kapcsolat „minőségileg új rendszer kezdetét adja, amely a további differenciálódást és az új integrációt a szerveződés magasabb fokán határozza meg."[27] A differenciálódás a szervezet egységén belül kialakuló részek bonyolult összefüggésrendszereinek kialakítójává és fejlesztőjévé válik, miközben ezzel párhuzamosan a szervezet integrációs szintje is fokozódik. Ezek alapján világossá lesz *Smalgauzen*: azon két alapvető megállapítása, hogy „a differenciálódás elválaszthatatlan kapcsolatban van az integrációval", valamint: „a differenciálódás és az integráció kölcsönösen feltételezik egymást."[28]

A fentiekben nagy vonalakban áttekintettük a sejt, a szövet, a szerv és a szervezet egymással való kapcsolatát. Megállapítottuk, hogy ebben a kapcsolatban először mindig a mennyiségi jellegek tűnnek elő, például a blastula vagy a szervkezdemény kialakulásához meghatározott sejtszám szükséges. A differenciálódás előfeltétele az adott rész előzetes növekedése, de maga a differenciálódás is rendszerint további növekedéssel jár együtt. Már ebből is következik, hogy a részek és egész viszonyában a minőségi különbségek a mennyiségi különbségekre épülnek, azaz tulajdonképpen a mennyiségi viszonyok alárendelt szerepet játszanak, de feltétlenül szükségesek ahhoz, hogy a minőségi kapcsolatok létrejöjjenek.

[26] Шмалгаузен, И. И.: Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии. Id. kiad.

[27] Uo.

[28] Uo.

A másik fontos következtetés az lenne, hogy a részek és az egész kölcsönös kapcsolatának folyamatában a sejt úgy jelenik meg, mint a szövet, a szerv vagy a szervezet integrált része. A szervezetnek mint egységes egésznek a vonatkozásában maguk a szövetek és a szervek is részként jelentkeznek.

Természetesen, ezen a helyen logikusan következnék, hogy foglalkozzunk a szervezet és környezet egységének a kérdésével is, de jelen közleményünket nem teljességre törekvő monográfiának szántuk, hanem csak a legvitásabb problémákat óhajtottuk felvetni, és ezekben a kérdésekben állást is foglalni.

Véleményünk szerint a biokémia, a biofizika és a szubmikroszkópos morfológia egyik feladata éppen az volna, hogy sejtalatti szinten is feltárja, legalább olyan alaposan, mint ezt a sejtfeletti szinten a morfológia tette, a rész és az egész kapcsolatát az alapvető életfolyamatokban. Ezért egyetértünk *Anohin*nal, aki megállapította: „hogy a széleskörű általános biológiai beállítottságra akkor is szükség van, ha a kutató az életfolyamatok molekuláris szintjén dolgozik."[29]

A biológiai egység megjelenése a rész és az egész viszonyában

A biológiában a rész és az egész kapcsolata rendkívül bonyolult. A mennyiségi és a minőségi kapcsolatok sem jellemezhetőek egyszerűen mechanikusan. Ez a kapcsolat viszonylag egyszerű formában csak az egysejtűből a sok sejtűvé szerveződés folyamatában jelentkezik, amint ezt az előbbi fejtegetéseink során már megismertük. Magukban az életfolyamatokban is olyan sokféle eredő határozza meg a „biológiai" mozgást, hogy igen nehéz lenne megállapítani, meddig tart a mennyiségi, és hol kezdődik a minőségi jelleg, hiszen nincsen mindig éles határ közöttük.

Egyes igen neves tudósok is, például *Ashby*, úgy kerülik meg ezt a kérdést, hogy egyszerűen elhagyják mindazt, ami nem engedelmeskedik matematikai formuláiknak. „Ismerve a tapasztalatból azt, hogy milyen zűrzavar keletkezik mindannyiszor, amikor az agyban lejátszódó mechanizmusokat kapcsolatba akarjuk hozni a magatartással, *célul tűztem ki mindazt kikapcsolni, amit nem önthetünk matematikai formulákba* (szerzők kiemelése): csak ez biztosít bennünket arról, hogy diszkusszióink során akaratlanul sem változtatjuk meg a fogalmakat. . ."[30] E szerző ahelyett, hogy a dolgok magyarázatát adná meg, ahelyett, hogy az agyban lejátszódó folyamatok okát megkísérelné a folyamatok biológiai történelmében felderíteni, önkényesen átcsap a biológiától is idegen mechanicizmusba. Az életfolyamatokat tisztán mechanikai, matematikai műveletekkel helyettesíti. A magatartás szecsenovi—pavlovi tanítását, amely a feltételes reflexeken, illetve a megerősítésükön és öröklésükön nyugszik, és amelyet a gyakorlat is alapjában igazolt, egyszerűen elveti, mert nem önthető matematikai formulába. Véleményünk szerint az idegfolyamatok kutatásában különösen megengedhetetlen a „tiszta mechanizmus" álláspontja, még akkor is, ha ezzel csak a terminológiai nehézségeket akarják elkerülni. A magasabbrendű állatok biológiai folyamataiban az idegrendszer a legjelentősebb integráló tényező. De azt is tudjuk, különösen az orvostudomány és a pavlovi iskola tevékenysége révén, hogy az idegrendszer állapota a szervezet fiziológiai álla-

[29] Анохин, П. К., Эшби, У. Р.: Конструкция мозга. Предисловие к русскому изданию. 1962.

[30] Эшби, У. Р.: Конструкция мозга. Изд. Иностр. Лит. Москва, 1962.

potától is függ. Ezek az állapotok sokkal sokoldalúbbak annál, semhogy néhány jellemzővel leírhatnánk őket.

Az egységes egészet alkotó szervezetben a szervezeti egésznek két egymást kiegészítő oldala van. A két oldalnak a viszonya egymáshoz kölcsönös. Az első (nem sorrendbelileg) a *morfológiai egység*. Egy sejtet mint egységet morfológiailag az alkotó részek alakja és száma határozza meg. (Például a sejt alakja, nagysága, a sejtmag alakja, nagysága, száma, az organellumok — sejtszervecskék — nagysága, mennyisége stb.) A második a *fiziológiai egység*. Ez történetesen a sejt esetében azt jelenti, hogy az életfolyamatok egybehangolódása biztosítja a sejt fennmaradását és reprodukcióját.

A morfológiai és a fiziológiai egység együttesen alkotja a *szervezeti egységet* az egysejtű lény szintjén ugyanúgy, mint a soksejtű szervezetben. A morfológiai egység az a forma, amelyet a fiziológiai egység tartalommal tölt meg. A forma és a tartalom az életfolyamatokban is elszakíthatatlan kapcsolatban van egymással. A fiziológiai tevékenység hozza létre a formát, a forma viszont meghatározza a tevékenységet. Ezt a tényt különösen szépen bizonyítják *Krompecher István*nak, a debreceni Orvostudományi Egyetem professzorának és munkatársainak kísérletei, amelyekben a funkció megváltoztatásával új porcfelületeket és szövetek „átdifferenciálódását" idézték elő.[31]

Már arról is szó volt az előzőkben, hogy a szervezeti egység mint egész bonyolult fejlődés eredménye. Ezzel szemben egyes tudósok még ma is hol a vitalizmus, hol a mechanicizmus oldaláról közelítik meg ezt a kérdést. Sőt egyes kutatóknál a két irányzat keveredik is egymással. Erre *Robertis* és munkatársai „General Cytology" című könyvéből több példát is idézhetünk; így a többi között: „Az a tény, hogy egyetlen blastomerából egész embrió fejlődik, nem az entelechia hatásának az eredménye, ahogy *Driesch* kijelentette, hanem a *fejlődő szervezet* azon *törekvésének* az eredménye (szerzők kiemelése), hogy elérje a stacionáris állapotot."[32]

Tehát *Robertis* és szerzőtársai az entelechia helyére a fejlődő szervezet *törekvését* helyettesítették be, ami számunkra semmivel sem több, mint az entelechia. De nem áll jobban ez a kérdés *Bertalanffy*nál sem, aki a jelenlegi nyugati biológusok egyik vezéralakja. *Bertalanffy* az entelechia helyére az anyagok dinamikus sorát állítja.[33] De *Mittasch*hoz írt levelében az anyagok dinamikus sorát X-nek nevezi, és ezt az ismeretlen X-et hajlandó entelechiának is nevezni.[34] Tehát *Bertalanffy*, akit *Robertis* az organicizmus egyik vezetőjének tart, kiegyezett a vitalistákkal.

Az organicizmus, Robertis és munkatársai szerint, egyenlő a holizmussal. „Az organicizmus abból indul ki, hogy az *egész valamivel több mint a részek összege* (szerzők kiemelése). Más szavakkal élve, ha a bonyolult struktúrát feldaraboljuk összetevő elemeire, ez még nem ad képet az összes részek működéséről az egész szervezet viszonyában." „A holizmus elve teljes mértékben érvényes az élettelen és az élő világra." „A holizmus elvét, amely az egész szervezetre alkalmazható, felhasználhatjuk a sejt működésének magyarázatára."[35]

[31] Krompecher, I.: A szövetdifferenciálódás kísérleti befolyásolása, különös tekintettel az ízület képzésére. MTA Biol. Csoportjának közleményei. 1958. I. köt. 12. sz.

[32] Robertis, E. etc.: General Cytology. Idézett kiad.

[33] Bertalanffy, L. von: Das Gefüge des Lebens. Leipzig—Berlin, 1937. Bertalanffy, L. von: Das Biologische Weltbild, Bern. 1949.

[34] Mittasch, A.: Entelechia.

[35] u. ott, mint a 32

Az idézetekből az tűnik ki, hogy a szerzők az organicizmust teljesen összekeverik a vitalizmussal, szerintük az egész több mint a részek összege, ugyanúgy mint *Drieschnél*.

Teljesen egyetértünk *Rochhausen*nel, aki a holizmust kritizálja.[36] A holizmus reakciós volta abban van, hogy az egészet fetisizálja, elsődlegessé teszi, tulajdonképpen preformizálja. A mai holisták, mint *Bertalanffy*,[37] *Smuts*,[38] *Robertis*[39] stb. tulajdonképpen a vitalizmus alapján állnak. A dialektikus materializmus szerint az egész a részekhez képest új minőségi szint, új tulajdonságokkal.

A holizmus ellentétpárja a merizmus. Képviselői szerint a részek az elsődlegesek, az abszolútak. A merizmus klasszikus példája a weismannizmus—morganizmus, illetve mai képviselői, az „örökítő anyagot" abszolutizáló genetikusok. A merizmus ugyanúgy preformizmus, mint a holizmus, hiszen a meristák szerint az abszolútizált részekben (pl. génekben) már az egész is determinálva van.

A rész és egész kapcsolatának kérdései a kísérleti biológiában

„Hogyan és miért megy végbe a barázdálódás egysejtű termékeinek egyesülése soksejtű szervezetté, és melyek a hajtóerői ennek az integráló folyamatnak — nem könnyű kérdés. Eddig még senki sem foglalkozott vele a bennünket érdeklő síkban."[40] *Zahvatkin* e kérdés feltevése óta e tekintetben nem sokkal jutottunk előbbre, pedig a probléma megérdemelné a figyelmet, hiszen a sejt- és a szövetdifferenciálódás problémája a biológia egyik központi kérdése.

Zahvatkin, azt a tényt, hogy a kérdés tisztázása szempontjából ebben a síkban nem folytak kísérletek, annak tulajdonítja, hogy „mi megszoktuk a szervezeteket változatlan egésznek tartani, és az egységes egész kérdését a tudomány fölé helyezni, és nem vesszük észre azt a tényt, hogy az egységes egész (целостность) a szemünk előtt keletkezik az alacsonyabbrendű Metazoák fejlődése során. Pedig az egységes egész születését és fejlődését a szemünkkel láthatjuk és tanulmányozhatjuk, és korábban vagy később meg is fogjuk érteni."[41]

A differenciálódás és az integráció folyamatainak mozgató erői még nincsenek teljesen feltárva. Mi egyelőre csak e folyamatok objektív létét, illetve fejlődésük igen szigorú feltételeit ismerjük. Erre egyértelmű magyarázatot még nem tudunk adni, de valószínűnek látszik, hogy „bármilyen magyarázatnak a fejlődő rendszer egysejtű komponenseinek fiziológiai kölcsönviszonyain kell alapulnia, a folyamat biológiai értelmezéséből kell kiindulnia",[42] tehát abból, hogy a differenciáció és az integráció folyamata a természetes kiválogatódás eredménye.

Azért nem tudunk egyetérteni a kísérleti embriológia fejlődésmechanikai irányzatával, mert kutatásaiban nem számol a fejlődés történelmi kialakulásával, hanem az ontogenezisnek okozati kapcsolatok nélküli mechanikus jelle-

[36] Рохгаузен, Р.: Проблема целостности в биологии. Вопр. философии, 1959. № 3.
[37] Bertalanffy, L. von: Idézett művek.
[38] Smuts, J. Ch.: Die holitische Welt.
[39] Robertis, E.: Idézett művek.
[40] Захваткин, А. А.: Idézett mű.
[41] Uo.
[42] Uo.

get tulajdonít. Tulajdonképpen az ontogenezisben megállapítja a történések sorrendjét, beavatkozásával eltéríti a fejlődést a normálistól (tehát a történelmileg kialakulttól), nem számolva azzal, hogy ez a beavatkozás a történelmileg kialakult részek és az egész kölcsönviszonyát borítja fel.

Mi az integráló folyamatok okát, mozgató erőit a differenciálódásban látjuk. A differenciálódás folyamatának okait viszont nagymértékben a mitózisok (mitózis = közvetett számtartó sejtosztódás) egybehangolódásában véljük. Általában sejtosztódás nélkül sem növekedés, sem fejlődés nincsen fiziológiai értelemben az élő szervezetekben. Azt is tudjuk, hogy a szervezetből mesterségesen izolált sejtek és szövetrészek optimális létfeltételek mellett korlátlanul képesek növekedni, de mindig dedifferenciálódnak. Fel kell tételeznünk azt, hogy a szervezetben mint egészben léteznek olyan mechanizmusok, amelyek meggátolják azt, hogy a szervezet bármely sejtjének osztódása bekövetkezzék, mégha az illető sejtek el is érik a mag—plazma relációnak azt az állapotát, amikor a sejtosztódás bekövetkeznék. (Ezt az álláspontot képviseli *Druckrey*[43] is. Véleményéhez sokan csatlakoztak a Ciba Foundation Symposium on Cancerogenezis 1958-ban tartott ülésszakán.)

Zahvatkin a palintómiát (palintómia = sorozatos, de nem mindig megszakítatlan sejtosztódás) tartja a soksejtűvé szerveződés feltételének. Mi tovább mennénk ennél, és szeretnénk azt megállapítani, hogy a palintómia — mint a mitózis egyik formája — csak feltétele a sejtek tömege növekedésének. A differenciáció lényege éppen abban van, hogy olyan gátló rendszerek alakulnak ki, amelyek a palintómiát határok közé szorítják. A sejteknek tehát egy meghatározott csoportja a szervezetben „megőrzi" szaporodó és növekedő képességét, míg a másik csoport megmarad egy korábbi stádiumon, és csak szövetkultúrában vagy sebesülés következtében nyeri vissza ezen képességeket.

A sejtcsoportok funkcionális differenciálódása sokkal inkább helyi korrelációk eredménye. Ezek a korrelációk, véleményünk szerint, leginkább humorálisak, valószínűleg a sejtcsoportokban lejátszódó életfolyamatok metabolitjai irányítják őket. Az idegrendszer kialakulása után mind filo-, mind ontogenetikusan természetesen a neurális (idegi) korrelációk lépnek előtérbe. Nincs okunk kételkedni abban, hogy a szervezeti egész kialakulása folyamatában (integrálódás) a korrelációkban meghatározott egymásutániságnak is léteznie kell. Például a humorális tényezők kialakulása ontogenetikusan is megelőzi a neurális tényezők kialakulását. A humorális tényezőt viszont feltétlenül megelőzik a mennyiségi tényezők (0—16 blastomer, 16—32 blastomer stb.). De ez az egymásutániság csak a megjelenés sorrendjét jelenti. A neurális reguláció megjelenése még nem teszi feleslegessé a humorálist, sőt jól tudjuk, hogy az idegrendszerre igen erős befolyást fejtenek ki például a hormonok is. Úgy látszik, hogy a mennyiségi, a humorális és a neurális tényezők az egységes egészben (a szervezetben) egymással is kölcsönhatásban vannak. Ezen tényezők egymás utáni bekapcsolódása hozhatja létre az új minőségi állapotot. Tehát nem az anyagok dinamikus sora az, amely meghatározza a fejlődést, hanem az anyagcserét befolyásoló mechanikai, humorális és neurális tényezők dialektikus kölcsönhatása. Az előbbi azért idealista, mert az „anyagok dinamikus sorát", mivel azok Bertalanffy szerint egyedileg is eltérnek, gyakorlatilag megismerhetetlennek tartja — mi a mennyiségi, minőségi humorális

[43] Друкрей, Г.: Фармакологический подход к проблеме канцерогенеза. Механизмы канцерогенеза. Изд. Иностр. Лит. 1961.

és neurális tényezőket megismerhetőknek, egymásba átmenőknek, egymást felváltóknak tartjuk. Tehát szerintünk a szervezet fejlődését a törzsfejlődés során kialakult mennyiségi, fizikai, fiziko—kémiai és kémiai alapon nyugvó fiziologiai kölcsönhatások törvényszerű váltakozása tartja fenn ill. bizosítja.

Kísérleti munkánkban kiragadtunk néhány tényezőt, hogy elgondolásunk helyességéről meggyőződjünk. Természetesen ma még nem tudjuk egyértelműen eldönteni, hogy a tényezők kiválogatása helyes volt-e.

Első helyen vizsgáltuk azt, hogy hogyan hatnak a mitózist befolyásoló egyes anyagok a kétéltűek embrionális fejlődésére.[44] Megállapítottuk, hogy mitózist fokozó anyagok (pl. metilcholantren és urethan) az embrionális fejlődést gátolják. A természetes körülmények között is mitózist gátló colchicin szintén gátolja az embriók fejlődését.

Megvizsgáltuk néhány „mediátor", azaz az ingerület idegvégződéseken való átvezetésében szerepet játszó biológiailag aktív anyagok — acetylcholin, adrenalin, atropin — hatását is, de nem találtuk aktívnak az embrionális fejlődés befolyásolásában. Érdekes azonban az, hogy az eserin, amely az acetylcholinesteráz enzim inhibitora (gátlója), az embrionális fejlődést kis koncentrációkban (100 gamma pro 150 ml) is gátolja. Hasonló eredményeket kaptunk tyúktojások fejlődésének vizsgálatakor is.[45]

Különös érdeklődést fordítottunk az ivari hormonok embrionális fejlődésre való hatásának vizsgálatára.[46] Ennek az érdeklődésnek az oka abban volt, hogy egyes ivari hormonokról kiderült mitózistgátló hatásuk. Az is ismert volt, hogy a climacteriumban megfigyelhető rákfejlődés és az ivari hormonok mennyisége között kapcsolat áll fenn. Feltételezhető, hogy az ilyen eredetű rák a hormonok okozta dezintegráció eredménye. Ez a kérdés számunkra még azért is igen fontos volt, mert a rákot mi úgy fogjuk fel, hogy meghatározott sejtek, sejtcsoportok kikerülnek a szervezeti egész korrelációja alól. A rák tehát olyan helyi dezintegráció, amely ugyan a szervezet „fizikai terében" van, de az egész szervezet korrelációs viszonyai ellenében fejti ki hatását. Előbb vagy utóbb ebből a harcból a sejtosztódás gátjai alól kiszabadult, „kiegyéniesült" sejtek aggregátuma kerül ki győztesen. A szervezet azonban ebben a harcban maga is aktív szerepet játszik (pl. tokot képezhet a sejtburjánzás körül, fagocitálja az „elfajult" sejteket stb.). A rák mint betegség tulajdonképpen nem más, mint a szervezeti egység felbomlása „autonomizált" részekre.

Hormonkísérleteink a jelenlegi stádiumban még nem döntötték el az ivari hormonok szerepét a korai embriogenezisben. Határozott fejlődésgátló hatást csak a choriogonin nevű készítmény mutatott.

Úgy gondoljuk, hogy kísérleteink még csak a kezdet kezdetén vannak, de már most is helyesnek látszik a kísérletek három irányban való elmélyítése: mitózisfokozók és inhibitorok, „mediatorok" és inhibitoraik, valamint az ivari

[44] Mészáros B.: A mitózist befolyásoló és más biológiailag aktív anyagok hatása a Pleurodeles peték fejlődésére. Biológiai Közlemények. 1963. XI. köt. 1. füz.; Месарош Б.: Об изменении чувствительности куриных эмбрионов раннего возраста к некоторим биологически активным веществам. Acta Biol. Debrecina tom. VIII/2., 1962.

[45] Uo.

[46] Pécsi T.: Az embrionális integráció kérdése és az ivari hormonok. Debrecen, KLTE. Szakdolgozat (kézirat).

hormonok irányában. Azt is alá szeretnénk azonban húzni, hogy az általunk vizsgált hármas kérdéscsoport az integrációs mechanizmusoknak csak a töredékét jelenti. Feltétlenül szükséges a kérdés másirányú elmélyítése is.

A rész és egész dialektikus kapcsolatának vizsgálatában kiemelkedő helyet foglalhatna el a biokémia, a biofizika és a szubmikroszkópos morfológia, de ennek az a feltétele, hogy a biológiai gondolkodásmód behatoljon ezekre a tudományterületekre is. Ez különösen azért fontos, mert pontosan ezekben a tudományágakban van a legnagyobb veszély a szervezeti egész „eltűnésére", hiszen e tudományágakban ma már „molekuláris" szinten dolgoznak.

A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának nem kellőképpen való figyelembe vétele a biológiában törvényszerűen vezet a miszticizmushoz, akár a holizmus, akár a merizmus irányában. Ez az a veszély, amely mindig bekövetkezhetik, ha a természettudományok művelői a filozófiát lebecsülik. A természettudósok részére állandó figyelmeztetésül szolgál Engels megállapítása: „A filozófia utólagosan bosszút áll a természettudományon azért, hogy elhagyta. . ."[47] „Csak ha a természet- és a történettudomány magáévá teszi a dialektikát, válik majd feleslegessé az egész filozófiai lim-lom — a tisztán gondolkodásáról szóló tanon kívül —, tűnik majd el a pozitív tudományban."[48]

О ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ВЗАИМОСВЯЗИ ЧАСТИ И ЦЕЛОГО В БИОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ

Б. Месарош—Т. Печи

В настоящей работе мы стремились дать общую картину состояния вопроса о соотношении части и целого в биологии.

В ходе изучения данной проблемы мы необходимо пришли к выводу, что этот важный теоретический вопрос ещё недостаточно решён биологами. В результате этой нерешённости по сей день в нашей науке всё ещё бытуют ошибочные взгляды.

В области философии сделаны первые шаги решения данного вопроса (Энгельсс, Р. Рохгаузен, И. В. Блауберг, (но у биологов он возникал чаще всего лишь побочно) Л. Анохин, Э. Робертис и соавтора, А. К. Овчинникова). Самостоятельную разработку вопроса мы нашли среди биологов у Шмальгаузена И. И., А. А. Захваткина и у Б. П. Токина. Однако, нам кажется, что эти работы остались неизвестными для венгерской научной публики. Это обстоятельство и заставило нас заняться данной проблемой.

В ходе исследования мы констатировали, что в первую очередь в научной литературе западных стран, ещё процветают разные направления механизма и витализма, такие, как неовитализм, органицизм, холизм, меризм и. т. п. Все эти направления отчасти являются порождением до сих пор ещё модной на западе «механики развития», отривающей эмбриональное развитие организма от его филогенетического развития. Наиболее известные современные теоретики этих направлений — О. Фейерабенд, А. Венцл, Й. Швертшлагер, Й. Гейзер, Л. Берталанффи, А. Митташ, М. Гартман и Й. Х. Сметс. Почему же в наши дни сновь возродились механицизм и органицизм? Повидимому, причиной этого является стремление отождествить химические процессы с чисто физическим, химическим и физико-химическим процессам.

С этими стремлениями мы встретилис у Д. Нахманзона, в книге «Молекулярная биология», и у Р. Эшби, которий в своей книге «Конструкция мозга» механизм мышления о сводит к математическим формулам. Витализм и механицизм в смешенной форме можно найти в книге Э. Робертиса, «Общая цитология».

В нашей статье мы постарались, основываясь на очень ценные труды А.А. Захваткина, Шмальгаузена И. И., Б. П. Токина и на свои опыты, показать, что вопрос диалектической взаимосвязи частей и целого может успешно изучатся в эмбриологии, если онтогенетическое развитие не оторвано от исторического развития. Противоположно Л. Бер-

[47] Engels, F.: A természet dialektikája. Idézett kiad. 215. o.
[48] Uo. 220. o.

таланффи мы уверены в том, что не «динамический ряд веществ» или «последовательность процессов» правит становлением и развитием целого организма, а глубокая взаимосвязь между веществамы и процессамы, приобретённая в филогенезе, т. е. интеграция организма, как целого. Интеграция сама развивалась и развивается, имеет свой филогенез, а отдельные организмы находятся на разных ступенях интеграции. Поэтому нет общих законов для эмбрионального развития, для регенерации и возникновения рака во всём животном царстве. Изучение становления целого и развития интеграции — очень важные стороны эмбриологических исследований и имеют большое философское значение.

В связи тем, что в нашей науке исследования углубились до молекулярного уровня, возникла большая опасность возрождения и проникновения механицизма в биологию. На этом уровне знаний требуется, чтобы биологи не упустили из виду, что биологическая форма движения не есть лишь сумма физического и химического движений, а является более высокой формой движения, внутри которой физическая и химическая формы существуют, как более низкие формы движения материи. Соотношения между низшими и высшими формами движения таковы, как соотношеня части и целого в живом организме.

Чтобы не ошибиться в наших исследованиях и наших выводах, мы должны постоянно подвергать наши знания о частных процессах обобщающему синтезу. И только тогда, когда он подтвердит правильность наших гипотез, мы можем дальше углубляться в анализе изучаемого процесса или явления.

THE DIALECTICAL INTERRELATION OF THE PART AND THE WHOLE IN BIOLOGY

by *Béla Mészáros* and *Tibor Pécsi*

This is the first attempt in Hungarian biological literature to present a comprehensive picture of the dialectical interrelation of the part and the whole.

The authors state that this problem has not been sufficiently treated by biologists. Attempts to clarify the questions have been made primarily by philosophers *(F. Engels, R. Rochhausen, I. V. Blauberg)*. A few biologists such as *P. Anohin, E. Robertis* and his collaborator *A. K. Ovchinikov* touched upon the question. Full treatment was given in the pioneering studies of *A. A. Zahvatkin, I. I. Smalgauzen* and *B. P. Tokin*.

It may be asserted that mechanistic and vitalistic theories still influence western biological literature (e. g., neo-vitalism, organicism, holism, the products of mechanics of development). The more well-known representatives of the field are *O. Feyerabend, A. Wenzl, J. Schwertschlager, J. Geyser, L. von Bertalanffy, A. Mittasch, M. Hartman,* and *J. Ch. Smuts*. Recently the mechanistic theory gained prominence because of the attempt to explain all biological phenomena in terms of physical, chemical and physicochemical processes.

Such efforts are found in *D. Nachmanson's* book, *Molecular Biology* or *R. Ashby's Design for a Brain* which conceives the brain as a logical machine. The vitalistic and mechanistic theories are mixed in *General Cytology* of *E. Robertis* and his collaborators.

The authors of the paper do not hold to either theory for they consider both stands guilty of giving a distorted picture of the organism. Even modern mechanism and organicism tend toward neovitalism *(L. von Bertalanffy, E. Robertis)*. The authors support *I. V. Blauberg's statement* that „In an attempt to analyze an organism we cannot go further than the living cell, for beyond it we come to physicochemical processes which cannot explain the phenomenon of life."

In biology the dialectical analysis and synthesis of the relation of the part and whole may be complete only if the data on the detail always have a subordinate role in the whole of the organism. Thus the analysis of parts must be followed by synthesis before pursuing further studies concerning minute details.

A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz
Hozzászólás néhány vitás kérdéshez

SIPOS JÁNOS

Népi demokratikus forradalmunk tapasztalatainak feldolgozása fontos szerepet játszik belső fejlődésünk, szocialista építésünk történeti feltételeinek megértése szempontjából. A társadalomtudományok az e területen folytatott munkájukkal is részt vesznek az emberek tudatának, gondolkodásának átalakításában és a szocialista fejlődés előttünk álló problémáinak tudományos, elméleti kidolgozásában. Az 1944—48-as forradalmi átalakulás érlelődésének és kifejlődésének általános vonásait és sajátosságait feltáró kutatások megvilágítják a magyar fejlődés későbbi éveinek lényeges feltételeit, nélkülözhetetlenek az 1948—56-os periódus pozitív és negatív oldalainak, bizonyos vonatkozásokban az 1956-os ellenforradalmi, nacionalista hullám okainak megértéséhez is. A kezdeti szakasz sajátosságai még jelenlegi fejlődésünk bizonyos feltételeiben is jelentkeznek, áttételeken keresztül. Ma amikor az osztályharc egyik fő területévé lett a szocialista tudat kialakítása, „az emberek szocialista gondolkodásának, tudatának formálása, a szocialista erkölcs normáinak érvényesítése a közéletben és a magánéletben, következetes eszmei harc a polgári, kispolgári ideológia megnyilvánulásai ellen"[1] — az a kérdés, hogy a hagyományos reakció, a fasizmus ideológiai hatása milyen mértékben semmisült meg a forradalmi folyamatban, és ennek bizonyos korlátai következtében, mily mértékben, milyen rétegeiben mentődött át, fokozott jelentőségre tesz szert. Az osztálynélküli társadalomra való áttérés folyamatának általános vonása, hogy a burzsoázia politikai gazdasági hatalmának megdöntésénél sokkal bonyolultabb és sokkal hosszadalmasabb feladatot jelent a dolgozók túlnyomó többségének kiszabadítása a burzsoázia politikai és ideológiai befolyása alól. Azok a sajátosságok, amelyek a népi demokratikus forradalomra való áttérést és a későbbi szakaszokat negatívan befolyásolták, fokozzák a feladat bonyolultságát hazánkban, és szintén indokolják a velük való foglalkozást.

Ezek a célok vezettek bennünket is, amikor — kapcsolódva a történészek munkájához — megkíséreltük a Filozófiai Intézetben kollektív munkával feldolgozni a felszabadulás utáni magyarországi fejlődés néhány vonatkozását.[2] Ennek keretében kívánok néhány vitás kérdést felvetni.

Előljáróban meg kell jegyeznem — számolva a történészek jogos ellenszenvével egy olyan munka iránt, mely önálló ténykutatásra nem támaszkodik —, hogy nem vagyok történész, nem is akartam belekontárkodni a történészi munkába. Célomnak csupán azt tekintettem, hogy a szakemberek

[1] Az MSZMP VIII. kongresszusának jegyzőkönyve. Kossuth, 1963. 452—453. o.

[2] A munkában részt vett Kárpáti Sándor, Somogyi Zoltán, Földesi Tamás, Rózsahegyi Tiborné, Makai Mária és Sipos János.

által eddig feltárt tényanyagot a magyarországi fejlődés sajátosságainak és különösen a reakciós ideológiai örökség továbbélési feltételeinek vonatkozásában dolgozzam fel. Éppen ezért elnézést kérek részint a sok idézetért, melyet a vitatott kérdések is szükségessé tettek, részint munkám hiányosságaiért, melyben a tényanyag hézagai is természetszerűen közrejátszottak.

A szépítés okozta nehézségek

Bármennyire is elégedetlenek történészeink a népi demokratikus korszakkal kapcsolatos munkájukkal[3], kétségtelen, hogy 1957 óta jelentős eredményeket értek el e periódus tudományos feldolgozásában. Ezt mutatja a két tudományos intézetben, a pártfőiskolán, az egyetemeken elkészült monográfiák, tankönyvek, a folyóiratokban megjelent tanulmányok minősége s növekvő száma.

Az eredményekben döntő szerepe van a megelőző időszak dogmatizmusa és szubjektivizmusa leküzdésének. A XX. kongresszus után a marxista történettudomány nálunk is határozottan irányt vett a személyi kultusszal uralkodóvá lett szubjektivizmus felszámolására. Harc indult a történelem szépítése ellen, a tudományos objektivitás helyreállításáért, a pártosság és a tudományosság kölcsönös viszonyának helyes felfogásáért. Mindinkább tért hódít az az Engels által hangoztatott meggyőződés, hogy minél elfogulatlanabbul jár el a tudomány, annál inkább áll összhangban a munkásosztály érdekeivel.

A tudományos objektivitás helyreállításának igen nagy a gyakorlati-politikai jelentősége a népi demokratikus forradalom tanulmányozásában is, hiszen az 1944—45-ben kialakult történelmi feltételek objektív ismerete közvetlen segítséget nyújt a ma számára. Éppen ezért feltétlenül szóvá kell tenni, történészeinkkel együtt, azt a tényt, hogy a szubjektivizmusnak, a pártosság hamis értelmezésének maradványai még ma is jelentkeznek, és gátlólag hatnak a bennünket érdeklő területen.

A szubjektivista tendenciák egyes esetekben még a személyi kultusszal meghonosodott történetfelfogás maradványait jelentik. Ezek jelentkeztek, megítélésem szerint, abban a legutóbbi időkig fennmaradt törekvésben, hogy a régi vezető csoport 1949-től előtérbe kerülő torz politikájának előzményeit, az előzmények kutatását elvessék, tiltott területnek nyilvánítsák, az 1944—48-as időszak történetét ebből a szempontból problémamentesnek deklarálják.[4]

Itt kell megemlítenünk a szubjektivizmusnak egy igen figyelemre méltó — és sok nehézséget okozó — maradványát, amely közvetlenül érinti a történelmi materializmus alapjait is. A XX. kongresszus után, a szubjektivizmus ellen harcolva, a marxista történettudomány határozottan felvetette a materializmusnak azt az alapvető követelményét, hogy a történelmi szükségszerűséget a történetírásban is megkülönböztessék az azt megvalósító szubjektív tevékenységtől. Különösen jelentősnek tűnik ebben a vonatkozásban az 1957 novemberében, Prágában tartott nemzetközi párttörténész konferencia mun-

[3] Lásd Molnár Erik: A magyar történetírás fejlődése az elmúlt évtizedben. Századok, 1960. 1—3. sz.; Vita a népi demokratikus korszak története feldolgozásának helyzetéről. Századok, 1962. 3—4. sz.

[4] A Központi Bizottságnak „A személyi kultusz éveiben a munkásmozgalmi emberek ellen indított törvénysértő perek lezárásáról" 1962. augusztus 16-án hozott határozata nyílvánvalóan segíti ez akadály eltávolítását. (Lásd Társadalmi Szemle, 1962. 8—9. sz.)

kája. Itt vetették fel a kérdést, megfelel-e teljesen az a meghatározás, hogy a párttörténet: a marxizmus—leninizmus a gyakorlatban.[5] Egyes beszámolók arra engednek következtetni, hogy a párttörténetírásnak egyre határozottabban egyik központi kérdésévé válik az objektív törvényszerűségek és a történelmi tények közötti viszony problémája, a szükségszerűség megkülönböztetése attól, ami a törvények felhasználása, alkalmazása.[6] A párttörténetírás e pozitív, elvi-módszertani szempontból valóban alapvető jelentőségű előrehaladása közben még mindig jelentkezik hellyel-közzel az a mindent igazolni igyekvő tendencia, hogy a párt történetét, a párt tevékenységét úgy tűntessék fel, mint amely mindenkor egybeesik a marxizmus—leninizmus által feltárt objektív törvényszerűséggel vagy egyenesen azonos lenne vele.

Látni kell azonban, hogy a szubjektivista tendenciák, a pártosság helytelen felfogása nemcsak a személyi kultusz következményeinek maradványaként jelentkeznek. Párttörténetírásunkban, amely nagy munkát végez a személyi kultusz torzításainak kigyomlálásáért, más oldalról is jelentkeznek bizonyos szubjektivista tendenciák. Miközben megkezdődött az 1949—56-os szakasz súlyos negatívumainak feltárása, a korábbi vagy a felszabadulás előtti korszakra nézve helyenként a párttörténet további szépítésének törekvésével találkozunk. Egyes szerzők azzal vélik erősíteni a párt, a pártvezetés tekintélyét, hogy felnagyítják az illegális pártnak a háború évei alatt elért eredményeit és elhallgatják gyengeségeit. Úgy gondolják, hogy a ma szükségletei, pártunk helyes népi-nemzeti egységpolitikája megköveteli a néptömegek 1944-es forradalmasodásának eltúlzását. Olyan kutatók, akik egyébként értékes munkát folytatnak a népi demokratikus forradalom feltételeinek kialakulásával, a forradalom jellegével, sajátosságaival kapcsolatban, maguk is hajlamosak a dolgok leegyszerűsítésére és szépítésére, az antifasiszta, németellenes harc általános vonásainak mechanikus átvitelére a magyarországi helyzetre, arra, hogy a forradalmi helyzet teljes létrejöttét, az aktív, fegyveres antifasiszta harc országos kibontakozását mutassák ki Magyarországon.

E szubjektivista, a valóságot egy rosszul értelmezett pártosság nevében szépíteni igyekvő tendenciák természetes velejárója a tudományos, objektív kutatási módszerek megsértése. A bennünket érdeklő periódussal foglalkozó munkák még mindig előforduló hibája, hogy a párt tevékenységét, társadalmi hatását röplapjai és felhívásai alapján ismertetik, az illegális párt agitációs és propaganda tevékenységét azonosítják történelmi cselekvésével és eredményeivel. Ez az eljárás megtévesztő képet ad a valóságról, megnehezíti a valóságos feltételek megértését és megbízhatatlanná teszi a történeti feldolgozásokat.[7]

[5] A Csehszlovák Kommunista Párt párttörténeti intézetének munkájáról szólva P. Reiman vetette fel a kérdést. (L. Párttört. Közl., 1958. 2. sz. 8. o.)

[6] Vö. a Cahiers du Communisme 1958. áprilisi számában J. Poperen beszámolójával. A konferencia megmutatta, írja, hogy „nem lehet elsikkasztani a nagy vitás kérdést: a történelmi tények és a törvényszerűségek közötti viszony problémáját". Poperen, egyébként vitatható tételeket tartalmazó cikkében, arra a következtetésre jut, hogy „meg kell különöztetni a törvényszerűségtől azt, ami a törvények felhasználása, alkalmazása. Csak azzal a feltétellel, hogy a kettőt megkülönböztetjük, juthatunk el a történelmi objektivitás világos és kifogástalan meghatározásához és végezhetünk az objektivitás és objektivizmus terminusai mögött játszott bújócskával."

[7] Csak példának említem — éppen azért, mert hibái ellenére értékes munkának tartom — Korom Mihály „A fasizmus bukása Magyarországon" (Kossuth, 1961.) c. könyvét. Az itt jelzett hibás módszer abban is jelentkezik, ahogyan a helyzet forradalmasodását pl. a horthysta kormányban helyet foglaló német ügynök Jurcsek ijesztgetéseivel

A pártosság e téves értelmezésének indokolásánál rendszerint Leninre hivatkoznak. Idézik Leninnek az *objektivista* Sztruvét bíráló szavait arról, hogy az igazi materialista, mert pártos, mert „az események minden megítélésénél közvetlenül és nyíltan egy bizonyos meghatározott társadalmi csoport álláspontjára" helyezkedik — „következetesebb az objektivistánál és mélyebben, teljesebben érvényesíti objektivizmusát."[8] De a kérdés másik oldalát, az objektivitás, a tudományosság teljes érvényesítésének követelményét — amely döntő jelentőségű a *szubjektivizmus* torzításaival szemben — nem vetik fel ugyanolyan erővel. A pártosság és a tudományosság egységén belül egyoldalúan a pártosságra helyezik a hangsúlyt, a pártosság elvét tekintik a történettudományban „a szigorú tudományosság legmagasabbrendű kifejeződésének", anélkül, hogy a pártosság elvének szubjektivista eltorzítását tényleges kritikai elemzésnek vetnék alá.

Pedig a pártosságnak ez a még mindig kísértő felfogása, amely megengedi a tudományos objektivitás megsértését, nem szolgálja ténylegesen a párt érdekeit. Azok, akik történelmünknek ezt a szakaszát szépítik, akaratlanul a legrosszabb szolgálatot teszik a szocializmus ügyének. Tévedés azt hinni, hogy a tömegek megnyerését, a velük való „szót értést" megkönnyíti történelmi múltunk szépítése, hiszen a tömegek forradalmi aktivitásának felnagyítása szembetalálja magát az 1944-et átélt generációk saját tapasztalatával. Nem fogjuk megkönnyíteni számukra a nacionalizmustól, a szovjetellenesség maradványaitól való szabadulást azzal, hogy a 44-es magyarországi helyzetet a szomszédos Csehszlovákia vagy Jugoszlávia akkori fejlődéséhez hasonlóan írjuk le. De tévedés azt hinni, hogy a pártnak magának, politikája kialakításához, az előtérbe kerülő ideológiai osztályharc vezetéséhez nem a népi demokratikus átalakulás feltételeinek objektív feltárására, hanem bizonyos illúziókra lenne szüksége. Ahogyan történelmünk nacionalista jellegű szépítésének véget kell teljesen vetnünk (ismeretes, hogy e szépítés nemcsak a burzsoá irányzatoknál, hanem sajátos formában a marxista történetírásban is jelentkezett[9]) — ugyanúgy véget kell vetni a szépítés maradványainak a munkásmozgalom, a népi demokrácia történetében is. Hiszen — egy francia marxista történész szavaival élve — „a jövő megértésének feltétele a múlt megértése, tudományos megértése, a harc minden illúzió ellen azzal kapcsolatosan, hogyan alakította ki ez a múlt a ma emberét, akinek mai története alakítja a holnap történetét".[10]

A helyesen felfogott pártosság nem lehet ellentétben az igazi tudományossággal, és a fordítottja is teljes mértékben áll: az igazi tudományosságot a munkásosztály, a szocializmus érdekei egyenesen megkövetelik. A tudományosság követelményének előtérbe állításában sokan a burzsoá objektivizmus veszélyét vélik felfedezni. De hiszen a burzsoá objektivizmus, a pozitivista faktográfia például, amely mellőzi az általános, a szükségszerű, törvényszerű összefüggések feltárását, az elméleti általánosítást — szembenáll az igazi tudományosság követelményével. A „teljes igazság" revizionista módon felfogott álobjektivista követelése szintén ellentétben áll az igazi objektivitással, a való-

igyekszik alátámasztani, elfeledve, hogy Jurcsek a belső front összeomlásának rémét azért emlegeti, hogy megakadályozza a kiugrást, a fegyverszünet kérését. (203. o.)

[8] Lenin Műv. 1. k. Szikra, 1951. 424. o.

[9] Lásd a Molnár Erik által elindított és különböző folyóiratok hasábjain lezajlott vitát.

[10] Pierre Vilar előadásából. La Nouvelle Critique, 1961. júl.—aug. 66. o.

ságnak csak bizonyos oldalait, a párt történetének csak árnyoldalait emeli ki, illetve úgy ragadja ki tényleges összefüggéseikből, hogy a szocializmus érdekei *ellen* fordíthassák őket. A helyesen értelmezett pártosság elveti ezt a fajta „objektivizmust", de elveti a szubjektivizmust, a valóság szépítését is. Azon az elvi alapon áll, hogy a munkásosztály, a szocializmus érdekei megkövetelik a teljes igazság tudományos feltárását, a történelem pozitív és negatív oldalainak elemzését, mindannak tanulmányozását, ami szükségszerűen a szocializmus győzelme felé vitte a dolgokat, de azoknak a tényeknek is, amelyek akadályozták, nehezítették fejlődésünket: a fejlődés általános vonásain túl a magyar társadalom fejlődésének pozitív és negatív sajátosságait, beleértve a forradalmi átalakulást vezető párt hibáit és gyengeségeit is. A pártosság valóban azt jelenti, hogy „az események minden megítélésénél közvetlenül és nyíltan egy bizonyos társadalmi csoport álláspontjára helyezkedünk", a munkásosztály álláspontjára. Ebből a szempontból, a szocialista forradalom, a társadalom szükségszerű fejlődésének szempontjából, a történelmi valóság objektíve adott általános irányába cselekedve vizsgáljuk történelmi valóságunk fejlődését. A marxista társadalomtudományban a társadalmi haladás vizsgálja éberen, „bírálja" önmagát. Ezért a mi objektivitásunk és kritikánk a legélesebben szembenáll a társadalmi haladás ellenségeinek „objektivizmusával" és kritikájával. Ellenségeink „objektivitása" részigazságok megragadásával a valóság eltorzítását célozza, a mi objektivitásunk az előrehaladó valóság sodrában fut, és ezt a maga teljességében igyekszik megragadni.

A helyesen értelmezett pártosság kötelez bennünket arra, hogy minél teljesebben, minél objektívebben tárjuk fel történelmi fejlődésünk alapvető irányát, általános vonását, és egyúttal azokat a sajátos feltételeket, amelyek meghatározzák történelmünk sajátos vonásait. Az objektivista szemlélet, amely a tudományosságot szembeállítja a pártossággal, nem tekinti a társadalomtudomány feladatának a ma szolgálatát, mai történelmünk korábban kialakult feltételeinek kutatását. A szubjektivista, dogmatikus szemlélet, amely a pártosságot állítja szembe a tudományos objektivitással, és a pártosság nevében szükségesnek tartja a múlt szépítését, szintén, más előjellel, arra a következtetésre jut, hogy a társadalomtudománynak nem lehet feladata a mai fejlődés történelmileg kialakult feltételeinek tárgyilagos kutatása.[11]

A pártosság szubjektivista felfogása bénítólag hat a társadalomtudományra azzal is, hogy lényegéből kifolyólag, a tudomány szerepét a fennálló igazolására és magyarázására igyekszik korlátozni. Azt a követelményt, hogy tudományunk figyelmét teljes mértékben a ma szükségleteire kell irányítani egyesek ma is hajlamosak szűken értelmezni. A társadalomtudomány feladatát hallgatólagosan a párt politikájának igazolására, a tömegek ideológiai nevelésére korlátozzák, nem várják el tőle ténylegesen a párt politikájának tudományos megalapozását. Ma is találkozunk olyan állásfoglalásokkal, amelyek — szöges ellentétben a pártnak az alapvető dokumentumaiban kifejtett irány-

[11] A pártosság marxista—leninista felfogását fejtik ki helyesen, a revizionizmussal és a dogmatizmussal szemben, a filozófiai front helyzetéről és feladatairól 1960-ban összeállított tézisek. „Marx és Lenin alapgondolata a dialektikus és történelmi materializmus pártos és tudományos jellegének egysége. A kommunista pártálláspont elfogadása és vállalása, a kommunista párt, tehát a munkásosztály, az egész dolgozó nép ügyének tudatos szolgálata: ez az objektív igazság megragadásának feltétele a társadalmi-világnézeti küzdelemben; a szigorú tudományosság, az objektív igazság kutatása viszont a pártosság elsőrendű követelménye." (Társadalmi Szemle, 1960. 8—9. sz. 40. o.)

vonalával — egyoldalúan a társadalomtudomány ideológiai-nevelő funkcióját emelik ki, és elhanyagolják (a nevelő feladat alapját is képező) tudományos feltáró, előremutató feladatát. Ez a szemlélet nem is igényli a tudománytól, hogy új kérdéseket vessen fel, továbbra is bizonyos tilalomfákat szeretne fenntartani, meg kívánja örökíteni azt a bürokratikus álláspontot, hogy új kérdésekhez csak akkor szabad nyúlni, ha „illetékesek" ezekről már nyilatkoztak.

A valóságban a társadalomtudomány feladata nem lehet egyszerűen a magyarázata, kibontása, alátámasztása annak, amit már vezető pártszervek felvetettek. Ha komolyan vesszük tudományunk pártosságát, a szocializmus ügyének szolgálatát, akkor egyenesen a tudomány *kötelességévé* kell tennünk a valóságos közreműködést a párt politikájának tudományos kialakításában, új kérdések felvetését és tanulmányozását, azoknak a pozitív és negatív tapasztalatoknak a feltárását, amelyek jelen fejlődésünk szempontjából, de nemzetközileg is hasznosíthatók. Ezzel szolgáljuk ténylegesen a mát.

A magyarországi népi demokratikus forradalom egyik jellegzetes sajátossága: a forradalom késése

Felszabadulás utáni történetünket csak akkor érthetjük meg teljesen, ha az általános — a többi népi demokratikus országgal közös — vonásokon túl feltárjuk fejlődésünk sajátos elemeit, azokat a sajátos feltételeket, amelyek között kibontakozott nálunk a népi demokratikus forradalom. Történészeink egyre nagyobb nyomatékkal húzzák alá, hogy „a népi demokratikus korszak problémáival megfelelő módon csak úgy lehet foglalkozni, ha azokat szoros kapcsolatban vizsgálják a felszabadulás előtti viszonyokkal"[12]; növekvő gondot fordítanak azoknak a tényezőknek tanulmányozására, amelyek hazánkban is egy népi demokratikus típusú forradalmat érleltek meg, de azokra a feltételekre is, amelyek sajátosan késleltették nálunk a demokratikus fordulatot.

De a pártosságnak, a ma szükségleteinek helytelen értelmezése történészeink egy részét gátolja abban, hogy a népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságait mélyrehatóbban és objektívebben tanulmányozzák. Attól tartanak, hogy e vonásoknak és különösen a forradalom késésének, kezdeti gyengeségeinek és ez utóbbiak következményének tárgyilagos feltárása a negativizmus vádját vonhatja maga után.[13] Ez az aggály készteti őket arra, hogy fejlődésünk sajátosságait csak korlátozottan tanulmányozzák, eltúlozzák a tömegek háború alatti forradalmasodását, elmenjenek amellett a következményei szempontjából különösen jelentős sajátosság mellett, hogy a forradalmi helyzet nálunk csak a felszabadulás után vált teljessé, csak a felszabadulás után indult el a demokratikus tömegmozgalom. Ennek eredménye az, hogy akarva-nemakarva, az általános, közös tendenciákon is túl, olyan ellenállási mozgalmat, nemzeti frontot, partizánharcot igyekeznek hazai viszonylatban kimutatni, amilyet az európai országok többségéből ismerünk.

[12] Molnár E.: id. cikk, 56. o.

[13] Ebből a szempontból nem látszik szerencsésnek Kálmán Endre „A revizionizmus a történetírásban" c. cikke (Párttört. Közl., 1959. 3—4. sz.). Differenciálatlanul revizionizmusnak, „a párt múltja szemétdomra vetésének" (34. o.), „a dolgozók szerepe lebecsülésének" (37. o.), „burzsoá objektivizmusnak" (uo.) bélyegez *minden* olyan törekvést, amely az antifasiszta nemzeti ellenállás késésének okait és következményeit igyekszik mélyrehatóbban feltárni.

Népi demokratikus forradalmunk kialakulását általános sémába szorítani lehetetlenné tenné azonban későbbi történetünk konkrét feltételeinek megértését. „A marxista elméletnek bármely társadalmi kérdés vizsgálata alkalmával feltétlen követelménye az, hogy a kérdést *meghatározott* történelmi keretek közé helyezzük, majd pedig, ha egy bizonyos országról van szó. . ., számbavegyük azokat a konkrét sajátosságokat, amelyek ugyanazon történelmi korszakon belül ezt az országot más országoktól megkülönböztetik."[14] Leninnek ez a figyelmeztetése roppant fontos a párt gyakorlati tevékenységének, taktikája kialakításának szempontjából. Lenin nemegyszer hangsúlyozta, hogy a szocialista forradalom feladatainak sikeres megoldása szempontjából „a fő dolog" „kikutatni, tanulmányozni, megkeresni, eltalálni, felismerni minden egyes országban a nemzeti sajátosságot, a nemzeti szempontból specifikus mozzanatot, amely az *egységes* nemzetközi feladat *konkrét megoldásához*. . . vezet";[15] a „legfontosabb", hogy az egyes országok kommunistái megértsék helyzetüknek más országoktól „eltérő sajátosságait", tanulmányozzák a konkrét viszonyok különbözőségét, és aszerint alakítsák ki konkrét taktikájukat.[16] A dogmatikus szemléletet leküzdve, a kommunista pártok ma megkülönböztetett figyelmet fordítanak „a történelmileg kialakult nemzeti sajátosságok és hagyományok különbözőségére", mert ezek határozzák meg az általános, törvényszerű folyamat „saját feltételeit" és konkrét formáját.[17] Ennek a gyakorlat számára döntő feladatnak a teljesítését nehezíti meg történelmünk szépítése.

*

A magyarországi népi demokratikus forradalom — egyéb sajátosságok mellett — egy igen jellegzetes eltérő sajátosságot mutat más európai országokhoz képest: Magyarországon a demokratikus forradalom csak a felszabadulás *után* indult el; a forradalom objektív feltételei, a forradalmi helyzet is csak a felszabadulás nyomán alakultak ki.

A német fasizmus által megszállt vagy függő viszonyba hozott országok jelentős részében a háború éveiben forradalmi helyzet alakult ki, mely erős nemzeti antifasiszta ellenállási mozgalmakat, fegyveres partizánharcot eredményezett és fegyveres felkelésekbe torkollott. Ezekben az országokban az antiimperialista, antifasiszta, demokratikus forradalom még a megszállás alatt indult el, és igen jelentős mértékben hozzájárult felszabadulásukhoz.[18]

Ismeretes, hogy Jugoszláviában már 1941-ben megalakult a párt vezetésével a népi felszabadítási front, és megindult a fegyveres felkelés, a partizánháború, amelynek során a felszabadított területeken létrejöttek a hatalom új

[14] Lenin Műv. 20. köt. Szikra, 1955. 411. o.
[15] Lenin Vál. Műv. II. k., Szikra, 1949. 747. o.
[16] Lenin Műv. 32. köt. Szikra, 1953. 339. o.
[17] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth, 1962. 744. o. Mellesleg: nem tartom pontosnak a „nemzeti sajátosságok" kifejezést, mert azt a látszatot kelti, mintha elsősorban a „nemzeti jelleggel", „jellemmel" kapcsolatos sajátosságokról lenne szó. A valóságban itt a különböző országok sajátos gazdasági, politikai, ideológiai stb. viszonyairól van szó, amelyek történelmileg alakultak ki, az egész megelőző történelem produktumai, és amelyeken keresztül érvényesülnek az általános tendenciák, a társadalmi fejlődés törvényszerűségei.
[18] Természetesen minden fegyveres ellenállási mozgalom nem tekinthető forradalminak, és még kevésbé az antiimperialista, antifasiszta nemzeti-demokratikus forradalom alkotórészének, ill. megnyilvánulásának.

szervei, a népi felszabadító bizottságok, és megszilárdult a népi felszabadító hadsereg, amely 1944-ben, a szovjet hadseregre támaszkodva, felszabadította az egész országot. Albániában már 1942-ben létrejöttek az első partizáncsoportok, amelyekből kifejlődött a 70 000-es létszámú néphadsereg. Az albán nép nemzeti felszabadító, forradalmi háborúja 1944. végén az ország felszabadulásához vezetett, és megnyitotta az utat a népi demokratikus fejlődés számára. Bulgáriában, a Szovjetunió ellen indított fasiszta háború megkezdése és Bulgária elözönlése után fejlődött ki gyorsan az ellenállási mozgalom és a partizánharc, 1942-ben létrejött a kommunista párt vezetésével az ellenállás átfogó szerve, a hazafias front. A bolgár nép az 1944. szeptemberi felkeléssel megdöntötte a fasiszta diktatúrát, és a szovjet csapatok győzelmére támaszkodva felszabadította az egész országot. Csehszlovákiában igen korán kialakult a hitlerista megszállás ellen a cseh és a szlovák nép ellenállási mozgalma, amely 1944 augusztusában a szlovák nemzeti antifasiszta felkeléshez, Közép-Szlovákia jelentős részének felszabadításához vezetett. Jelentős szerepet játszott az ország felszabadításábana prágai felkelés és a csehszlovák hadtest is. Lengyelországban a fasiszta elnyomás ellen nagy nemzeti felszabadító mozgalom alakult ki, amely 1943-ban a varsói gettó felkeléséhez, majd az 1944. augusztusi varsói felkeléshez vezetett. Az antifasiszta harc vezetésére létrejött az országos nemzeti tanács, majd a nemzeti felszabadítási bizottság, részt vett az ország felszabadításában a Szovjetunió területén szervezett lengyel hadsereg is. Romániában 1944 tavaszán létrejött a fasiszta diktatúra ellen az egységes munkásfront, amely előkészítette és a szovjet hadsereg offenzívája által teremtett kedvező feltételek között végrehajtotta az augusztus 23-i fegyveres felkelést, és ezzel megnyitotta az utat a népi demokratikus forradalom győzelme számára.

Az antifasiszta, németellenes, demokratikus forradalom hasonlóképpen indult el a megszállás éveiben Görögországban (ahol az 1941-ben megalakult felszabadító hadsereg szabadította fel 1944 őszén az országot); Olaszországban (ahol a háború alatt létrejött a párt vezetésével a nemzeti felszabadítási bizottság, a néptömegek harca döntően hozzájárult a Mussolini-rendszer megbuktatásához, az ország északi részében partizánhadsereg alakult, amely általános népi felkelésre támaszkodva szabadította fel a még megszállt országrészt); Franciaországban (ahol szintén nagyméretű ellenállási és partizánmozgalom alakult ki, amely az ország jelentős területeit ellenőrzése alá vette, és az 1944 augusztusi párizsi felkeléssel is hozzájárult az ország felszabadításához).

Amint látjuk, az antiimperialista, antifasiszta, demokratikus forradalom közös sajátossága ezekben az országokban, hogy a forradalom — nemzeti méretű ellenállási mozgalom, partizánharc és fegyveres felkelések formájában — még a megszállás idején indult el, és lényeges vagy döntő részét képezte annak a folyamatnak, amely ez országok felszabadulását eredményezte. A népi-nemzeti forradalom ezekben az országokban kialakította a maga fegyveres erejét és politikai vezető szervét, létrehozta a népi hatalom új szerveit, a népi-nemzeti bizottságokat. Ezekben az országokban a megszállók kiűzése, a fasiszta diktatúra megdöntése a néptömegek tevékeny részvételével történt.

Ezzel szemben, egyes országokban — sajátos történelmi feltételek, az antifasiszta mozgalom gyengesége következtében — a demokratikus tömegmozgalom, a demokratikus forradalom csak a szovjet hadsereg győzelme nyomán kialakult új helyzetben, területük felszabadítása *után* bontakozott ki. Így például Finnországban csak a háború után, a Mannerheim-féle diktatúra

háborús veresége által teremtett helyzetben bontakozott ki egy demokratikus átalakulási folyamat, amely 1946-ban a Finn Népi Demokratikus Unió kormányát vitte hatalomra (más kérdés, hogy a folyamat félbeszakadt, és nem vezetett a népi demokratikus forradalom további kibontakozásához és győzelméhez). Németország keleti részében is csak a szovjet hadsereg győzelme után indult el, és bontakozott ki fokozatosan az antifasiszta demokratikus átalakulás. És minden konkrét történelmi sajátosságán túl, a magyarországi népi demokratikus forradalomra is ebben a vonatkozásban alapjában véve ugyanez áll.[19] Ez az eltérés, a folyamat elindulásában jelentkező igen jelentős különbség, tartósan kihat a folyamat egészére, sajátosan eltérő feltételeket teremt a népi demokratikus forradalom további fejlődése számára.

*

Vizsgáljuk meg közelebbről a magyarországi folyamatnak ezt a sajátosságát. Mit mondanak a vitathatatlan tények?

Magyarország a hitleri Németország utolsó csatlósa, utolsó európai szövetségese maradt, a pusztulásig kitartott a fasiszta háborúban. Szemben más, Németországgal szövetséges országokkal, Magyarországon a demokratikus erőknek még a háború utolsó fázisában sem sikerült kikényszeríteniök a szükséges fordulatot.

Magyarországon, a kommunisták minden erőfeszítése ellenére, megkésve jött létre a demokratikus, antifasiszta erők összefogása, és nem volt elég erős ahhoz, hogy egy nagyerejű ellenállási mozgalom, valóban széleskörű fegyveres ellenállási harc vezető központjává, alapjává és szervévé váljon. A fegyveres harc csak 1944 őszén, az ország felszabadításának megkezdése és a Szálasi-puccs után kezdett kibontakozni, „a fegyveres nemzeti ellenállás nem tudott kellő időben és jelentékenyebben kifejlődni".[20] Magyarországon, eltérően az európai országok nagy részétől, nem bontakozott ki fegyveres felkelés; még a szovjet csapatok által körülzárt fővárosban, ahol az ország ipari munkásságának több mint 60 százaléka koncentrálódott, sem sikerült semmiféle fegyveres felkelést szervezni. Ennek következtében, a „magyar nép igen kismértékben vett részt fegyveresen saját hazája felszabadításában."[21]

Még a háború utolsó szakaszában is, „a magyar nép *többségének* hangulatát... a *passzív várakozás* jellemezte".[22] A fasiszta államgépezet az előrenyomuló szovjet csapatok előtt felbomlott, mégsem vették sehol kézbe a helyi hatalmat ellenállási bizottságok. Megkezdődött a hadsereg felbomlása is, nagy

[19] Természetesen lényeges eltérések mutatkoznak az egyes csoportokon belül. Így pl. az országok első csoportjában Románia áll legközelebb a második típusú fejlődéshez. Azon országok között pedig, ahol a forradalom csak a felszabadulás utáni helyzetben indult el, Magyarországon volt a legérettebb a helyzet. Továbbá, lehet más csoportosítást is alkalmazni, így pl. kiemelni a csatlós országok csoportját, hiszen helyzetüknek ez a sajátossága szintén hatással volt későbbi fejlődésükre. Az általunk tárgyalt sajátosság azonban lényegesebbnek tűnik a forradalmi folyamat további fejlődése, a reakciós ideológiai hagyomány áttörése szempontjából.

[20] Nemes Dezső: Magyarország felszabadulása. Kossuth, 1960. 74. o.

[21] Uo. 130. o.

[22] Balázs Béla: A középrétegek szerepe társadalmunk fejlődésében. Kossuth, 1958. 167. o.

méretűvé vált a fegyverek eldobása, a szökés — de a fegyvereket még nem fordították a német és a magyar fasiszták ellen.

Ilyen körülmények között „a Vörös Hadseregre várt az a valóban nagy történelmi feladat, hogy a magyar népet megszabadítsa nemcsak a német elnyomás súlyos igájától, hanem a Horthy-rendszer bilincseitől is".[23] A népi demokratikus forradalom feltételei csak a felszabadulás után alakultak ki teljesen, „a *Vörös Hadsereg győzelme* teremtett *forradalmi helyzetet* hazánkban."[24] A magyar nép forradalmi erői csak a felszabadulás után indultak gyors fejlődésnek, a munkásosztály tömegei csak ekkor kezdtek bekapcsolódni a politikai életbe, csak az új helyzetben indult el a demokratikus tömegmozgalom, kezdődött meg a legálisan működő párt kezdeményezésére, a nemzeti bizottságok szervezése.

Így foglalhatnánk össze a legnyersebb tényeket.

A forradalom késése okainak és a forradalom egész további fejlődésére kiható következményeinek elemzéséhez feltétlenül tisztázni kell részletesebben: meddig jutott el a felszabadulás időpontjáig a forradalom érlelődése, milyen mértékben alakult ki forradalmi válság, forradalmi helyzet Magyarországon?

Annál is inkább, mert egyes szerzők — attól a helyes törekvéstől vezettetve, hogy minél teljesebben feltárják fejlődésünknek 1944 őszéig kialakult minden forradalmi elemét — eltúlozzák ezeket, azt szeretnék bizonyítani, hogy a forradalmi válság, a forradalom elindulásának minden objektív feltétele, de talán szubjektív feltétele is végeredményben kialakult a felszabadulás időpontjáig Magyarországon. Ilyen tendenciákat képvisel például „A fasizmus bukása Magyarországon" c. különben értékes munka.[25] A szerző fő feladatának tekinti annak bemutatását, „*hogy a fasizmus szétzúzásának, Magyarország felszabadulásának idejére létrejöttek a forradalmi változások előfeltételei*" (6. o.), szerinte „a magyar fasizmus bukásának és az ország felszabadulásának idejére a munkásosztály vezetésével egyesültek a magyar nép antifasiszta, demokratikus és forradalmi erői" (5. o.). Természetesen a feldolgozott konkrét tényanyag kényszerítőleg hat, olyan fogalmazásokat eredményez, miszerint a magyar fasiszta rendszer „mélyülő válsága 1944 októberére a szovjet hadsereg sikeres magyarországi hadműveletei következtében olyan fokot ért el, amely az objektív forradalmi helyzet *kezdetét* jelezte" (242. o. Kiemelés tőlem. S. J.). Szerzőnk mégis arra törekszik, a tények ellenére, hogy a háború utolsó szakaszára nézve, az objektív forradalmi helyzetet teljesen érettnek ábrázolja. Úgy fogalmaz, mintha a felszabadulás megkezdésének időpontjára elindult volna a forradalom országos értelemben, tehát a nagyobbrészt még megszállt Magyarország egészében. „Az 1944. október 15-ét követő Szálasi terror ideje — olvashatjuk a 243. oldalon — egyrészt a magyar fasizmus teljes szétverésének, másrészt pedig a forradalmi helyzet elmélyülésének, forradalomba való átnövésének, a népi demokratikus forradalom kezdetének időszaka." A szerző felfogását valójában az a hiba jellemzi, hogy túlbecsüli az 1943—44-es helyzet forradalmi jellegét, „megszépíti és eltúlozza különösen az 1944—45-ös helyzetet, nem vonja le a szükséges következtetéseket abból, hogy Magyarország Hitler-Németország

[23] Kállai Gyula: A magyar függetlenségi mozgalom. 1936—1945. Szikra, 1948. 278. o.
[24] Nemes D.: i. m. 235. o.
[25] Korom M: i. m.

utolsó csatlósa volt, hogy a 'felül lévők' 1944-es válságát *döntően* nemzetközi tényezők és nem belső antifasiszta és forradalmi erők okozták"[26].

A szépítő tendencia képviselői elutasítják, hamisnak minősítik azt a megállapítást, hogy a magyar uralkodó osztályok akkor roppantak össze, a fasizmus háborús veresége következtében, amikor sem a munkásosztály, sem a többi dolgozó osztály tömegei még nem vállalták a forradalmi harcot, hogy a Horthy fasizmus leverésében a magyar dolgozó tömegek csak igen kis mértékben vettek részt, hogy nálunk a nagytőke és a nagybirtok hatalma a felszabadulás következtében semmisült meg. Azzal érvelnek, hogy ezek a megállapítások a párt és a néptömegek történelmi szerepének lebecsülését jelentik; hogy a felszabadulás után gyorsan elinduló demokratikus, forradalmi tömegmozgalom bizonyítja, hogy a felszabadulás előtt már teljesen létrejött a forradalmi helyzet, s hogy a forradalmi folyamat indulásának feltételei nagyjából már együtt voltak. Aggályként felvetik, hogy „ha... nem szögezzük le, hogy 1944 őszén Magyarországon forradalmi helyzet volt, akkor akaratlanul is azt az imperialisták által hirdetett nézetet fogadjuk el, hogy a Szovjetunió importálta Magyarországra a forradalmat..."[27]

Ezek az érvek azonban, megítélésem szerint, téves elméleti-politikai követelményekre épülnek, és éppen a tényeket ugorják át. Valóban a néptömegek tevékenysége képezi a történelem alapját, és forradalmi korszakokban a dolgozó osztályok történelemformáló szerepe közvetlen előtérbe lép — ez az általános szükségszerűség azonban nem érvényesül változatlan erővel és közvetlenséggel a történelem konkrét menetének minden szakaszában; a 44-es helyzet tényei éppenséggel egy olyan időszakra utalnak, amelyben már érlelődtek a forradalmi fordulat feltételei és erői, de különböző konkrét történelmi okok miatt a tömegek túlnyomó többsége még nem lépett az aktív, forradalmi történelemalkotás útjára. Ez a tény nincs ellentétben azzal, hogy a felszabadulással teremtett új helyzetben már rövid idő alatt megindulhatott a tömegek demokratikus mozgalma: a felszabadult területeken az új feltételek között a passzivitás aktivitássá válhatott, az érlelődő forradalmi erők szabadon és gyorsan szerveződhettek, a kispolgári- és a kispolgári gondolkodású tömegek most az új erő felé orientálódtak. Az a tény, hogy a forradalmi helyzet még nem érett meg a felszabadulás előtt, nem mond ellent annak, hogy a felszabadulás után elinduló népi demokratikus átalakulást a kedvező új feltételek között a belső forradalmi és demokratikus erők valósították és csakis ezek valósíthatták meg. Furcsa dolog a tényeket a „forradalom exportja" vádjának veszélye miatt megtagadni. Az igazságtól nem kell tartanunk. A forradalom sajátos késése más országokban is jelentkezett, sőt ezekben az országokban a helyzet még kevésbé volt érett a fasizmus összeomlása előtt, mint nálunk. Ez nem volt akadálya annak, hogy az új, kedvező feltételek között ne induljon meg a széles tömegek forradalmasodása, a demokratikus fordulat végrehajtása, Kelet-Németországban lassabban, nálunk gyorsabban.

Ha helyesen kívánjuk szolgálni pártunkat és népünket, a tényekkel szembe kell néznünk, energiánkat nem a tények szépítésére vagy megkerülésére, hanem feltárására és a szükséges következtetések levonására kell összpontosítanunk. Miközben kiemeljük felszabadulás előtti történetünk minden előre-

[26] A Történelmi Munkaközösség vitája Balázs Béla munkájáról. Lackó Miklós hozzászólása. Századok, 1958. 5—6. sz. 780. o.

[27] Uo. Mérei Gyula hozzászólása. 773—774. o.

mutató, forradalmi elemét, nem takargathatjuk a forradalom érlelődésének késését, a fegyveres ellenállás gyengeségét. „... ha nem mondanánk meg népünknek ezt az igazságot — állapítja meg Nemes Dezső — nem tennénk vele jó szolgálatot. Okulni csak az igazságból lehet."[28]

A forradalmi helyzet feltételei és ismérvei

Az 1944-ben érlelődő forradalmi helyzettel foglalkozó munkákban bizonyos fokú bizonytalanság érezhető a forradalmi helyzet feltételeivel, ismérveivel és kifejlődésével, a forradalom szubjektív tényezőjével kapcsolatos lenini megállapítások felhasználásában.

Úgy tűnik, hogy egyes esetekben nehézséget okoz a forradalmi helyzet, valamint a forradalom elindulása objektív és szubjektív elemeinek, feltételeinek az összefüggése, dialektikus kapcsolatuk megértése. Ez a nehézség a szocialista forradalom kérdéseivel foglalkozó filozófusok körében úgy jelentkezik mint az objektív és a szubjektív, az alap és a felépítmény, a lét és a tudat kategóriáinak kölcsönös összefüggésével kapcsolatos tisztázatlan probléma. Általános elméleti-módszertani szempontból igen fontos annak megértése, hogy a társadalmi folyamat objektív és szubjektív elemei csupán egymáshoz viszonyítva azok, hogy ami egy bizonyos összefüggésben objektív, az más összefüggésben szubjektív tényezőként jelentkezik, és viszont. Az adott problémát illetően: a forradalmi helyzet, a forradalmi válság — amely *objektív* feltétele, kiindulópontja a forradalomnak, amennyiben egy meghatározott, ehhez képest szubjektív tényező is („a forradalmi osztály forradalmi tömegakcióra képes" legyen) kibontakozik — maga is meghatározott objektív feltételek hatására alakul ki, és ez utóbbiakhoz képest *szubjektív* folyamatként jelentkezik (az alullévők forradalmasodása, a „felsők" ingadozása, kormányzati válsága). Vannak olyan elképzelések, amelyek szerint objektívnek kell tekinteni mindazt, ami a forradalmi osztályon kívül, szubjektívnak, ami benne megy végbe; mások a szubjektívet a tudatival, az objektívet a nem-tudatival azonosítják. Ezek a meggondolások a problémát összekuszálják, mert nem tudnak számot adni a tárgyalt összefüggések dialektikus jellegéről. Hiszen az osztályon *belül*, az osztály tudatában, állapotában beállt változások, pl. a tömegek elégedetlenségének növekedése, amely a forradalmi válságot kiváltó feltételek viszonylatában *szubjektív* elemként jelentkezik, maga is *objektív* tényezőjévé válik a forradalom elindulásának. A kialakult *objektív* helyzet, amely kiindulópontul szolgál a további társadalmi mozgásnak, óhatatlanul *tudati* elemeket is tartalmaz. Hasonlóan el kell vetni azt az elméleti elgondolást is, mely szerint az objektív és a szubjektív kategóriái valahogy egybeesnének az alap és a felépítmény kategóriáival: a forradalmi helyzet korántsem merül ki a gazdasági alapban végbemenő változásokban, az objektív forradalmi helyzet tulajdonképpen a gazdasági tényezők mellett sok egyéb tényező hatására közvetlenül a politikai és ideológiai szférában jelentkező válság.[29]

A forradalmi helyzettel foglalkozó munkáknál a nehézséget néha az okozza, hogy a lenini útmutatásokat merev sémaként próbálják kezelni. A második

[28] Nemes D.: i. m. 130. o.

[29] A kérdést érdekesen exponálja J. Houška „A szocialista forradalom demokratikus megközelítésének jellege és jelentősége a jelenkorban" c. tanulmánya. (Základní teoretické otázky výstavby socialismu a komunismu ve světle výsledků společenských věd. Nakl. ČAV. Prága, 1962. 27—32. o.)

világháború alatti magyarországi fejlődést egyes szerzők mindenáron „klaszszikus módon" kívánják ábrázolni, a „felsők" válságában ki akarják mutatni az „alul levők" forradalmi aktivitásának nagy hatását, nem tudnak belenyugodni abba, hogy nálunk a sajátos feltételek sajátos eltolódást eredményeztek a „felsők" és az „alsók" válságának kifejlődésében. Emellett az uralkodó osztályok válságában feltétlenül belső ellentéteik végső kiéleződését szeretnék kimutatni, holott a hinta-politika az uralkodó osztály túlnyomó részének volt a politikája, és ezzel csak egy kisebbség, a német imperializmushoz kötött réteg és még inkább a német fasizmushoz kötött szélsőséges fasiszta csoportok álltak szemben.

A lenini elemzés merev kezelése mutatkozik meg abban is, hogy a forradalmi válságot nem egyszer túlságosan statikusan, nem folyamatként ábrázolják, amely elmélyülhet és átmehet forradalomba, de félbe is szakadhat és meg is rekedhet, ha a körülmények kedvezőtlenül alakulnak.

Persze ezek a nehézségek, merevségek szervesen összefüggnek a kifogásolt szépítő tendenciákkal. Ahhoz, hogy a magyarországi forradalmi helyzet problémáját helyesen közelítsük meg, szükségesnek látszik röviden kitérni Lenin útmutatásaira.

Lenin különböző oldalakról közelítette meg a forradalom feltételeinek kérdését. A forradalom győzelemre viteléért vívott harcában küzdenie kellett mind az opportunisták rágalmai, mind a „baloldali" kommunisták kalandorkodásai ellen, meg kellett világítania, hogy a forradalmat nem lehet tetszés szerint „kirobbantani", a forradalom érlelődésének, forradalmi válság kialakulásának és forradalomba való átmenetének megvannak a maga objektív törvényszerűségei.

Közismert dolgokat kell megismételnünk, hogy bizonyos vonatkozásokat közelebbről megvilágíthassunk. „... forradalom nem lehetséges forradalmi helyzet nélkül..." — állapítja meg mindenekelőtt Lenin.[30] *De milyen tényezők hatására alakulhat ki forradalmi helyzet? Milyen objektív tényezők* válthatnak ki forradalmi válságot? Rendszerint különböző tényezők együttes hatásáról és kölcsönhatásáról van szó. Ilyenek a gazdasági válságok, amelyek a kapitalizmus összes ellentmondásainak, társadalmi és politikai ellentéteinek kiéleződéséhez vezetnek, és következményeikkel, a politikai reakció fokozódásával, a gazdaság militarizálásával, esetleg háború kirobbantásával az osztályellentétek további kiéleződését eredményezhetik. Nagy forradalmasító hatásuk van általában a háborúknak, a háború okozta pusztításoknak, éhínségnek, nyomornak, a háborús vereség által teremtett dezorganizációnak. Az első világháború, állapította meg Lenin (és ez még inkább érvényes a második világháborúra) „... egyfelől óriási arányokban meg tudta gyorsítani a világtörténelem folyását, másfelől pedig példátlan erejű gazdasági, politikai, nemzeti és s nemzetközi világválságokat tudott előidézni".[31] Forradalmi válság azonban, különösen a kapitalizmus általános válságának elmélyülése korszakában, nem feltétlenül gazdasági depresszió következtében alakulhat ki és háborúkhoz sem kötött feltétlenül. Már a háborúnak csak a fenyegető veszélye is, az a veszély például, hogy külföldi csapatok szállják meg az országot, vagy hogy az adott országot háborús kalandba sodorják, az atomkatasztrófa veszélye, de más belső és nemzetközi politikai folyamatok is, — az imperializmus által

[30] Lenin Műv. 21. k. Szikra, 1951. 208. o.
[31] Lenin Műv. 23. k. Szikra, 1951. 325. o.

konzervált és kitermelt ellentmondások sokaságából bármelyik — forradalmi helyzet kialakulását eredményezhetik, megfelelő feltételek között a forradalmi folyamatot elindíthatják, elvezethetnek a mélyebben fekvő ellentmondások feltárásán keresztül, hosszabb-rövidebb úton, a szocialista forradalom teljes kibontakozásához. A fasizmus felülkerekedésének vagy újjáéledésének veszélye, egy reakciós puccs, a féktelen politikai reakció és más tényezők is forradalmi helyzetet válthatnak ki.[32]

Hozzá kell tennünk — és ez a mi magyarországi viszonyainkat tekintve igen fontos —, hogy a konkrét történelmi folyamatban a forradalmasító tényezők rendszerint ellentétes hatású tényezőkkel fonódnak össze, amelyek adott esetben túlsúlyba juthatnak, és megakadályozhatják a forradalmi válság kibontakozását, más esetben nagy mértékben lassíthatják, fékezhetik, elnyújthatják.

Az *objektív* feltételek között, amelyek adott időszakban meghatározzák a társadalom különböző osztályainak, rétegeinek mozgását, szerepet játszanak olyan régebbi feltételek is, amelyek már „*belsővé*" (és ilyen értelemben, a külső társadalmi-környezeti feltételekhez képest szubjektívvé) váltak, kialakították az adott osztályok arculatát, magatartását, pszichikai vonásait és gondolkodásmódját, meghatározott tudatát és sajátos reflexeit. Ezek a belsővé vált feltételek fontos szerepet játszanak a forradalmi helyzethez vezető feltételek között, felerősíthetik a külső, objektív feltételek hatását, vagy éppenséggel gyengíthetik. Természetes — írja Lenin az 1917-es februári forradalmat értékelve —, hogy a háború következtében kialakuló forradalmi válság a cári Oroszországban tört ki a leghamarabb: egyrészt a háborús vereségek következtében Oroszországban alakult ki a legszörnyűbb dezorganizáció, amely az egész rendszert megrendítette, másrészt (ezt akarom itt kiemelni) Oroszországban volt a proletariátus a legforradalmibb — „... nem különleges jó tulajdonságai, hanem az 'ötös év' eleven hagyományai következtében..."[33] Ezzel szemben a második világháború végén Magyarországon, a fékező objektív feltételek mellett (amelyekről még szó lesz), fékezőleg hatott a dolgozó nép tömegeinek az az eszmei-politikai arculata, amelyet a politikai reakció hosszú időszaka és közvetlenül a Horthy-rendszer két és fél évtizede alakított ki. Roppant fontos figyelembe venni a determinációs folyamatnak ezt a sajátosságát a forradalmi helyzethez vezető körülmények tanulmányozásánál.[34]

Melyek a forradalmi válság, a forradalmi helyzet főbb ismérvei, elemei, amelyek a fent említett tényezők együttes hatására alakulnak ki? Lenin a forradalmi helyzet főbb ismérveiről szólva, bizonyos fenntartásokkal él: az általa kiemelt elemek „általában", „rendszerint" jellemzik a forradalmi válságot,[35] de a forradalmi válság, a roppant változatos belső és külső konkrét és a válsá-

[32] Vö. A marxizmus—leninizmus alapjai. Kossuth, 1960. 592—597. o.

[33] Lenin Műv. 23. k. Idézett kiad. 327. o.

[34] A determinációnak ezt a dialektikus jellegét fogalmazza meg általánosított formában Sz. L. Rubinstein a „Lét és tudat" (Kossuth, 1962.) c. művében: ... a dialektikus materialista módon felfogott determinizmus — írja — minden hatást kölcsönhatásnak tekint. Bármely külső hatás effektusa nemcsak a hatást gyakorló testtől, hanem a hatásnak alávetett testtől is függ... Minden külső hatás azon test vagy jelenség belső tulajdonságain mint prizmán keresztül tükröződik, amelyet a hatás ér." Ugyanakkor az egyes jelenségek belső tulajdonságai a történelmük során felhalmozódott külső hatások eredményeként alakulnak ki: „... a külső hatások megszabják a jelenségek belső természetét, s mintegy lerakódnak, konzerválódnak benne." (14—15. o.)

[35] Vö. Lenin Műv. 21. k. Idézett kiad. 208. o.

gos időszakokban gyorsan változó történelmi feltételek következtében igen sok, az általánostól eltérő sajátosságot mutathat. Ez a körülmény arra kötelez, hogy Lenin útmutatásait semmiképpen se kezeljük dogmaként, vegyük figyelembe az átlagos mellett a konkrét helyzetek sajátosságait.

Milyen fontosabb, általánosabb ismérveket emel ki Lenin az orosz és az európai forradalmak tapasztalata alapján? A forradalom alaptörvénye — írja —, hogy „a forradalomhoz nem elegendő az, hogy a kizsákmányolt és elnyomott tömegek belássák, hogy a régi módon lehetetlen tovább élniök, és változást követeljenek; a forradalomhoz az is kell, hogy a kizsákmányolók ne tudjanak élni és kormányozni a régi módon. Csak akkor ha az *'alul levők' nem akarják* a régit és a *'felsők' nem tudnak tovább élni a régi módon*, csak akkor győzhet a forradalom".[36] Erre a megállapításra Lenin sokszor visszatér.

Ami a „felsők" válságát illeti, Lenin kiemeli, hogy a forradalmi válság egyik döntő ismérve: „Az uralkodó osztályok számára lehetetlenné vált uralmuk változatlan formában való fenntartása; a 'felső rétegek' valamilyen válsággal küzdenek; az uralkodó osztályok politikája válságba jutott, s ennek következtében rés támad, amelyen áttör az elnyomott osztályok elégedetlensége és forrongása."[37] A forradalomhoz az kell, „hogy a kormányzó osztályok olyan kormányzati válságot éljenek át, amely a legelmaradottabb tömegeket is bevonja a politikába... a kormányt meggyengíti, és lehetővé teszi, hogy a forradalmárok gyorsan megdöntsék".[38]

Ami az „alsó rétegeket" illeti: a forradalmi helyzet ismérve „rendszerint", hogy „az elnyomott osztályok nyomora és szenvedése a szokottnál nagyobb", hogy „a tömegek aktivitása az említett okokból jelentékenyen fokozódik... a válságos helyzet és *maguk a 'felső rétegek' is* önálló történelmi fellépésre készteti őket."[39] A forradalmi helyzet kialakulásának folyamatát jelezte az első világháború alatt 1915-től kezdve minden országban „a régi, elkorhadt szocialista pártok szakadásának folyamata, a proletariátus *tömegeinek eltávolodása* a szociálsoviniszta vezérektől balfelé, a forradalmi eszmék és hangulatok, a forradalmi vezérek felé."[40] „Minden igazi forradalom jele: az eddigelé apatikus dolgozó és elnyomott tömeg politikai harcra képes képviselőinek gyors megtízszereződése, vagy akár megszázszorozódása."[41]

Összefoglalóan, mondja Lenin, „a forradalom nem lehetséges általános nemzeti (a kizsákmányoltakat és kizsákmányolókat egyaránt érintő) válság nélkül."[42] „Ezek nélkül az objektív változások nélkül, amelyek nemcsak egyes csoportok és pártok, hanem egyes osztályok akaratától sem függenek, forradalom — rendszerint — lehetetlen. Ezeknek az objektív változásoknak összességét nevezzük forradalmi helyzetnek."[43]

Az így kialakuló forradalmi helyzet természetesen az érettség különböző fokain megy át. A forradalom teljesen megérettnek tekinthető — írja Lenin — ha: „1. a velünk szemben álló ellenséges osztályerők már mind eléggé tanácstalanok, eléggé hajbakaptak egymással, eléggé legyengítették egymást az ere-

[36] Lenin Műv. 21. k. Idézett kiad. 208. o.
[37] Lenin Vál. Műv. II. k. Idézett kiad. 740. o.
[38] Lenin Vál. Műv. II. k. Idézett kiad. 740. o.
[39] Lenin Műv. 21. k. Idézett kiad. 208. o.
[40] Lenin Vál. Műv. II. k. Idézett kiad. 473. o.
[41] Uo. 740. o.
[42] Uo.
[43] Lenin Műv. 21. k. Idézett kiad. 208. o.

jüket meghaladó harcokban... 2. valamennyi ingadozó, tétovázó, állhatatlan közbeeső elem, azaz a kisburzsoázia — nem a burzsoáziáról van szó —, a kispolgári demokrácia eléggé leleplezte magát a nép előtt és gyakorlati csődjével eléggé szégyent vallott... 3. a proletariátus soraiban megkezdődött, és egyre hatalmasabbá vált a burzsoázia elleni legerélyesebb, haláltmegvetően bátor forradalmi akciók támogatásának kedvező tömeghangulat."[44]

Meg kell jegyezni, hogy a forradalmi helyzet és a forradalom között nincs feltétlenül éles határ. A forradalmi helyzet a forradalom kezdetének, növekedésének időszaka. „A forradalmakat mindig megelőzi az erjedés, a válságok, a mozgalmak, a forrongások, a *kezdődő* forradalom folyamata..."[45] A tömegek forradalmi aktivitásának gyors növekedése átnő forradalmi akcióba, a forradalmi válság elmélyül, és átnő forradalomba.

Ahhoz, hogy a forradalmi helyzet átmenjen forradalomba, az említett „objektív változásokhoz", az összes osztályokat érintő válsághoz *még egy szubjektív tényezőnek is közre kell működnie*, hangsúlyozza Lenin. Nem minden forradalmi helyzet nő át forradalomba. A kibontakozó forradalmi válság, a kezdődő forradalom megakadhat, „... ez a kezdet *nem mindig* bontakozik ki teljesen (például ha gyenge a forradalmi osztály)".[46] „... csak olyan helyzet vezet forradalomra, amikor a fentebb felsorolt objektív változásokhoz még egy szubjektív tényező is hozzájárul, vagyis amikor a forradalmi osztály forradalmi tömegakciókra képes, s e tömegakciók elég *erősek*, hogy a régi kormányhatalmat széttörtjék (vagy megtörjék)..."[47] A forradalmi helyzet akkor fejlődik át forradalomba, ha tovább növekedik a forradalmi hangulat, és ha az élenjáró osztály, a proletariátus forradalmi akciókra tér át.[48]

A forradalmi válságnak forradalomba való átnövésében, a tömegek forradalmasodásának elmélyülésében és céltudatossá válásában roppant nagy szerepe van a forradalom szükségszerűségét és törvényeit felismerő forradalmi pártnak. „... a forradalomhoz... — írja Lenin — azt kell elérnünk, hogy a munkások többsége (vagy mindenesetre a tudatos, gondolkodó, politikailag aktív munkások többsége) teljesen megértse a forradalom szükségességét, és kész legyen érte akár a halálba menni."[49] A forradalmi szocialistáknak ez a legfontosabb kötelességük: „a tömegek előtt fel kell tárniok a forradalmi helyzet meglétét, meg kell világítaniok a forradalmi helyzet kiterjedését és mélységét, fel kell ébreszteniök a proletariátus forradalmi öntudatát és forradalmi elszántságát, segíteniök kell a proletariátusnak abban, hogy forradalmi akciókra térjen át, és e munka érdekében a forradalmi helyzetnek megfelelő szervezeteket kell teremteniök".[50] A forradalmároknak buzdítani, felrázni kell a népet, kihasználni a válságot a kapitalizmus összeomlásának meggyorsítása érdekében.[51] „Segíteni, fejleszteni, szélesíteni, fokozni kell a forradalmi tömegakciókat és a forradalmi mozgalmat."[52]

A proletariátus forradalmi tömegakciói kifejlődésének folyamatában a fegyveres felkelés a kibontakozó forradalom egyik legfejlettebb fázisát jelent-

[44] Lenin Műv. 31. k. Szikra, 1951. 85—86. o.
[45] Lenin Műv. 21. k. Idézett kiad. 461. o.
[46] Uo. 461. o.
[47] Uo. 208—209. o.
[48] Uo. 211. o.
[49] Lenin Vál. Műv. II. k. Idézett kiad. 740. o.
[50] Lenin Műv. 21. k. Idézett kiad. 211. o.
[51] Uo.
[52] Uo. 462. o.

heti. A felkelés feltételei is rávilágítanak a forradalomnak Lenin által említett fontosabb objektív és szubjektív feltételeire. A felkelésnek, mondja Lenin, az élenjáró osztályra, a nép forradalmi lendületére kell támaszkodnia, az érlelődő forradalom történetében beállt olyan fordulópontra, „mikor a nép élenjáró sorainak aktivitása a legnagyobb, mikor az *ingadozás* az ellenség soraiban és *a forradalom gyenge, felemás, határozatlan barátainak soraiban* a legerősebb".[53] A felkelés győzelméhez szükséges objektív feltételek között említi Lenin, hogy a forradalom élenjáró osztálya többségének támogatnia kell a forradalmat, az kell, hogy legöntudatosabb része hajlandó legyen verekedni, meghalni a forradalomért, hogy a forradalmi fellendülés az egész népre kiterjedjen, hogy az ingadozás az ellenség soraiban és a felemás kispolgárság között rendkívüli módon elmélyüljön, általános politikai méreteket öltsön.[54] Ezekre az objektív feltételekre kell a forradalmi pártnak mint szubjektív erőnek támaszkodnia. A siker feltétele, hogy a forradalmi párt helyesen vegye figyelembe az összes feltételeket, és helyesen válassza ki a döntő pillanatot.[55]

Ennyiben lehetne összefoglalni Leninnek a forradalmi válságot kiváltó körülményekről, a forradalmi válságról, és ennek ismérveiről, a forradalmi helyzetből a forradalomba való átmenet feltételeiről szóló általánosító megállapításait. Ezeket természetesen nem szabad dogmatizálni. Lenin maga is fenntartásokkal élt, jól tudta, hogy a történelem sokkal gazdagabb a legjobb általánosításoknál is. De útmutatásai rendkívül fontosak, ráirányítják figyelmünket a forradalmi válság alapvető tényeinek gondos tanulmányozására.

A forradalmi válság érlelődése Magyarországon és ennek sajátos korlátai

Kétségtelen, hogy a második világháború utolsó szakaszában forradalmi helyzet volt kialakulóban Magyarországon. *A forradalmi válság érlelődését elindító objektív tényezők* hasonlóak voltak a többi csatlós országéihoz. Ezek: 1. A fasiszta háborúban való részvétel következményei, a háborús veszteségek, a fasiszta koalíciót ért első vereségek (moszkvai csata 1941 telén), a sztálingrádi fordulat (1942 tele), a Hitler-ellenes szövetség megszilárdulása, a szovjet hadsereg ellencsapásai és győzelmes előrenyomulása, a fasiszta koalíció szétbomlása 1943—44-ben, az ellenállási mozgalom általános fellángolása a megszállt európai országok többségében. 2. A német imperializmus gazdasági és politikai nyomásának fokozódása, a magyar uralkodó körök és a német imperializmus közötti ellentétek elmélyülése, az ország megszállása, és az utolsó szakaszban a nyilas bábkormány felállítása, az ország nyílt kifosztása.

Ezek a tényezők indították el a második világháború utolsó szakaszában kialakult konkrét helyzetben a forradalmi válság folyamatát Magyarországon. A magyar tőkés-földesúri rend válsága nem a gazdasági rendszer belső ellentmondásai (a munka és a tőke ellentmondása, feudális maradványok a gazdasági és társadalmi viszonyokban) közvetlen elmélyülése, hanem a külső ellentmondások kiéleződése oldaláról indult el. A közvetlen kiváltó okoknak megfelelően a válság előterében a háborúból való kilépés, valamint a fasiszta Németországgal való szakítás, a német függőség megszüntetése, a megszállók kiűzésének

[53] Lenin Vál. Műv. II. k. Idézett kiad. 130. o.
[54] Uo. 131. o.
[55] Uo. 749. o.

kérdése állt. A rendszer mélyebben fekvő gazdasági-társadalmi ellentmondásainak forradalmi elmélyülése az adott konkrét történelmi helyzetben ezen ellentmondások közvetítésével indult el. A folyamatnak a maga kifejlődése során szükségképpen egymás után felszínre kellett hoznia az ellentmondások egymáshoz kapcsolódó egyre mélyebb rétegeit, el kellett hogy vezessen mind radikálisabb feladatok napirendre kerüléséhez. A második világháború idején kialakult helyzetben Magyarországon, ez az út bizonyult azon „konkrét útnak", „az események ama különös fordulatának", „amely a tömegeket az igazi, döntő, végső nagy forradalmi harc *felé vezeti*. . ."[56]

Az említett tényezők hatására kialakuló válságot a következő tények jelzik :[57]

A hadihelyzet hatására már 1942-ben megkezdődik *az uralkodó osztályok* átorientálódása, a második vonal kiépítése, a „hinta-politika" korszaka. Az uralkodó osztályok kezdődő válsága a sztálingrádi fordulattal, majd a magyar hadsereg voronyezsi katasztrófájával, a szovjet haderő általános ellenoffenzívájával és Olaszország kiugrásával mélyült el. 1943 tavaszától fokozódtak az angolszász hatalmakra támaszkodó kiugrás előkészítésére irányuló tapogatódzások, erősödött a magyar kormány ellenállása a németek katonai követeléseivel szemben, és ennek hatására kiéleződtek a magyar uralkodó körök ellentétei a német imperializmussal, de az uralkodó osztályok angolbarát orientációja és a szélső fasiszta csoportok között is. A hadihelyzet további alakulása, az angolszászok lassú előnyomulása Olaszországban, a szovjet csapatok gyors közeledése 1944 tavaszán bizonytalanná tette a Horthy-rendszer politikai helyzetét. A német megszállás fenyegető veszélye megkövetelte volna a belső demokratikus erőkre és a Kárpátokhoz közeledő szovjet hadseregre való támaszkodást, erre azonban a magyar reakció nem tudta elszánni magát. Horthyék engedtek a német nyomásnak, a Kállay-kormány helyébe egy, a németek számára teljesen megbízható kormányt neveztek ki. Ezzel kibontakozott a magyar uralkodó körök politikai válsága. A szovjet hadsereg 1944 nyári offenzívájának körülményei között Horthyék kísérletet tettek mozgási szabadságuk visszaszerzésére, és újult erővel hozzáláttak a kiugrás előkészítéséhez. De a magyar uralkodó körök bornirt szovjetellenessége lehetetlenné tette számukra az utolsó lehetőségek kihasználását is. Válságuk mélyülése

[56] Lenin Műv. 31. k. Idézett kiad. 89. o. Nézetem szerint a kérdés ilyen megközelítése segítséget adhat a forradalom jellegének kritériumaival kapcsolatos vitás kérdések megoldásához. Ismeretes, hogy a forradalom jellegét a forradalom gazdasági és politikai előfeltételeiből, feladataiból, célkitűzéseiből, hajtóerőiből, eredményeiből, az általa eredményezett hatalom jellegéből stb. szokták magyarázni. Véleményem szerint a forradalmat érlelő gazdasági—társadalmi—politikai feltételekből és az ezekből következő objektíve jelentkező feladatokból kell kiindulni, figyelembe véve, hogy 1. a forradalom jellege rendszerint változik kifejlődése közben (a Magyarországon a háború utolsó szakaszában érlelődő forradalom háborúellenes, antifasiszta és antiimperialista, nemzeti demokratikus forradalomnak készült; a következő fázisban, a felszabadulás után, előtérbe került demokratikus és antifeudális jellege, hogy azután fokozatosan kibontakozzék szocialista jellege). Ez gyakorlatilag roppant fontos: a forradalom fejlődési szakaszait gondosan meg kell különböztetni, figyelembe kell venni, hogy az adott szakasz feltételei milyen feladatokat tűznek napirendre, mit tesznek lehetővé és mit érlelnek meg. 2. Nézetem szerint a forradalom jellege objektíve különbözőképpen jelentkezik különböző vonatkozásokban, aszerint hogy a talaját képező ellentmondások melyik szintjét tekintjük (az 1944-ben kezdődő forradalmi folyamatot, első érlelődő szakaszát véve, nemzeti-felszabadító és háborúellenes jellegűnek tekinthetjük; a forradalom első fejlődési időszakát a maga egészében általános demokratikus, antifasiszta és antifeudális jellegűnek; a forradalmi folyamat egészét pedig a szocialista forradalom sajátos válfajának tekinthetjük.)

[57] Lásd Nemes D., Kállai Gy., Korom M. idézett könyvét.

fejveszett kapkodásban, egymásnak ellentmondó intézkedésekben, egy már teljesen irreálissá vált, de továbbra is remélt angolszász megszállásra építő határozatlan, komolytalan kiugrási manőverezésben nyilvánult meg.

A katonai helyzet végül is arra kényszerítette Horthyékat, hogy szeptemberben megkezdjék az első fegyverszüneti tárgyalásokat a Szovjetunióval is. A szovjet hadsereg már megjelent Magyarország területén, amikor október 11-én sor került Moszkvában az előzetes fegyverszüneti feltételekről szóló megállapodás aláírására. A kiugrást azonban Horthyék nem tudták sem belpolitikailag, sem katonailag biztosítani. Tárgyalásra kényszerültek a Magyar Front illegalitásba szorított pártjaival, a kommunista párttal is, de végül is nem mertek támaszkodni az antifasiszta erők, a munkásság megmozdulására. A németek az október 15-i kiugrási kísérletet gyorsan elfojtották, és az őket teljesen kiszolgáló magyar szélső fasisztákat ültették hatalomra. Ezzel az uralkodó osztályok válsága rendkívül elmélyült. Mivel az utolsó pillanatban sem tudtak határozottan szembefordulni és szakítani a hitleri Németországgal, a szovjet hadsereg magyarországi hadműveletei szükségképpen uralmuk összeomlását hozták magukkal. A 25 évvel azelőtt hatalomra került magyar ellenforradalmi rendszer ilyen módon a szovjet hadsereg csapásai következtében semmisült meg.

A fasiszta háború következményei, a német imperializmus nyomása, a német megszállás és az uralkodó osztályok kibontakozó válsága olyan változásokat idéztek elő *a dolgozó tömegek soraiban*, amelyek forradalmi helyzet kialakulása irányába mutattak. A háború mind súlyosabb terhei, a Németországba irányuló élelmiszer, nyersanyag és ipari szállítmányok növekedése, az infláció, a háborús ínség, a mezőgazdasági munkások munkakényszerének bevezetése, a beszolgáltatási rendszer, az üzemek militarizálása, a katonai behívások, a háborús veszteségek, a fasiszta elnyomás fokozódása stb. különösen a háború fordulópontja után erjedést indított el a munkásság, a dolgozó tömegek között. Mind szélesebb tömegekben terjedt a háborúellenes és németellenes hangulat. A fasiszta koalíció kezdődő felbomlásának, a hadihelyzetnek és az uralkodó körök mélyülő válságának hatására 1943 őszén a háború első jelentősebb sztrájkjára került sor Csepelen, és több háborúellenes tüntetésre Budapesten és Diósgyőrött.

Hasonlóan a fasiszta háború által sújtott többi országhoz, ebben az időszakban Magyarországon is *növekedtek azok a szubjektív tényezők*, amelyek a háború következményeinek hatására erősödő háborúellenes és németellenes folyamatot fejleszteni, serkenteni, irányítani, szervezni, céltudatossá tenni voltak hivatottak. A föld alá szorított és üldözött kommunista párt 1937 óta küzdött az összes demokratikus erők összefogásáért a fasiszta támadás visszaverésére, a háború veszélye ellen. Magyarországnak a fasiszta háborúba való bekapcsolódása után, a háború bekövetkeztével kialakuló új helyzetben a kommunista párt vezetésével megindult — ha vontatottan is — az a folyamat, amely a demokratikus erők háborúellenes, németellenes, antifasiszta szövetségét kellett, hogy eredményezze. Ezt a folyamatot jelzi a Népszava 1941-es karácsonyi száma, a Történelmi Emlékbizottság — a magyar demokratikus erők első közös szervének — létrejötte 1942 februárjában, a Magyar Front megalakulása 1944. március 19-e, a német megszállás utáni helyzetben.

A háború következtében olyan folyamat indult el tehát Magyarországon, amely hasonló volt a német fasizmus által elnyomott más országokéhoz. *A magyarországi fejlődés sajátossága azonban* (ennek okaira kitérünk), *hogy ez a*

folyamat még a háború utolsó fázisában, a második német megszállás és a nyilas uralom hónapjai alatt *sem jutott el a teljes kibontakozáshoz.*

Kétségtelen, hogy jelentős balratolódás ment végbe 1943 nyarán és őszén, 1944 elején a munkásság soraiban, rohamosan terjedt a háborúellenes, németellenes hangulat. A hinta-politika csődje, a március 19-én bekövetkezett német megszállás után, a szovjet csapatok közeledésével nőtt a tömegek elégedetlensége és szembenállása, a termelés szabotálásának esetei megszaporodtak. Horthyék elvetélt kiugrási kísérlete után és a nyilas uralom feltételei között, amikor már megkezdődött Magyarország felszabadítása, ugrásszerűen erősödött és növekedett a néptömegek ellenállása. Szeptemberben-októberben kisebb-nagyobb háborúellenes megmozdulásokra került sor, szaporodtak a szabotázsakciók, robbantások. Novemberben már elharapództak a szökések és a fegyverek eldobálásának esetei a hadseregben, nagy méretűvé vált a munkások ellenállása a kiürítéssel és rombolásokkal szemben. Az ellenállás több helyen fegyveres harccá fejlődött, együttműködve a párt által szervezett parizáncsoportokkal.

Ennek ellenére a munkások, a dolgozó nép tömegeinek forradalmasodása még kezdetleges volt. A forradalmi helyzet elemei, a forradalmi fordulat feltételei már érlelődtek a felszabadulást közvetlenül megelőző időszakban, de még nem értek meg. Akkor, amikor a „felsők" válsága a hadihelyzet hatására elérte tetőfokát és 1944 októberében a fegyverszüneti egyezményhez és a kiugrási kísérlethez vezetett, a magyar nép tömegei még nem álltak készen a harcra. „Magyarországon megvolt... a tömegek békevágya, de nem volt meg a kellő harckészsége és az áldozatot vállalni merése — állapította meg október 15-e után a párt nyílt levele. — A magyar tömegek széles rétegei, beleértve a munkásság rétegeit is, túlságosan bíztak egyrészt Horthy béketapogatódzásaiban, másrészt a Vörös Hadsereg gyors lerohanásában. Azt hitték, áldozatok hozatala nélkül is meg lehet húzódni arra a kis időre is a háborús események viharában."[58] 1944 őszén döntő fordulat állott be a néptömegek hangulatában, de a politikai aktivizálódás, a rendszerrel szembeni aktív fellépés az esetek túlnyomó részében főleg az öntudatosabb rétegekre korlátozódott, olyanokra, akik korábban már kapcsolatban álltak a munkásmozgalommal, a kommunista párttal. „A dolgozó nép többségére: a munkásság, a parasztság, a városi kispolgárság és az értelmiség túlnyomó többségére, még a háború utolsó éveiben is csak az egyre fokozódó nyugtalanság, izgatottság, a német győzelembe vetett hit megingása, illetve elvesztése volt a jellemző. Ezek a tömegek még 1944-ben is távol álltak attól, hogy a függetlenségi mozgalom, a fasizmus elleni harc aktív tényezőjévé váljanak... a nép nagyobbik része passzívan nézte az ország tragikus katasztrófába rohanását."[59] A Magyarországon is elindult balratolódási folyamat „országos méretekben mindenekelőtt — a nép németellenes hangulatának növekedésében nyilvánult meg, s a baloldali erők ezt nem tudták országos méretekben szervezeti keretekbe fogni és cselekvő erővé változtatni a fasizmus elleni harcban. — A demokratikus nemzeti erők összefogása, elsősorban a fővárosban, már 1941-től sikereket ért el, de szervezetileg... csak 1944 nyarán valósult meg, vidéken és főleg a falvakban pedig csak rendkívül nehezen haladt előre az antifasiszta függetlenségi mozgalom ügye. A nagyobb vidéki városokban, a viharsarok falvaiban — igen szórványosan — 1944 folya-

[58] Idézi Kállai Gy.: Idézett mű 265—266. o.
[59] Balázs B.: Idézett mű 157—158. o.

mán már szervezkedtek az antifasiszta és demokratikus erők, a hadseregben 1944 őszétől kezdve tömegméretűvé váltak a szökések, de a nép nagy tömegei még nem jutottak túl a spontán és ösztönös németellenesség fokán."[60]

Nem egyszerűen arról van szó, hogy a demokratikus forradalom szubjektív tényezői még gyengék voltak, hanem *elsődlegesen* arról, nézetem szerint, hogy *a forradalmi helyzet*, az „objektív változások", a társadalom minden osztályát érintő „nemzeti válság" 1944 őszén, a *felszabadulás küszöbén, csak kialakulóban volt, de még nem érett meg.* Természetesen a szubjektív tényező, és különösen a kommunista párt gyengesége szintén szerepet játszott a forradalmi helyzet kialakulásának lassúságában (végeredményben a magyar fejlődés negatív sajátosságai eredményezték mind a tömegek forradalmasodásának, mind a szubjektív tényezőknek a korlátozottságát). De a helyzet döntő sajátossága az, hogy magának a forradalmi válságnak a kialakulása késett.

A forradalmi helyzet éretlenségét jelzi az a tény, hogy a kommunista párt minden erőfeszítése az aktív, fegyveres ellenállás széleskörű kifejlesztésére, fegyveres felkelés kirobbantására sikertelen maradt.[61] Ebben nem egyszerűen a kommunista párt szervezeti gyengesége, hanem a helyzet éretlensége játszott szerepet. Mutatja ezt, hogy gyakorlatilag milyen szerény eredménnyel jártak az illegális párt és a Kossuth-rádió felhívásai 1943-ban a függetlenségi front szervezeteinek kiépítésére, március 19-e után a fegyveres harcra, partizánháború indítására, a német megszállók elpusztítására, a hadsereg átállására, október 15-e után a budapesti munkások felkelésére. A helyzet éretlenségét jelezte a széles tömegek ellenállásának passzív formája, a várakozás, kivárás hangulata, amelybe a párt erőfeszítései minduntalan beleütköztek, és amelyet mindvégig ostorozott, lényeges eredmény nélkül.[62]

Ezért nem lehet egyetérteni azzal az állásponttal, hogy a fegyveres felkelés feltételei 1944 őszén már létrejöttek Magyarországon, és csupán a nagyszámú német megszálló csapatok jelenléte akadályozta volna a fegyveres ellenállás kibontakozását, és felkeléssé fejlődését, hogy az ellenforradalmi rendszer csak azért tudott továbbra is fennmaradni Magyarországon, mert a német fasiszta csapatokra tudott támaszkodni.[63] A kommunista párt 1944. októberi nyílt levele, a kiugrás sikertelenségének okait elemezve, a német megszálló csapatok túlerejéről szólva kiemelte, hogy ez még nem ad választ a bekövetkezett eseményekre. Románia éppen úgy német megszállás alatt volt, mint Magyarország, sőt még nehezebb feltételek között sikerült végrehajtania a fordulatot. A kudarcban, hangsúlyozza a nyílt levél, a magyar tömegek széles rétegeinek passzív várakozása és a szervező munka gyengesége játszott lényeges szerepet.[64]

[60] Balázs Béla: A demokratikus tömegmozgalom kibontakozása és a népi, forradalmi szervek megalakulása a felszabadult Magyarországon. Századok, 1957. 1—4. sz. 303. o.

[61] Nemes Dezső az idézett könyvében megjegyzi, hogy „a Szovjetunióban élt kommunista emigránsokból és a volt hadifoglyokból szervezett csoportok, valamint a kommunista párt itthoni szervezete által létrehozott csoportok tevékenységének eredményeként együttesen kb. 2000—2500 ember vett részt hosszabb-rövidebb ideig a fegyveres nemzeti ellenállásban". (141. o.)

[62] Balázs B.: Idézett mű 158. o.

[63] Lásd pl. Korom M.: Idézett mű 215., 242. o.; vagy Korom M. felszólalását a Történelmi Munkaközösségnek Balázs Béla munkájáról rendezett vitájában. Századok, 1958. 5—6. sz. 777. o.

[64] Idézi Kállai Gy.: Idézett mű 265—266. o.

Az a tény, hogy az uralkodó körök legsúlyosabb válságának bekövetkezte idején sem sikerült egy hatalmas tömegmegmozdulással kikényszeríteni és biztosítani a hitleri Németországgal való szakítást, szintén a forradalmi helyzet éretlenségére és a demokratikus pártok gyengeségére utal. Ezért, szerintem, nem lehet egyetérteni azzal sem, hogy a kiugrás sikertelenségéért egyedül Horthyékat tegyük felelőssé. Való igaz, hogy Horthyék „katonailag ki akarták vezetni az országot a háborúból, de politikailag féltek a Vörös Hadseregtől és a magyar nép demokratikus erőitől", és „ez okozta próbálkozásuk szánalmas összeomlását".[65] Való igaz, hogy Horthyék mindenekelőtt meg akarták menteni a tőkés-földesúri rendszert, ilyen irányban kerestek kiutat a háborúból, ezért orientálódtak mindvégig az angolszászok felé, és ezért voltak képesek csak egy felemás kiugrásra, amikor a szovjet megoldáson kívül más lehetőség már nem létezett. De mit lehetett Horthyéktól várni? A kiugrás Romániában azért sikerülhetett, mert a helyzet érettebb volt, fegyveres felkelés kényszerítette ki a szakítást. Ez hiányzott alapvetően Magyarországon.

Mindennek következtében nem lehet egyetérteni azzal az állítással, hogy 1944 őszén „az 'alul-lévők' forradalmasodása is bekövetkezett", hogy „a háború végére forradalmi helyzet alakult ki, amely a felszabadulás után nyomban forradalomba ment át",[66] és még kevésbé azzal, hogy „a Szálasi-terror ideje... a forradalmi helyzet elmélyülésének, forradalomba való átnövésének, a népi demokratikus forradalom kezdetének az időszaka".[67] Ténylegesen, a konkrét magyarországi feltételek hatására, úgy alakultak az események, hogy az ország felszabadítása megkezdésének időpontjára még az objektív forradalmi helyzet sem alakult ki, csak érlelődött fékezetten, és emellett a szubjektív tényező még gyenge volt (ami természetesen visszahatott a forradalmi válság fejlődésére, és szintén fékezőleg hatott).

Az 1943—44-ben kialakult helyzetet összefoglalóan a következőképpen lehetne jellemezni: 1943-ra vonatkozóan még nem lehet beszélni egyértelműen a rendszer válságáról, politikai válságról. „Bár ennek a jelei erősek, de elsősorban a katonai válság domináló, ami még nem jár együtt a rendszer politikai válságával, de megrendíti a rendszert. Ez a katonai válság egyre súlyosabbá válik, még mielőtt a hadműveletek Magyarország területére érnek. Ennek megvannak a politikai kihatásai is... a megszállás előtt még nem a rendszer válságáról van szó, hanem a katonai válság által előidézett félelemről; nyilvánvaló volt az uralkodó osztály számára, hogy ha ide nem angol, hanem szovjet csapatok jönnek, az a rendszer pusztulásával jár. A német megszállás magával hozta a rendszer politikai válságát." De „politikai válság nemcsak akkor van, amikor forradalom tör ki. Ez még nem forradalmi időszak, de feltétlenül a rendszer *politikai válságának* időszaka... A felszabadulás előrehaladása gyorsítja meg a forradalmi erők kibontakozását..."[68] „... *a Vörös Hadsereg győzelme* teremtett *forradalmi helyzetet* hazánkban... A szovjet csapatok győzelmei nyomán szabadultak fel, és indultak gyors fejlődésnek a magyar nép forradalmi erői.[69]

[65] Lásd a párt nyílt levelét; idézi Kállai Gy.: Idézett mű 264. o.

[66] Korom M. felszólalása a Történelmi Munkaközösség vitáján. Századok, 1958. 5—6. sz. 776—777. o.

[67] Korom M.: idézett mű 243. o.

[68] Nemes D. hozzászólása a Történelmi Munkaközösségnek Balázs Béla munkájáról rendezett vitáján. Századok, 1958. 5—6. sz. 783. o.

[69] Nemes D.: Idézett mű 235. o.

A szubjektív tényező helyzete

A munkásosztály, a dolgozó néptömegek forradalmasodásának kérdésével kapcsolatban már említettük, hogy *ebben a szubjektív tényezők gyengesége is szerepet játszott.* Ahhoz, hogy az események hatására fellépő hangulatváltozáson túl fordulat következzék be a tömegek gondolkodásmódjában, hogy „ne akarjanak már" a régi módon élni — az is kell, hogy tudatára ébredjenek a napirendre kerülő égető feladatoknak. „Ha a munkásosztály és a legszélesebb dolgozó tömegek nem ismerik fel érdekeiket, s nem szállnak szembe az osztályellenséggel, az objektíve adott legkedvezőbb helyzetből és válságból sem lesz politikai fordulat. . ."[70]

Ha a háború következményeinek, a német megszállásnak hatására bekövetkezett balratolódás alig jelentett többet hangulatváltozásnál, a német győzelemből, az idegen célokért viselt háborúból való kiábrándulásnál, ha a magyar nép többségének hangulatát a második világháború utolsó szakaszában is a passzív várakozás jellemezte, ha a tömegek harckészsége és áldozatot vállalni merése még hiányzott — ebben szerepet játszott a demokrácia szervezett erőinek, de a kommunista pártnak gyengesége is.

A demokratikus erők összefogása Magyarországon sokáig váratott magára. Az 1942 elején elért kezdeti eredmények után a hinta-politika és a fasiszta terror hatására a demokratikus függetlenségi mozgalom sokáig nem jutott előbbre. Az 1942-es nagy letartóztatásokkal a reakció valósággal lefejezte, derékba törte az antifasiszta függetlenségi mozgalmat.[71] A mozgalom legkövetkezetesebb ereje, a kommunista párt elvesztette legjobb kádereit, és egy ideig elszigetelődött. A demokratikus pártok csak a német megszállás bekövetkeztével, illegalitásba szorításuk után találták meg újból az utat a kommunista párthoz. De a kommunisták kezdeményezésére létrejött Magyar Front sem vált, a demokratikus pártok további ingadozásai, Horthyékkal kapcsolatos illúziói következtében a fegyveres ellenállás szervévé.[72] A Magyar Front gyengesége különösen élesen nyilvánult meg az 1944. októberi kiugrás idején. Nem tudta felkészíteni a tömegeket a döntő harcra, nem tudta megszervezni a gyáva kiugrási kísérlet Horthyék által nem kívánt tömegtámogatását. Joggal állapította meg a kommunista párt nyílt levele, hogy „a demokratikus pártokat és szervezeteket a legsúlyosabb hiba és a legnagyobb mulasztás terheli a szervezés területén." A Magyar Front pusztán propagandatevékenységet folytatott, és nem végezte el azt a szívós, aprólékos szervező munkát, amely nélkül nem lehet megacélozni a tömegek akaratát, nem lehet felkészíteni őket a döntő vállalkozásokra. „. . . a tömegek harckészsége mindig szervezettségük függvénye. Harckészségük ott és akkor nyilvánul meg legjobban, ahol és amikor saját erejük tudatára ébrednek. Erejük pedig szervezettségükben rejlik!" „A Magyar Front ezt a munkát nem végezte el, igen nagy mértékben ezért hiányzott. . . a tömegek kellő harckészsége."[73] Október 15-e után erősödött a kommunista párt által vezetett fegyveres ellenállás. A Magyar Fronthoz tartozó demokratikus szervezetek most már szintén hajlandók voltak bekapcsolódni a fegyveres németellenes harc megszervezésébe, néhány horthysta csoport is csatlakozott hozzá-

[70] Kállai Gy.: Idézett mű 107. o.
[71] Uo. 152—153. o.
[72] Korom M.: Idézett mű 188—189. o.
[73] Idézi Kállai Gy.: Idézett mű 266. o.

juk. Létrehozták a nemzeti felkelés katonai vezérkarát, de ennek letartóztatása röviddel megalakulása után végképp lehetetlenné tette a történelmi helyzet által megkövetelt valóban széleskörű fegyveres ellenállás kibontakozását, a felkelés megszervezését. Végeredményben a demokratikus baloldali erők a tömegekben végbemenő változásokat nem tudták nagyobb mértékben fejleszteni, megszervezni, cselekvő erővé változtatni.

A szubjektív tényező elemzésénél különös súllyal kell foglalkozni *a kommunista pártnak* a második világháború időszakában játszott szerepével. Hiszen a kommunista párt mint a társadalom objektíve legforradalmibb osztályának élcsapata képezte szükségszerűen az imperialista háború, a német és a magyar fasizmus elleni harc legkövetkezetesebb erejét. A kommunista párt történelmi feladata „segíteni, fejleszteni, szélesíteni, fokozni" a munkásosztály, a nép tömegeinek forradalmi mozgalmát, elsősorban rá hárul a tömegharc szervezése, a válság által sújtott tömegek szervezett forradalmi akcióinak kifejlesztése.

A kommunista párt élt, és önfeláldozóan harcolt a magyar fasizmus ellen. A háború alatt kialakuló antifasiszta függetlenségi front kialakításának és előrehaladásának minden sikere, a Magyar Front létrehozása, a nemzeti ellenállás és a partizánmozgalom kezdeti eredményei elválaszthatatlanok tevékenységétől. Bármennyire is késett Magyarországon a demokratikus erők harca, a párt kitartó küzdelmének köszönhető, hogy létrejöttek azok a politikai erők, amelyek a felszabadult területeken azonnal hozzáláthattak, a kommunisták elismert és vitathatatlan vezetésével az új, demokratikus Magyarország építéséhez.

A magyar kommunisták előtt álló feladatok azonban, a történelmi feltételek sajátos gyengeségei, a néptömegek forradalmasodását késleltető tényezők következtében, különösen bonyolultak voltak. E feladatok mind elméleti-politikai, mind szervezeti vonatkozásban roppant nagy, és a háború során fokozódó követelményeket állítottak a párt elé, amelyeknek — ismét a sajátos történelmi feltételek következményeként fennálló gyengesége miatt — csak részben tudott eleget tenni.

A párt eszmei befolyása mögött (amely alapvetően a szervezett munkásságnak egy jelentős részében, a szegényparasztság egyes rétegeiben és a baloldali értelmiség körében élt) igen nagy mértékben *elmaradt szervezeti ereje.* A második világháború kitörésének idejére a kommunista mozgalom rendkívül legyengült állapotban, az újjászerveződés kezdeti stádiumában volt.[74] 1940 végén, 1941 elején sikerült újból létrehozni a párt központi szerveit, amelyek segítségével jelentősen meggyorsult a párt illegális szervezeteinek kiépítése különféle legális szervezetekben. A Szovjetunió elleni háború megkezdése után megerősödtek a párt szervezetei, 1942 tavaszáig megtöbbszöröződött a párt aktív tagjainak száma, kibontakozott a párt vezetésével az antifasiszta függetlenségi mozgalom, erősödtek a párt kapcsolatai a szociáldemokrata balszárnnyal. De az 1942. márciusi tüntetések után Horthyék általános támadást indítottak a kommunista párt, a forradalmi munkásmozgalom és a befolyása alatt álló függetlenségi mozgalom ellen. A konspiráció gyengesége és a párt szervezeti felépítésének fogyatékosságai következtében a párt tagjainak és vezetőinek jelentős többségét elfogták, szervezeteinek nagy része megsemmisült.

[74] Lásd Kállai Gy.: Idézett mű 18. o.; A magyarországi munkásmozgalom 1939—1945-ig. Kossuth, 1959—1960. 16. o.

Olyan veszteség volt ez, amelyet a párt az egész háború alatt érzett és amelyet lényegében a felszabadulásig kiheverni nem tudott.[75] Az 1942. májusi lebukások „hatalmas csapást mértek a kommunista pártra éppúgy, mint az antifasiszta függetlenségi mozgalomra. A KMP a korábbi szervezési és politikai hibák következtében már a második világháború kitörése idején is nehéz szervezeti és káderproblémákkal küzdött, az újabb és újabb letartóztatások (ifjúsági, felvidéki, észak-erdélyi lebukások és internálások) pedig állandóan visszavetették tevékenységét. Az 1942 nyarán a pártot ért csapások minden eddigit felülmúltak, és rendkívül súlyos következményekkel jártak. A sok letartóztatás folytán az 1941 végén és 1942 elején kibontakozó, országos méretűvé váló függetlenségi mozgalom... egyszerre derékba tört... A pártnak e veszteség folytán bekövetkezett meggyengülése volt egyik oka annak, hogy a párt — bár az ellenállási mozgalom vezetésében és szervezésében sok sikert ért el — erejét nem tudta annyira megnövelni, hogy a harcot olyan fegyveres népi felkeléssé fejlessze, amely képes lett volna hazánkat a fasiszta koalícióból kiszakítani, és a Szovjetunió oldalára állítani."[76] Az 1942-es nagy lebukások előtt a tagok és tagjelöltek száma (a mai Magyarország területén) kb. 400—450 lehetett; a lebukások után ezek közül csupán 10—12 volt szervezett kapcsolatban egymással, s az újjászervezés nyomán, 1943. januárra, a taglétszám kb. 70—80-ra növekedett.[77] Megindult az üzemi szervezkedés is, de ez „az illegalitás egész ideje alatt olyan célkitűzése volt a pártnak, amelyet... szinte alig tudott megvalósítani".[78] Akkor, amikor a kommunista pártra nagyobb szükség volt, mint valaha, a pártnak nem volt ereje komolyabb akciókra. A párt elszigetelődött, kapcsolatai megszakadtak, az új helyzetben egy évig nem is tett kísérletet arra, hogy újból felvegye a kapcsolatokat a demokratikus pártokkal.[79] Az újrainduló pártmunkát 1942 decemberében újabb csapások érték, a párt felsőbb szerveiben a vezetés folyamatossága a legfontosabb munkaterületeken megtört. Az 1943 első felében kialakuló kedvező feltételek kihasználását — a hinta-politika káros hatása mellett — akadályozta a párt szervezeti gyengesége és elszigeteltsége is.[80] Ez a helyzet, és a pártnak 1943 tavaszán ismét bekövetkezett szervezeti és konspirációs válsága arra késztették a központi bizottságot, hogy kivezető utat keressen a párt taktikai, névleges önfeloszlatásában, a pártnak Békepárttá való átalakításában.

A Békepárttá alakulás azonban nem segített lényegesen a helyzeten, inkább zavart okozott. A pártnak 1944. március 19-ig nem sikerült lényegesen megjavítani szövetségi kapcsolatait. Mégis bizonyos eredmények születtek ebben az időszakban a fasiszta koalíció kezdődő bomlása hatására kialakult kedvező helyzetben. A párt elsősorban röpiratpropagandát folytatott, aminek megvolt a maga nagy jelentősége. Falun, az ország különböző helyein, a párt propagandamunkája nyomán öntevékenyen létrejöttek békepárti bizottságok.

[75] A magyarországi munkásmozgalom 1939—1945-ig. Idézett kiad. 81. o.

[76] Orosz—Pintér: Adatok a KMP szervezeti fejlődéséhez (1936—1942). Párttört. Közl., 1958. 3. sz. 84—85. o.

[77] Kádár János: A KMP feloszlatása körülményeinek és a Békepárt munkájának néhány kérdéséről (1943. jún. —1944. szept.). Párttört. Közl., 1956. 3. sz.

[78] Orosz—Pintér: Adatok a KMP szervezeti fejlődéséhez (1942—1944). Párttört. Közl., 1962. 2. sz. 39. o.

[79] Kádár J.: Idézett cikk.

[80] Orosz—Pintér: Adatok a KMP szervezeti fejlődéséhez (1942—1944). Párttört. Közl., 1962. 2. sz. 44—45. o.

Megalakult a Békepárt bányászbizottsága, amely megkezdte a bányászok között a fegyveres harc előkészítését. 1943 őszén azonban a pártot újabb letartóztatások sújtották.

A március 19-e után kialakult új helyzetben, a példátlan terrorhullám ellenére, ugrásszerűen megnőttek a nemzeti ellenállás lehetőségei, a szétvert ellenzéki erők keresték a kapcsolatot a kommunistákkal, és hajlandók voltak aktív abban együttműködni a német fasiszta megszállók és hazai kiszolgálóik elleni harcban. A Békepárt kezdeményezésére létrejött a Magyar Front. Megalakult a párt katonai bizottsága, amely 1944 nyarától kezdett ténylegesen működni. A Békepárt szervezte és vezette a Magyar Front széleskörű propagandatevékenységét. De a demokratikus pártok ingadozásai és a párt szervezeti gyengesége következtében, a Magyar Front gyakorlati tevékenysége messze elmaradt az általa hirdetett feladatoktól, és ezért nem is vált a fegyveres ellenállás központjává.[81] A pártnak nehéz harcot kellett vívnia a munkásvezetés biztosításáért a függetlenségi mozgalomban.

Az 1944 nyarán kialakult helyzetben rohamosan nőttek az antifasiszta forradalmi harc lehetőségei Magyarországon, de a párt fejlődése elmaradt a helyzet követelményei mögött.[82] A párt fejlődése szempontjából fontos lépés volt a kommunista párt újjászerveződése, a központi bizottság megerősítése, új szervezetek kiépítése, az illegális Szabad Nép újbóli megjelenése, a párt szeptember végi programadó kiáltványa, amely már felvázolta a népi demokratikus átalakulás perspektíváját. A Magyar Front is kezdett valóságos erővé válni, létrehozta a maga vezetőszervét, és kezdte kiépíteni szervezeteit. Október 10-én létrejött a két munkáspárt egységmegállapodása, amelynek döntő jelentősége volt a munkásegység megteremtése szempontjából. A hadihelyzet alakulására Horthyék kénytelenek voltak tárgyalásokat kezdeni a Magyar Front pártjaival. A függetlenségi frontnak azonban nem volt elég ereje ahhoz, hogy a Horthysta klikk bizonytalan kiugrási kísérletét kihasználja.[83] A katonai felkelés vezérkarának letartóztatása után a Magyar Front továbbra sem szervezte a fegyveres ellenállást, amely így egyedül a kommunista párt vonalán futott. A fegyveres harc kiszélesítése érdekében újból megalakult a KIMSZ. A Szovjetunióból érkezett, a párt külföldi bizottsága által szervezett partizáncsoportok mellett 1944 őszén Budapesten és környékén elindult a párt robbantócsoportjainak, akciógárdáinak fegyveres tevékenysége. A fegyveres akciók politikai hatása nagy volt, hozzájárult a dolgozó tömegek passzív ellenállási formáinak kibontakozásához — de nem tudtak általános fegyveres felkeléssé érlelődni.[84]

Összegezve: a párt propagandatevékenysége, eszmei befolyása viszonylag széles rétegeket érintett, és jelentős szerepet játszott, különösen a háború utolsó szakaszában az érlelődő demokratikus fordulat előkészítése szempontjából. Szervezeti ereje — a sorozatos csapások, a harc roppant súlyos feltételei és nehézségei következtében — messze elmaradt az objektíve adott követel-

[81] A magyarországi munkásmozgalom 1939—1945-ig. Idézett kiad. 123. o.

[82] Uo. 133. o.

[83] Kállai Gyula megjegyzi, hogy „a magyar demokratikus erők a reakciónak ezt a bizonytalan, de a németellenes harc számára objektíve mégiscsak kedvező lépését nem tudták kellőképpen kihasználni Nemzeti felkelés idején, forradalmi harcban a szövetség nem feltétlenül úgy jön létre, hogy a küzdő felek előzetesen megállapodnak egymással". (Idézett mű 263. o.).

[84] Uo. 152—155. o.

ményektől. A szervező munka gyengesége igen lényeges eleme volt annak, hogy az 1944 nyarára, őszére kialakult kedvező feltételek között sem fejlődött ki a munkásság harckészsége, nem indultak el a magyar dolgozó tömegek aktív forradalmi megmozdulásai.

Ahhoz, hogy betölthesse az érlelődő forradalmi válság szubjektív tényezőjének, fejlesztőjének, a tömegek szervezőjének szerepét, a pártnak *helyes politikai vonalat* is kellett képviselnie. A helyes *stratégiai* vonal, mint ismeretes, a Kommunista Internacionálé VII. kongresszusa után, 1937-ben alakult ki a magyar pártban. A második világháború időszakában a párt tevékenységének fő kérdése a széles antifasiszta, háborúellenes, németellenes nemzeti összefogás megteremtése volt. Ez a stratégiai célkitűzés megfelelt a történelmi feltételeknek és lehetőségeknek, találkozott széles tömegek érdekeivel. Ezért tudott a párt, szervezeti gyengesége ellenére is, viszonylag nagy tömegbefolyásra szert tenni, és ezért válhatott végülis — minden sajátos nehézség ellenére — a magyar függetlenségi mozgalom vezetőjévé.

Annak azonban, hogy a demokratikus erők összefogása csak későn valósult meg, nemcsak a sajátos történelmi feltételek, nem is csak a párt szervezeti gyengesége volt az oka. Nézetem szerint a második világháború időszakában, a helyes általános vonalvezetés mellett a részletekben a párt nem egy *taktikailag* hibás lépést tett. Nem csak, és nem is elsősorban a Békepárttá való alakulásra gondolok.[85] A történészek által közölt tényanyag alapján úgy tűnik, hogy a párt itthon működő vezetése és különösen a külföldi bizottság sok esetben nem-adekvát taktikát alkalmazott, nem vette megfelelően figyelembe a magyarországi helyzet sajátos feltételeit, az európai országok többségében kialakult ellenállási mozgalom tapasztalatait próbálta mechanikusan átvinni a hazai viszonyokra. Nem számoltkellőképpen a tömegek állapotával, öntudatuk, érettségük adott fokával. A helyes általános célkitűzésen belül olyan célokat állított több ízben előtérbe, amelyek irreálisak voltak, és meghaladták a munkásosztály harckészségét is.

A háború első szakaszában, a párt helyes taktikája, a háborúból való kilépés, a háborús kormány megbuktatásának célkitűzése sikerrel járt, a demokratikus erők közeledését, első jelentős közös akcióit eredményezte (Népszava karácsonyi száma, Történelmi Emlékbizottság, 1942. március 15-i tüntetés). Ennek a szakasznak a vége egybeesett az uralkodóosztályok átorientálódásának megkezdődésével, a hinta-politikára való áttéréssel. Úgy tűnik azonban (ezt teljesen hipotetikusan vetem fel, a kérdést csak a konkrét történelmi elemzés, további kutatások dönthetik el), mintha a hinta-politika időszakában a párt, a megelőző szakasszal szemben, merev, inadekvát taktikát alkalmazott volna, különösen a háború döntő fordulata által kiváltott helyzetben, egészen a német megszállás bekövetkeztéig (ez még inkább vonatkozik a Küb, a Kossuth-rádió taktikájára): miközben helyesen harcolt Horthyék szovjetellenes háborús politikája ellen, a háború folytatása és a fasiszta terror ellen, nem tudta az antifasiszta függetlenségi mozgalom erősítésére, a demokratikus erők antifasiszta összefogására felhasználni a nemzetközi helyzetben beállt kedvező változásokat, a demokratikus koalíció létrejöttének, a hadihelyzet alakulá-

[85] Ezzel kapcsolatban írja Kádár János, hogy a Kommunista Internacionálé határozata saját feloszlatásáról „*az elméletileg egyébként is igen rosszul álló itthoni vezetőségi tagoknál további zavart okozott*". (Párttört. Közl., 1956. 3. sz. 22. o.) Ez a gyengeség jelentkezett más taktikai hibákban is.

sának hatását, az uralkodó osztályok katonai válságának kibontakozását, átorientálódását, részleges szembefordulását a hitleri Németországgal. Ebben az átorientálódásban, mint ismeretes, alapvető szerepet játszottak a magyar uralkodó osztályok külön érdekei, az a tény, hogy különösen a két világháború között, a magyar finánctőke megerősödése együttjárt a külföldi tőke közvetlen érdekeltségének visszaszorulásával.[86] A Kállay-kormány 1942 végétől óvatos átcsoportosításokat hajtott végre a politikai életben, fokozatosan leváltotta a külföldi magyar diplomáciai kar németbarát tagjait, közeledni igyekezett a legális ellenzéki pártokhoz, amelyeknek nagyobb működési lehetőséget adott. 1943 elejétől nem teljesítették Hitlerék egyes katonai jellegű követeléseit, miközben puhatolódzni kezdtek az angolszászok irányában. Hitler nyomásának a magyar uralkodó körök 1943 tavaszán ellenálltak, és nem menesztették a Kállay-kormányt.[87] Ebben a helyzetben a politikai élet megélénkült, 1943-ban a tömeghangulat kedvezett a háborúellenes függetlenségi mozgalom fejlődésének; a legális ellenzéki pártok tevékenysége, a középrétegek háborúellenes, antifasiszta, nyugatbarát beállítottságú függetlenségi mozgalma megélénkült. Az ellenzéki pártok növekvő tevékenységét jelezte az SZDP és a Független Kisgazdapárt 1943. augusztusi együttműködési megállapodása a közös háborúellenes és Hitler-ellenes fellépés céljából, az ország függetlenségéért és politikai berendezkedésének polgári demokratikus formájú megváltoztatásáért.[88] A függetlenségi mozgalomnak ezt a megerősödését, amelynek kiváltásában az uralkodó osztályok körében érlelődő válság igen nagy szerepet játszott, a kommunista párt 1943-ban nem tudta befolyásolni. A függetlenségi mozgalom vezetése ebben az időszakban az uralkodó körök angolszász orientációjának kezébe került, és a rendszer átmentésének eszközévé vált. Ebben a periódusban a függetlenségi mozgalomban a burzsoázia vezető szerepe érvényesült — és ennek következtében ez a függetlenségi mozgalom valóban a magyar tőkés-földesúri rendszer átmentését szolgálhatta, angolszász segítségre támaszkodva, bizonyos polgári demokratikus irányú reformok kilátásba helyezésével.

Abban, hogy a munkásosztály forradalmi pártjának sokáig nem sikerült a maga vezetése alá vonni az antifasiszta függetlenségi mozgalmat, és hogy ellenkezőleg, a sorsdöntő 1943-as esztendőben a párt éppenséggel teljesen el volt szigetelődve, nemcsak a horthysta terror, a párt szervezeti gyengesége működött közre: véleményem szerint, akkori taktikája is lényegesen hozzájárult ehhez. Mindenesetre alapos kutatást igényelne annak tisztázása, mennyiben volt helyes a kiugrás felé orientálódó, és ezért a demokratikus ellenzéknek is nagyobb mozgásszabadságot biztosító kormánnyal szemben alkalmazott taktika. A párt ebben a szakaszban abból indult ki, hogy a magyar uralkodó körök manőverei a rendszer átmentését szolgálják, és ennek alapján, a háborúból való kilépés követelésével együtt, a Kállay-kormány megdöntésének jelszavával lépett fel. 1943 szeptemberében, amikor Olaszország kiválása fokozta az angolszászok irányában tett lépéseket, és növekedett az akkor még ehhez kapcsolódó függetlenségi mozgalom, a Békepárt a Kállay-kormány eltávolításának jelszavát hirdette, a Kállay-kormányt „Hitler-bérencének" titulálta,

[86] Vö. Berend—Ránki: A monopolkapitalizmus kialakulása és uralma Magyarországon (1900—1944). Kossuth, 1958. 77. o.
[87] Korom M.: Idézett mű 96—109. o.
[88] Uo. 146—147. o.

újból és újból követelte megbuktatását.[89] Hogy a Kállay-kormány a rendszer átmentését készítette elő, ez kétségtelen — mást nem is lehetett várni tőle, ahogyan később, 1944. október 15-én sem lehetett Horthytól olyan megoldást várni, amely nem a rendszer megmentését célozta volna. Ez azonban nem indokolja feltétlenül az 1943-ban alkalmazott taktikát. A kiugrás felé orientálódó Kállay-kormány megdöntésének jelszavát nem érthették meg a balra tolódó tömegek sem, de jogosnak tűnik annak feltételezése, hogy könnyebben értették volna meg a háborúból való kilépés irányában tett lépések támogatásának és a felemás lépések, a fasiszta terror, az antikommunista és szovjetellenes politika egyidejű éles kritikájának taktikáját. Ezen az úton talán gyorsabban kerültek volna ki a szélesebb tömegek a horthysta hinta-politika befolyása alól. Hogy ez a taktika valószínűleg célravezetőbb lett volna, és megnehezítette volna a párt elszigetelését is, mutatja, szerintem, a párt helyzetének megváltozása, a demokratikus erők közeledése, a Magyar Front megalakulása a német megszállással bekövetkezett új helyzetben. De mutatja különösen az, hogy az 1944 nyarán, őszén kialakult helyzetben, a párt lehetségesnek tartotta — a Lakatos-kormánynak a szovjet csapatok feltartóztatására irányuló háborús lépéseinek, a reakció felelősségének leleplezése mellett — Horthyék kiugrási kísérletének támogatását, azt, hogy a kormányt tömegakciók útján fegyverszünet megkötésére kényszerítsék. Ez a taktika az adott helyzetben helyesnek bizonyult, éppen azért, mert Horthyék kiugrási szándékai csak erős tömegnyomás esetén válhattak volna valóra, továbbá mert Horthyéknak még igen széles tömegek hittek, és ezeket a passzív kivárás magatartásából a beígért kiugrást kényszerítő akciókban lehetett volna kimozdítani. Igaz, hogy 1944 őszén, a szovjet csapatok magyarországi hadműveleteinek megindulásával a helyzet lényegesen kedvezőbb volt. Mégis úgy tűnik, hogy ezt a taktikát 1943-ban is előnnyel lehetett volna alkalmazni. A háborúból való kilépés irányába tett lépések tömegnyomással támogatásának taktikája erősítette volna az antifasiszta függetlenségi mozgalmat, jobban elősegítette volna Horthyék népellenes hinta-politikájának, felemás kiugrási manővereinek leleplezését, kedvezőbb feltételeket teremtett volna a későbbi harcok számára, a kommunista vezetés biztosítása számára arra az időre, amikor a magyar reakció válsága a hadihelyzet hatására már elmélyült.[90]

[89] Lásd uo. 139., 143, és 147. o.

[90] Úgy tűnik, hogy a párt — saját és a demokratikus front gyengesége miatt — attól tartott, hogy ha a kiugrást az angol—amerikai imperializmusra támaszkodva hajtják végre, akkor a Horthy-rendszer átmentené magát, és a második világháború által teremtett kedvező feltételek ellenére nem sikerülne demokratikus fordulatot elérni. Az ellenzéki pártokhoz 1944 januárjában intézett memorandumában, amely kiméletlen harcra hívott a Kállay-kormány rendszermentő politikája ellen, a Békepárt vezetősége megállapítja, hogy „ezt a háborút akkor nyeri meg nemzetünk, ha a reakció pusztulásával végződik, de elveszti, ha az bármilyen formában és ürüggyel át tudja magát menteni a jövőre." (Idézi Korom M.: Idézett mű 161. o.) Lehet, hogy a párt szervezeti gyengeségének és elszigeteltségének adott feltételei között más lehetőség nem volt az eljövendő fordulat politikai előkészítése szempontjából, mint világosan és egyértelműen, elvileg megbélyegezni, leleplezni a Kállay-kormányt még akkor is, ha ez nem párosulhatott a tömegek gyakorlati tapasztalatszerzésének szervezésével (hiszen a „támogatjuk a kormány pozitív lépéseit, hogy a tömegek meggyőződhessenek reakciós szándékairól" politikája a tömegek gyakorlati meggyőzését szolgálhatta volna az adott helyzetben). Mégis úgy gondolom, hogy egy rugalmasabb, sokoldalúbb taktika még ilyen nehéz körülmények között is eredményesebb lett volna. És még abban az esetben is, ha a kiugrás a demokratikus erők számára kedvezőtlenebb feltételek között történt volna, a fasiszta

Taktikai hibákról szólva, felvetném — ismét kérdőjelesen —, hogy a német megszállás utáni helyzetben — amely létrehozta végre a Magyar Frontot — a párt egyes harci jelszavai nem feleltek meg a magyarországi helyzet adta lehetőségeknek. Ez az inadekvátság ismét gátlólag hatott, nézetem szerint, mind a demokratikus pártok, mind a szélesebb tömegek harckészségének fokozása szempontjából. A párt ebben a szakaszban olyan jelszavakat adott ki, amelyek azokból az országokból voltak ismeretesek, ahol az ellenállási mozgalom már szélesen kifejlődött, ahol a partizánharcok már fellángoltak. Olyan helyzetben, amikor a tömegek balratolódása legfeljebb a németellenes hangulat növekedésénél tartott, amikor a párt szervezetileg roppant gyenge volt, és a demokratikus erők közös frontja és szervezete csak éppenhogy kialakulóban volt, a párt kiadta a nemzeti szabadságharc, a nemzeti fegyveres ellenállás jelszavát, harci csoportok szervezésére hívott fel, kiadta a más országokban már ismert jelszót: „Pusztuljanak a német megszállók! Halál a hazaárulókra!" A párt felhívott az általános sztrájk és a fegyveres felkelés előkészítésére[91] akkor, amikor a német megszállás Magyarországon még nem volt olyan nyílt és félreérthetetlen, mint más országokban, a március 19-ével teremtett helyzet ellenére, amikor a szövetségi viszony fennmaradt és további illúziókat eredményezett, amikor ráadásul mindennek nem voltak meg sem a politikai, sem a szervezeti feltételei. Még merevebben követte el ezt a hibát a Küb: a Kossuth-rádió 1943 tavaszától újból és újból felhívott a függetlenségi front szervezeteinek kiépítésére és megerősítésére,[92] amikor itthon a párt a legnagyobb elszigeteltség állapotában és a függetlenségi front még sehol sem volt. A német megszállást követő napokban fegyverbe szólította a magyar népet, kiadta a nemzeti ellenállás bizottságai megteremtésének jelszavát, partizáncsoportok szervezésére hívott, anélkül, hogy figyelembe vette volna a magyarországi helyzet tényleges lehetőségeit. Felhívta a hadsereget, forduljon a németek ellen, akkor amikor a hadseregen belül hiányzott az ellenállási mozgalom szervezése.

A németellenes, háborúellenes, antifasiszta harc fejlődését a szubjektív tényezőknek itt vázolt gyengeségei nehezítették.

Végeredményben, ha összegezni akarjuk válaszunkat arra a kérdésre, hogy mennyire alakult ki forradalmi helyzet Magyarországon a felszabadulás időpontjáig, azt mondhatjuk: a fasiszta háború és a német imperializmus nyomása következtében forradalmi helyzet érlelődött Magyarországon is a második világháború utolsó szakaszában. A „felsők" válsága a hadihelyzet hatására teljessé vált a felszabadulás időszakára. Az „alul lévők" forradalmasodása azonban — a magyarországi sajátos feltételek hatására — késett, a felszabadulás időpontjára a forradalmi válság még nem vált teljessé, nem bontakozott ki egy valamennyire is jelentős fegyveres ellenállás Magyarországon. A szub-

---

koalícióval való szakítás, a Hitler-ellenes fordulat egy demokratikus fejlődés nyitányává válhatott volna. Hozzá kell tennünk, hogy természetesen a hinta-politikában rejlő lehetőségek kihasználását nemcsak a kommunista párt gyengesége, hanem a magyar uralkodó osztályok kisszerűsége is nehezítette. A magyar reakciónak is érdeke lett volna bátrabban előkészíteni és végrehajtani a kiugrást, a finn burzsoáziához hasonlóan, saját átmentése szempontjából; ez volt tulajdonképpen egyetlen lehetősége. A magyar burzsoáziát azonban annyira elvakította és megbénította szovjetellenessége, hogy erre végül is képtelennek bizonyult.

[91] Lásd Korom M.: Idézett mű 168. és 184—194. o.

[92] Lásd Kállai Gy.: Idézett mű 185. o.

jektív tényező fejlődése így is messze elmaradt az objektív helyzet fékezett alakulása mögött, ugyanazon okok miatt, amelyek lassították a forradalmi válság érlelődését, és maga is fékezőleg hatott vissza a munkásosztály, a szélesebb tömegek forradalmasodására.

A forradalmi válság késésének okai

Milyen sajátos feltételek hatására késett a második világháború alatt Magyarországon a forradalmi helyzet kibontakozása, milyen okok gátolták a demokratikus forradalom szubjektív tényezőinek gyorsabb fejlődését is?

Ez a kérdés ilyen vagy olyan formában minden kutató munkájának középpontjában áll, aki ezzel az időszakkal foglalkozik. Ezért csupán utalni szeretnék, összefoglalásszerűen, a történészek által feltárt okokra.[93]

A forradalmi válság kialakítása irányában ható általános feltételek mellett itt azokról az objektív gazdasági, társadalmi, politikai, történelmi feltételekről és „belsővé vált" feltételekről (az egyes osztályok történelmileg kialakult arculatáról, pszichológiájáról, magatartásáról) kell beszélni, amelyek sajátosan fékezték, lassították a folyamatot, és a későbbi fejlődésre is kihatottak.

Anélkül, hogy a kérdésbe belemélyednénk, meg kell jegyeznünk, hogy semmire sem megyünk, ha vezérfonalként a történelmi materializmusnak, *a társadalmi determinizmusnak* egy leegyszerűsített, vulgáris sémáját próbálnánk alkalmazni. Ilyen tendenciákkal lépten-nyomon találkozunk, ami abban nyilvánul meg, hogy az objektív feltételek mélyrehatóbb elemzése címén egyoldalúan a gazdasági feltételekből próbálják levezetni a különböző osztályok mozgását, illetve a gazdasági feltételek alakulásának megfelelően igyekeznek erőszakoltan ábrázolni a néptömegek magatartásának változását, a gazdasági helyzet romlásából kimutatni a tömegek forradalmasodását akkor is, amikor egy sor objektíven ható társadalmi, politikai, ideológiai tényező ezzel ellentétes irányba viszi a dolgokat. Figyelembe kell vennünk a társadalmi folyamat determinációjának tényleges komplexitását, amelyre a marxizmus megalapítói történelmi munkáikban és a történelmi materializmus ökonomista szimplifikálása ellen folytatott harcukban különböző oldalakról rámutattak. Az emberek, a különböző osztályok történelmi tevékenysége meghatározott, készen talált feltételek között, ezek által determináltan megy végbe. E feltételek és körülmények között végső fokon a gazdaságiak a döntők; de szerepet játszanak a történelmi folyamat konkrét determinálásában az összes többi, objektíve adott körülmények is, a különböző osztályok adott helyzete, történelmileg kialakult kölcsönös viszonya, a politikai viszonyok, a nemzetközi helyzet; szerepet játszik az objektív feltételek között még az emberek fejében kísértő hagyomány is, az is, milyen tudattal cselekszenek a különböző osztályerők, hogyan formálódott a megelőző történelmi fejlődés hatására az egyes osztályok arculata, tudata; a „belsővé vált feltételek", amelyen keresztül hatnak rájuk az adott kor változó feltételei; szerepet játszik tehát az is, hogyan, mennyire helyesen vagy hamisan, objektíven vagy illuzórikusan tükrözik vissza életük feltételeit, a történelmi szükségszerűségeket. A tudat közvetít minden cselek-

[93] Lásd az eddig idézett fontosabb munkák mellett Szabó Bálint „A felszabadulás utáni forradalmi átalakulás jellege és szakaszai hazánkban" (Párttört. Közl., 1960. 1—2. sz.) c. tanulmányát. Kiemelném Balázs Béla tevékenységét, akinek munkássága alapvetően erre a kérdésre koncentrálódott.

vést, és ezért az, ami az emberek fejében már megvan a kialakult, kialakított, örökölt gondolkodásmód, ideológia szintén szerepet játszik mint „prizma", amelyen „fénytörést" szenvednek a külső hatások a történelmi folyamat konkrét determinációjában. A társadalomnak egyáltalában azért van története, mert itt is, mint a valóság bármely szférájában, minden történést a már meglévő feltételek együttesen határoznak meg, mert a társadalmi mozgásnak minden új szakaszát az emberek megelőző történelmi tevékenysége, a megelőző generációk által létrehozott gazdasági, társadalmi, politikai, ideológiai stb. feltételek együttesen határozzák meg. A gazdasági fejlődés az, amely végső soron az egész folyamatot meghatározza, meghatározza annak fő irányát, tendenciáját. De a történelmi harcok konkrét menetét, formáját túlnyomóan a másodlagos tényezők, az osztályharc politikai formái, a történelmileg kialakult politikai viszonyok, jogi képződmények, az osztályharc visszatükröződései a résztvevők fejében stb. határozzák meg közvetlenül. Az alapvető gazdasági folyamat ezen elemek roppant gazdag kölcsönhatásában érvényesíti hatását, megszabja a történelmi mozgás általános irányát, mint általános szükségszerűség érvényesül a véletlenek tömegén keresztül.

A történelmi folyamat helyes elemzéséhez figyelembe kell venni azt is, hogy az adott időszak eseményeit meghatározó fontosabb tényezők összességében e feltételek sajátosan rétegeződnek. Nemcsak az imént említett rétegződésre gondolok (a gazdasági, politikai stb. vagy az általános, különös, egyes feltételek rétegződésére és kölcsönhatására). A különböző társadalmi osztályok, csoportok történelmi cselekvését adott szakaszban meghatározó feltételek: történelmileg kialakult feltételek. Egy adott periódusban jelentkező, objektíve adott gazdasági, társadalmi, politikai, ideológiai, belső és külső feltételek a korábbi történelmi fejlődés produktumai, a korábbi történelmi szakaszok egymásutánjában jöttek létre; a feltételek különböző, történelmileg más-más szakaszban képződött, egymásba átmenő és összefonódó rétegeket alkotnak. Figyelembe kell venni, hogy egy adott időszak történelmi mozgását meghatározó objektív feltételek a társadalmi osztályok korábbi tevékenységének eredményei, a korábbi történelmi fejlődés különböző korszakainak rétegesen lerakódott képződményei; és hogy ugyanígy, az egyes osztályok és csoportok magatartása, gondolkodásmódja, hagyományai, eszmei-politikai arculata ezen külső hatások eredményeként alakultak ki, a külső hatások belsővé vált rétegeit képviselik.

Milyen történelmileg kialakult külső és belsővé vált feltételek határozták meg a dolgozó tömegek tudatát és magatartását, nehezítették meg a kialakult helyzet szükségszerűségeinek felismerését, fékezték a munkásosztály, a dolgozó tömegek forradalmasodását 1943—44-ben Magyarországon?

Hogy megértsük a második világháború időszakában szerepet játszó sajátos feltételeket, vissza kell nyúlni legalábbis az 1848—49-es forradalom és szabadságharc bukásáig. A forradalom, veresége ellenére, különösen az 1867-es kiegyezés után, megnyitotta az utat a polgári fejlődés számára Magyarországon. De a feudális maradványok és a félgyarmati függés körülményei között a magyar kapitalizmus fejlődése csak igen lassan bontakozott ki. Ez a *felemás fejlődés*, az 1867-es kompromisszum, a dualizmus rendszere és álparlamentarizmusa, és nem utolsósorban az a tény, hogy Magyarországnak is megvoltak a maga elnyomott nemzetiségei — azt eredményezték, hogy a polgári ellenzéki mozgalom gyengén fejlődött ki nálunk. A gazdasági haladás összekapcsolódása a politikai reakcióval, és az, hogy a középrétegek is bizonyos fokig haszonélvezőivé

váltak a bekövetkezett fejlődésnek, azt eredményezte, hogy Magyarországon a középrétegek tartósan az uralkodó osztályok ideológiai-politikai befolyása alá kerültek, nem alakult ki a széles középrétegeket tömörítő kispolgári demokrácia országunkban.[94] Maga az ipari munkásság is csak igen lassan alakult ki. A magyar munkásmozgalom, amely már 1867 után indult fejlődésnek a nyugateurópai munkásmozgalom hatása alatt, a korlátozott kapitalista fejlődés következtében, bázisát tekintve, nagyon lassan szélesedett, és a XIX. sz. végéig kisipari jellegű maradt. Opportunista tendenciáit csak erősítették a 67-es rendszer sajátosságai, az 1890-ben megalakult szociáldemokrata pártban néhány esztendő alatt a reformizmus vált uralkodóvá. És amikor a századforduló idején már kibontakozott a nagyipari munkásság, a szociáldemokrata párt megőrizte reformista jellegét, vezetése egyértelműen az osztrák—német szociáldemokrácia opportunista vonalához igazodott, továbbra is a kisiparosokra és a munkásarisztokráciára támaszkodott. Ilyen feltételek között a dualizmussal szembeni általános népi, forradalmi megmozdulásra csak az első világháború végén bekövetkező súlyos nemzeti válság hatására került sor. A háborús válság a burzsoáziából kiábrándult kispolgári tömegeket a munkásosztály felé vitte, így vált lehetővé az 1918-as polgári demokratikus forradalom és az 1919-es Tanácsköztársaság.

Az 1918—19-es forradalmi szakasz azonban túl rövid ideig tartott ahhoz, hogy a nép legszélesebb tömegeit mélyrehatóan demokratizálni tudta volna. A Tanácsköztársaság hibái is fékezően hatottak a középrétegek balratolódására. „Így az 1919-es Tanácsköztársaság leverése után a kispolgári rétegekben ellenkező irányú fordulat következett be, ezúttal a győztes ellenforradalom, a restaurált, fasizálódott uralkodó osztályok irányában. Ez a fordulat rendkívüli gyorsasággal ment végbe éppen azért, mert a kispolgárságot tradíciói, beidegzettségei hosszú évtizedeken keresztül a burzsoáziához kötötték."[95] És ehhez hozzá kell tennünk a forradalmi erők kezdeti gyengeségét is, a fiatal kommunista párt tapasztalatlanságát, elméleti-politikai felkészültségének elégtelenségét, azt, hogy a magyar munkásmozgalomra még nagy erővel ránehezedtek addigi fejlődésének korlátai.

A Tanácsköztársaság bukása és ennek következményei mély szerepet játszottak az ellenforradalmi korszak osztályharcaiban, tapasztalatai tartósan kihatottak a magyar társadalom *minden* osztályának magatartására. A proletárdiktatúra tapasztalatai határozták meg alapvetően a nagybirtokos-nagytőkés osztály ellenforradalmi taktikáját, hosszú ideig negatívan hatottak az ún. középosztály, valamint a parasztság, sőt a munkásság egyes rétegeinek magatartására. A demokratikus és forradalmi erők kifejlődését Magyarországon a proletárdiktatúra bukása megszakította. A munkásosztály súlyos vereséget szenvedett. Az ellenforradalmi terror egy időre szétverte a forradalmi erőket. A néhány év múlva újjászerveződő illegális kommunista párt rendkívül nehéz körülmények között folytatta harcát. A legális munkásmozgalom is összeszűkült, és megerősödött benne a reformizmus befolyása. A parasztság elszige-

[94] Ebben a vonatkozásban különösen érdekes Balázs Béla munkássága. Kutatásai alapvetően arra irányultak, hogy feltárják azokat a történelmi feltételeket, amelyek kiformálták a társadalom különböző osztályainak, elsősorban a középrétegeknek a politikai és ideológiai arculatát, gondolkodásmódját.

[95] Balázs B. felszólalása a Történelmi Munkaközösség vitáján. . . Századok, 1958. 5—6. sz. 761. o.; Balázs B.: A demokratikus tömegmozgalom. . . . Századok, 1957, 1—4. sz. 301. o.

telése a munkásosztálytól, a permanens hatósági terror a demokratikus tömegek nagy részét megfélemlítette.

Ha számba akarjuk venni, hogy a 25 éves ellenforradalmi rendszer korszakában milyen feltételek alakultak ki, amelyek végüliş fékezőleg hatottak a második világháború alatt kialakuló válságra, akkor ezeket a következőképpen lehetne összegezni:

Az egész időszakra kihatott a munkásosztály veresége, és az ennek nyomán kialakult fasiszta terror-rendszer. Magyarországon jött létre az első fasiszta diktatúra, és a reakció mindvégig sértetlen hatalmi ereje birtokában uralmon maradt. A tömeges terror a munkásosztállyal és a szegényparasztsággal szemben, a demokratikus erők elnyomása, szétforgácsolása és korrumpálása, a megfélemlítés és félrevezetés egyik legkegyetlenebb és legraffináltabb rendszerének kialakítása, erős feudális maradványok továbbélése a gazdasági és politikai életben, az illegalitásba szorított és sorozatos csapások által megtizedelt, sokáig hibás stratégiát követő kommunista párt gyengeségével együtt — ez akadályozta elsősorban a Horthy-fasizmus elleni tömegmozgalmak nagyobb méretű kibontakozását. „... az ellenforradalmi rendszer gazdasági nyomorúsága, politikai elnyomása széles néprétegeket gazdaságilag és szellemileg deklasszált, megfélemlített és közömbössé tett" — ez a tény, és a demokratikus és forradalmi erők legyengülése, az átfogó vezetés hiánya, a nép legszélesebb tömegeit képtelenné tette a fasizmussal szembeni aktív ellenállásra.[96]

Az antifasiszta, demokratikus mozgalom kifejlődését gátolta a magyar fasizmusnak az a sajátossága, hogy demokratikus formák között konszolidálódott. Egészen az 1944-es német megszállásig, a magyar fasizmus sajátos fejlődése révén, legális baloldali ellenzéki pártok működtek Magyarországon, ezeket az ellenforradalmi rendszer paktumokkal, ígérgetésekkel, cselvetésekkel és szükség esetén terrorintézkedésekkel a maga szolgálatába tudta állítani.[97] Az uralkodó osztályok féktelen demagógiával és a legális ellenzék közreműködésével el tudták hitetni, széles tömegekkel is, hogy a magyar fasizmus megszelídült, hogy a rendszer már nem fasiszta diktatúra, hanem alkotmányos parlamentarizmus, szemben az olasz és a német fasizmussal, tartós illúziókat tápláltak a demokratikus erők soraiban a Horthy-rendszer irányában.

Igen súlyos hatással volt a magyar néptömegekre és különösen a középrétegekre a magyar fasizmus ideológiai fertőzése. Az ellenforradalmi rendszer fel tudta használni az egész korábbi korszak által kitermelt és a különböző osztályokba mélyen beivódott reakciós, nacionalista, klerikális világnézetet, és

[96] Balázs B.: A demokratikus tömegmozgalom... Századok, 1957. 1—4. sz. 302. o.

[97] Nézetem szerint téves az a felfogás, hogy a magyar fasizmus azért volt kénytelen a parlamentarizmus látszatát fenntartani, mert nem tudott tartósan széles tömegbázist teremteni magának. Különböző eltérő körülmények eredményezhetik a fasizmus parlamentáris formáját, így pl. amikor a fasizmussal szemben álló erők túl nagyok ahhoz, hogy a reakciós fordulatot a monopoltőke végig tudja vinni. Magyarországon ezzel szemben a parlamenti formák bizonyos fokú megtartása inkább a forradalmi erők gyengesége talaján vált lehetségessé. A magyar fasizmusnak ez a sajátos fejlődése azokkal a belső és nemzetközi történelmi körülményekkel függött össze, amelyek között konszolidálódott. Szerintem Kállai Gyulának van igaza, amikor kifejti, hogy „Magyarországon a reakciónak nem kellett a nyílt fasiszta diktatúra útjára lépnie", a magyar fasizmusnak „semmi szüksége" nem volt az ellenzéki pártok végleges felszámolására, és az ország nemzetközi helyzete sem tette szükségessé a nyílt diktatórikus rendszer meghonosítását. (Kállai Gy.: Idézett mű 15—17. o.)

meg tudta nyergelni a Tanácsköztársaság által elkövetett hibákat és a proletárdiktatúra bukásának következményeit is. Az ellenforradalmi ideológia középpontjában állt az antikommunizmus minden eszközzel való terjesztése és erősítése, a proletárdiktatúrával és a kommunizmussal való ijesztgetés, amely féktelen szovjetellenes, háborús propagandával párosult. Az ellenforradalom antikommunista ideológiájában jelentős szerepet játszott a nacionalista-soviniszta demagógia, a revizionista propaganda, melynek behatolását és bomlasztását megkönnyítette, hogy az évszázadokon át tartó idegen elnyomás különösen kifejlesztette a néptömegek nemzeti érzékenységét. A magyar reakció ki tudta aknázni a trianoni békével kapcsolatos tömeghangulatot, elhitette, hogy a tömegek nyomorának nem a rendszer, hanem Trianon az oka, és hogy Magyarország megcsonkítása a forradalmaknak volt köszönhető. Az ellenforradalmi rendszer felszította a demokratikus fejlődés hiányában mélyen gyökeret vert faji előítéleteket, az antiszemitizmust a nacionalizmussal együtt használták fel az antikommunizmus és szociális demagógiájuk terjesztésére. Az ellenforradalmi ideológia szerves része volt a klerikalizmus is, a vallásos-klerikális befolyás felhasználása, keresztény ifjúsági s egyéb szervezetek és az egész befolyásos egyházi apparátus felhasználása a vallásos rétegek fasiszta megmételyezésére. Az ellenforradalmi rendszer ideológiájának mély és tartós hatása magyarázza, miért volt szívósabb a fasiszta reakció Magyarországon, mint más csatlós országokban.

A második világháború időszakában nagy szerepet játszottak a Horthy-rendszerrel kapcsolatos illúziók, a fasiszta, nacionalista ideológia hatásának erősítésében a német fasizmus segítségével történt területgyarapítások,[98] az 1938—1943-as évek hadikonjunktúrája, a munkanélküliség felszívódása, a dolgozó tömegek helyzetében ezekben az években beállt érezhető javulás.[99] Ezek a tények átmenetileg megszilárdították a rendszert, erősítették a középrétegek hagyományos németbarátságát és a német imperializmus iránti illúziókat, az antiszemitizmussal együtt, amely a fasizmus cinkosává tett, megmételyezett és megtévesztett széles dolgozó tömegeket, széles korrumpáló hatással voltak, erőteljesen gátolták a Szovjetunió elleni háború megkezdéséig, az első vereségekig, de később is, az átfogó antifasiszta, németellenes front kialakulását.

[98] Az „országgyarapítás" igen nagy fékező tényező volt — még hozzá nem is olyan egyszerű. A német fasizmus segítségével végrehajtott „rendezés" ugyanis a magyarlakta Felvidék, Erdély, Bácska visszacsatolását is jelentette, az igazságtalan Trianoni béke megsemmisítését. 1943-ban maga a kommunista párt is azzal érvelt a háborúból való kilépés mellett, hogy csak így tudjuk biztosítani hazánk „területi épségét", például Romániával szemben. (Vö. Kállai Gy.: Idézett mű 188. és 196—197. o.)

[99] A hadikonjunktúra, „amely 1942—43-ban érte el tetőpontját, összekapcsolva a széleskörű zsidóellenes hajszával, alkalmas volt viszonylag jelentős — elsősorban kispolgári — rétegek korrumpálására". (Erényi Tibor felszólalása a Történelmi Munkaközösségnek Balázs Béla munkájáról rendezett vitáján. Századok, 1958. 5—6. sz. 775. o.) „1938 és 1941 között, amikor megindult a háborús konjunktúra, de az ország még nem kapcsolódott be a háborúba, egy év alatt 20%-kal nőtt a gyáripar termelése... teljesen megszűnt a munkanélküliség, áresések következtek be, sőt átmenetileg a reálbérek is emelkedtek... Ez az időszak... *egyben* a revizionista törekvések részleges megvalósításának ideje is volt, a bécsi döntések, a ‚területvisszacsatolások' ideje. Ez utóbbit rendkívül ügyesen kötötték egybe propagandájukban a háborús konjunktúrával... Ez politikailag igen nagy mértékben megerősítette a Horthy-rendszert, elhomályosította a tömegek látását." (Berend T. Iván felszólalása, uo. 782. o.)

A gátló, fékező tényezők között nagy szerepet játszott az is, hogy Horthy-Magyarország mindvégig mint Németország szövetségese vett részt a háborúban, hogy Magyarország nyílt megszállására tulajdonképpen még 1944. március 19-e után sem került sor, a németek nem számolták fel a Horthy-rendszert, erre nem volt szükségük. Szerepet játszott az a tény, hogy végig fennmaradt Magyarország látszat-függetlensége, hogy a gazdasági leigázás is lassúbb és burkoltabb volt, hogy egyáltalában a német elnyomás nem volt olyan nyílt és brutális, mint más országokban.

Ezekkel a körülményekkel együtt nagy mértékben erősítette és konzerválta a Horthy-rendszerrel kapcsolatos illúziókat Horthyék hinta-politikája is. A két világháború közötti időszakban megerősödött a hazai finánctőke, csökkent a magyar kapitalizmus külföldi függősége. Ugyanakkor azonban az 1929—1933-as gazdasági válság legfőbb problémáját, a mezőgazdasági válságot a német piac megnyitásával, a német fasizmussal való szövetséggel oldották meg. Ez egyrészt összekötötte a magyar reakciót a német imperializmussal, de ugyanakkor bizonyos mértékig védekezésre is kényszerítette. Ez a helyzet a magyar kapitalizmus mozgásának egy bizonyos kettősséget kölcsönzött: a német fasizmustól való egyre szorosabb függés, saját imperialista céljainak német segítséggel való realizálása az egyik oldalon, és bizonyos szembenállás a német imperializmussal a másikon; a fasizmusra való támaszkodás egyfelől, a totális fasizmus elodázása másfelől. A magyar burzsoázia egy része „tudta, hogy az 'új Európa' egyet jelent az európai országok gyarmatosításával. Tudta, hogy ez a magyar ipar leépítését és Magyarország agrárországgá való átalakítását jelentené. Ez volt az oka annak, hogy a fejlett iparral, tehát gazdag profitszerzési lehetőségekkel rendelkező magyar nagytőkés osztály egyrésze nem nézte jószemmel a Hitler által ajánlott »kölcsönös gazdasági kapcsolatok rendkívül gyümölcsöző kiépülését«"[100] Ez a kettősség az országot végzetszerűen a hitleri háború örvényébe, a német megszállás, a nyilas uralom, a háborús összeomlás felé sodorta; másrészt azonban, a részleges szembenállás következtében, kiváltotta a háború alatt megnyilvánuló hinta-politikát, az uralkodó osztályok gyáva, határozatlan kiugrási kísérletét. Ez a kettősség rendkívüli módon megnehezítette a munkásosztály vezette háborúellenes, antifasiszta függetlenségi mozgalom kialakulását. A hinta-politika, amely a legmerevebb, a legostobább szovjetellenességgel párosult, elhomályosította a függetlenség megvédésének jelszavát, azt az illúziót keltette, hogy Horthyék meg tudják őrizni az ország függetlenségét a német imperializmussal szemben, anélkül, hogy élesen szembefordulnának vele, és anélkül, hogy fordulatot hajtanának végre a Szovjetunió irányába. A hinta-politika leszerelte, elerőtlenítette a demokratikus ellenzéket, a kivárás, a „rendszermentő" kiugrás politikájának kiszolgálására vezette őket. Ennek hatására utasították el hosszú ideig a kommunista párttal való együttműködést; ennek következményeképpen (a párt taktikai tévedései is közreműködtek ebben) került a függetlenségi mozgalom átmenetileg az uralkodó osztályok vezetése alá. A hinta-politika hatással volt az ellenzéki pártok baloldali vezetőire, sőt részben a Békepártra is. Döntő szerepet játszott a Horthyékkal kapcsolatos illúziók táplálásában, sőt erősödésében.

Ezek a történelmileg kialakult fékező feltételek együttesen igen mélyreható hatással voltak a széles tömegek politikai fejlődésére és magatartására. Az itt felsorolt körülmények lassították döntő módon az érlelődő háború-

[100] Kállai Gy.: Idézett mű 16. o.

ellenes, németellenes, antifasiszta demokratikus mozgalmat, nehezítették a széles tömegek és demokratikus pártjaik számára, hogy idejében felismerjék a fenyegető veszélyt, megértsék a demokratikus nemzeti összefogás történelmi szükségszerűségét, amelyért egyedül a kommunisták harcoltak következetesen. A magyar történelmi fejlődés által kialakított sajátos feltételek az objektív látszatok egész sorát hozták létre; de gátlólag hatott a dolgozó osztályok történelmileg kiformálódott politikai arculata, világnézete is, a demokratikus és forradalmi hagyományok gyengesége. A magyar fejlődés sajátos korlátait az 1918—1919-es forradalmak nem tudták tartósan áttörni; a gyenge fejlődés olyan feltételeket teremtett, amelyek további gyenge fejlődést eredményeztek, és ezt a fejlődési vonalat a második világháború alatt, egészen a felszabadulásig nem sikerült megszakítani.

A forradalmi helyzet a felszabadulás utáni új feltételek között jött létre

A történelmileg kialakult fékező tényezők következtében a forradalmi helyzet csak a felszabadulás nyomán kialakult új feltételek között fejlődhetett ki teljesen. A forradalmi válság, amely a háború utolsó szakaszában érlelődött, a felszabadított területeken gyorsan beérett, de ugyanakkor *több fontos új vonást vett fel*, a bekövetkezett fordulat eredményeképpen.

1944 őszéig az uralkodó osztályok válsága és a széles néptömegek balratolódása a háború következményeinek és a német fasizmus fokozódó nyomásának hatására bontakozott ki. A szovjet hadsereg győzelmes előnyomulása *új helyzetet* teremtett: a szovjet haderő csapásai alatt, a német fasiszta megszállók kiűzésével egyidőben, megbukott a magyar reakció uralma, felbomlott a fasiszta csendőrség, rendőrség, közigazgatási gépezet, az uralkodó osztályok tagjai és kiszolgálóik tömegesen elmenekültek; megszűnt a munkásosztályra, a néptömegekre évtizedek óta nehezedő elnyomás és terror; szabaddá váltak a demokratikus és forradalmi erők, a föld alá szorított kommunista párt és a demokratikus ellenzék egycsapásra megkezdhette szabad, akadálytalan tevékenységét. Egyszóval: a felszabadulás gyökeresen új helyzetet teremtett.

Ezek a radikálisan megváltozott körülmények azok, amelyek a felszabadult területeken forradalmi helyzetet teremtettek. A magyarországi népidemokratikus forradalomnak éppen ebben rejlik egyik *döntő sajátossága*, az a sajátosság, amely leginkább rányomja bélyegét az ebből a helyzetből kiinduló forradalmi folyamatra. Ezt az igen fontos eltérő sajátosságot a szerzők egy része nem emeli ki kellőképpen. A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságait elemezve azokat a tényezőket állítják előtérbe, amelyek sajátosan hátráltatták, lassították hazánkban a forradalmi válság érését — de nem foglalkoznak annak a lényeges újabb sajátosságnak következményeivel, hogy a forradalmi helyzet ténylegesen csak a felszabadulás után alakult ki Magyarországon. Megállapítják, hogy „a Szovjetunió felszabadító tette hatalmas forradalmasító hatással volt az események alakulására, meggyorsította a háború időszakában érlelődő forradalmi válság kibontakozását"; de rögtön hozzáteszik, hogy a felszabadulás „csak azért válhatott a forradalom kibontakozásának fontos tényezőjévé, mert a forradalom belső feltételei adva voltak, a háború döntő fordulata óta gyorsan érlelődő, a 'felsők'-re és 'alsók'-ra is kiterjedő általános nemzeti válság a felszabadulás idejére, nem utolsó sorban

annak eredményeként, teljessé vált."[101] Amit helytelennek tartok, az a felszabadulás előtt, meghatározott feltételek hatására *érlelődő és fékeződő* válság és a felszabadulás által teremtett új feltételek között *ténylegesen kialakuló* forradalmi helyzet differenciátlan kezelése, egybemosása; a folytonosság mellett, a felszabadulás előtti és a felszabadulás utáni helyzet különbségének az elhanyagolása; annak a döntő sajátosságnak az elhanyagolása, hogy a felszabadulás előtt, az igen jelentős fékező tényezők hatására, a válság csak kifejlődőben volt, a széles néptömegek, a munkásosztály tömegei még nem voltak készen a forradalmi harcra, és hogy csak a felszabadulással előálló új helyzetben indul meg a néptömegek demokratikus, forradalmi mozgalma.[102]

A népi demokratikus forradalom lényeges sajátosságához tartozik az is, hogy az említett fékező tényezők következtében, *a válság előbb vált teljessé „fent", mint „lent"*. Az uralkodó osztályok — amelyek képtelennek bizonyultak szakítani a fasiszta Németországgal — akkor roppantak össze, amikor sem a munkások, sem a többi dolgozó tömegek még nem vállalták a forradalmi harcot. A néptömegek forradalmasodása csak a felszabadulás után, a „felsők" ezzel kapcsolatos összeomlása után indult el, de ekkor már nagy erővel.

Ennek a jelentős sajátosságnak alapvető eleme az is, hogy „a 'felül levők' 1944-es válságát *döntően* nemzetközi tényezők és nem belső antifasiszta és forradalmi erők okozták",[103] hogy a magyar fasizmus a szovjet hadsereg csapásai alatt omlott össze, hogy „a magyar nép... a haza felszabadításában és saját elnyomóinak leverésében csak kis mértékben vett részt fegyveresen."[104] Azok, akik a magyarországi népi demokratikus forradalomnak ezt a lényeges sajátosságát meg akarják kerülni, minden igyekezettel azon vannak, hogy a magyar reakció válságát „klasszikusan", mint nagyrészt a belső ellentmondások éleződésének eredményét ábrázolják. Eltúlozzák a tömegek forradalmasodását, azt állítják, hogy 1943—44-ben lényeges „rés" támadt az uralkodó osztályok között, kiéleződtek ellentéteik a hadihelyzet és a tömegek elégedetlensége és forradalmi megmozdulásai következtében. Lenin megállapításait a forradalmi helyzetről hajlamosak merev sémaként használni, és mindenáron kimutatni a forradalmi válság fontosabb elemeinek együttes kialakulását. A magyarországi fejlődés sajátosságai inkább arról tanúskodnak, milyen nagy

[101] Vö. Szabó Bálint: A felszabadulás utáni forradalmi átalakulás jellege és szakaszai hazánkban. Párttört. Közl., 1960. 1—2. sz. 47—49. és 52—53. o.

[102] Ennek az igen jelentős sajátosságnak az elfedését látjuk abban, ahogyan egyes szerzők, az ügy érdekében, a német fasizmus által leigázott más országok antifasiszta és nemzeti demokratikus forradalmát a magyar fejlődéshez igyekeznek igazítani. Abból, hogy a fasizmus nemzetközi méretű veresége egyik alapvető feltétele volt a népi demokratikus forradalmak győzelmének, azt a következtetést vonják le, hogy az antifasiszta, nemzeti-demokratikus forradalom *általában* csak a fasizmus katonai szétzúzása *után*, a felszabadulás *után* indulhatott el (lásd pl. Korom M.: Idézett mű 262—264. o.). Ugyanezt teszi Szabó Bálint M. Somlyai Magda „Szabadulás és magvetés" c. könyvéről írt recenziójában (Párttört. Közl., 1962. 4. sz.): elveti a szerzőnek azt a törekvését, hogy a konkrét tények alapján elemezze a magyar földosztás forradalmi jellegének sajátos korlátait, gyengeségeit, a népmozgalom elindulásának nehézségeit, a szovjet katonák segítségének, bátorításának jelentőségét a sajátos magyarországi feltételek között. Szabó Bálint e sajátosság kidomborítása ellen a többi között azzal érvel, hogy „a szovjet hadsereg sokoldalú segítsége, támogatása... egyik jellegzetes vonása a második világháború végén kibontakozott népi demokratikus forradalmaknak" (221—222. o.)

[103] Lackó Miklós felszólalása a Történelmi Munkaközösségnek Balázs Béla munkájáról folytatott vitájában. Századok, 1958. 5—6. sz. 780. o.

[104] Nemes D.: Idézett mű 5. o.

jelentősége van a forradalom feltételei szempontjából a „felsők" válságának, amire Lenin ismételten felhívta a figyelmet. A „felül levők" összeomlása volt valójában nálunk az a körülmény, amely az „alul levők" forradalmasodását közvetlenül kiváltotta.

A magyarországi viszonyok sajátos elmaradottsága miatt „sorsdöntő körülmény" volt, „hogy Magyarországot a szovjet hadsereg szabadította fel",[105] ez teremtette meg a lehetőségét annak, hogy hazánkban 1944 őszén megkezdődjék a történelmileg már rég szükségszerűvé vált forradalmi átalakulás. A mi körülményeink között a forradalmi helyzet kialakítása és a forradalmi folyamat elindulása szempontjából ez a külső tényező játszotta szükségképpen a döntő szerepet. A Szovjetunió felszabadító tette nem egyszerűen „fontos tényezője" volt a forradalom kifejlődésének, hanem éppen az a döntő körülmény volt, amely valóban felszabadította a demokratikus és forradalmi erőket.

A magyarországi népi demokratikus forradalom e sajátosságának kidomborításától, mint láttuk, egyes szerzők azért óvakodnak, mert félnek, hogy ezzel tápot adnak a „forradalom exportja" imperialista vádjának. De a tényektől — még ha bonyolultak is — nem kell tartanunk. A felszabadítással a szovjet csapatok még nem valósították meg az ország demokratikus átalakítását, hanem csupán kivételesen kedvező feltételeket teremtettek a demokratikus fordulat számára. A német fasiszta csapatok kiűzésével és a magyar reakció uralmának szétzúzásával elvégezték ugyan az érlelődő forradalom feladatainak első felét, eltakarították az útból a forradalom legfőbb akadályait. De nem végezhették el a magyar társadalom átalakítását a magyar nép helyében. Szétzúzták a fasizmus fegyveres erőit és elnyomó gépezetét, és jelenlétükkel lehetetlenné tették, hogy a németek helyébe újabb imperialista hadseregek szállják meg az országot: ezzel roppant kedvező belső és külső feltételeket teremtettek a demokratikus átalakulás számára.

Figyelembe kell venni azt a tényt, hogy a forradalmak általában nem elszigetelten fejlődnek ki, hogy többnyire nemzetközi méretű forradalmi hullámok veszik körül az egyes országokban érlelődő és lezajló forradalmakat, hogy a forradalmak meghatározott külső feltételekre, nemzetközi forradalmi fellendülésre támaszkodnak, szorosan függnek a nemzetközi politikai helyzettől.[106] A magyarországi antifasiszta, antiimperialista, demokratikus forradalom is a második világháború által kiváltott nagy forradalmi hullám feltételei között, ennek részeként, hatása alatt fejlődött ki. A magyar uralkodó osztályok válsága, majd összeomlása nem is egy szokványos háború eredményeképpen ment végbe. A második világháború, a Szovjetunió részvételével, határozottan antifasiszta jelleget kapott, forradalmi háborúvá vált, a legagresszívabb, legreakciósabb imperializmus ellen irányult. Ez a háború, minden ellentmondásossága ellenére,[107] döntő részévé vált a kommunisták vezetésével kifejlődött világméretű antifasiszta küzdelemnek. Ennek következtében a nemzetközi fasizmus veresége az antifasiszta, demokratikus és szocialista erők roppant nagy jelentőségű győzelmét jelentette. Közvetlenül részét képezte az ebben az időszak-

[105] Balázs B.: Idézett mű 169. o.

[106] A forradalmak történetének erre a nem eléggé tanulmányozott oldalára hívja fel a figyelmet igen érdekes cikkében B. F. Porsnyev (Az újkori történelem tanulmányozásának alapvető problémái. Közli a Párttört. Közl., 1962. 2. sz.; 113. o.).

[107] Lásd Ránki György: Szovjet—német történészkonferencia Lipcsében. Századok, 1958. 1—4. sz. A szovjet történészeknek az az álláspontjuk, hogy a második világháború csak 1941-től tekinthető igazságosnak.

ban Európában, Ázsiában és Latin-Amerikában kibontakozó hatalmas forradalmi hullámnak.

A fasizmus feletti győzelem olyan megszállt országokra is nagy hatással volt, amelyeket nem a Szovjetunió szabadított fel. Ezekben az országokban is a fasiszta megszálló kiűzése így vagy úgy részét képezte az antifasiszta harcnak, a megszállókkal együtt a fasizmus hazai erőinek, a nemzetközi fasizmussal paktáló nagytőkének is vereségét hozta, és ezzel megteremtette egy demokratikus fejlődés elindításának feltételeit. Méginkább ezt eredményezte a kelet-európai országokban, ahonnan a Szovjetunió haderejének segítségével kergették el a német fasisztákat és helyi kiszolgálóikat.

Magyarország felszabadulásának társadalmi értelmét, igazi jelentőségét társadalmunk belső fejlődése szempontjából csak ezeknek az összefüggéseknek a fényében érthetjük meg. A Magyarországon érlelődő forradalom egyik frontja volt a fasizmus ellen folyó nemzetközi harcnak. A magyarországi antifasiszta erők csak akkor győzhettek saját reakciós osztályaik ellen, ha harcba szálltak a fasiszta reakció nemzetközi erői ellen, és támaszkodtak az antifasizmus nemzetközi erőire. A mi antifasiszta harcunk részét képezte a nemzetközi küzdelemnek, és a nemzetközi antifasiszta háború sikerei közvetlen részévé váltak a mi belső fejlődésünknek. A magyar reakció a demokratikus és szocialista erők nemzetközi antifasiszta háborújától szenvedett vereséget. Ennek következtében, a szovjet hadsereg győzelme magyar földön szorosan összefonódott a hazánkban érlelődő forradalommal, és döntő lökést adott neki. Azáltal, hogy csapásai eredményeképpen széthullott a fasiszta államgépezet legfontosabb része, hogy biztosította a további fejlődés feltételeit és aktívan segítette a magyarországi demokratikus és szocialista erőket, *közvetlenül belső tényezőjévé is vált* a magyar népi demokratikus forradalomnak, összefonódott azzal, elvégezte feladatainak egy részét.

Bármennyire is döntő volt a Szovjetunió szerepe a magyarországi népi demokratikus forradalom feltételeinek megteremtésében és fejlődésének biztosításában, a forradalom végrehajtása, a magyar társadalom alapvető ellentmondásainak megoldása csak a belső forradalmi erők harcának lehetett az eredménye. A Szovjetunió döntő segítséget nyújtott a belső forradalmi erőknek, amelyek az adott történelmi pillanatban még gyengék voltak. A szovjet hadsereg megnyitotta az utat a belső forradalmi erők gyors kifejlődése számára, a továbbiakban pedig biztosította a forradalmi fejlődés számára annak külső és – bizonyos vonatkozásokban – belső feltételeit, megbénította az ellenforradalom hazai és nemzetközi erőit. De a forradalmi átalakulás megvalósítása, a demokratikus államhatalom megteremtése, a nagybirtokrendszer felszámolása, a kapitalizmus korlátozása, majd fokozatos felszámolása a belső forradalmi erőkre várt.

A felszabadulás által teremtett roppant kedvező belső és külső feltételek között rövid idő alatt forradalmi helyzet alakult ki, amely nyomban át is ment forradalomba. A felszabadított területeken, a szovjet alakulatok segítségével és bátorításával, igen gyorsan talpra álltak, megszerveződtek a kommunisták, a kommunista érzelmű munkások és szegényparasztok, élére álltak az élet újrakezdésének, irányították a néptömegek első, még bizonytalan lépéseit a termelés megindítása, a gazdaság helyreállítása, a közigazgatás demokratikus alapon való újjászervezése, az elemi életviszonyok megteremtése érdekében. A fasiszta rombolások, a háború pusztításai által sújtott néptömegek demokratikus mozgalma szinte spontánul indult meg, alulról, a helyi kommunisták öntevékeny munkája nyomán.

A demokratikus tömegmozgalom kibontakozásában és a forradalom szubjektív tényezőinek kialakulásában döntő szerepet játszott a kommunista párt, amely az új helyzetben azonnal a demokratikus fejlődés legfőbb vezető és szervező erejeként jelentkezett. A felszabadulás küszöbén, óriási nehézségek ellenére, élt, és feladatára, a forradalom vezetésére, felkészült a kommunista párt. A napirendre került antifasiszta, antiimperialista, demokratikus forradalom vezetése Magyarországon is a kommunista pártra várt, mint ennek a harcnak egyedül következetes képviselőjére. Bármennyire igaz, hogy a párt nem tudott egy erőteljes nemzeti ellenállási mozgalmat kifejleszteni, áldozatos, szívós harcának eredményeként a háború utolsó szakaszában, a horthysta politika csődbe kerülése után, a független és demokratikus Magyarországot előkészítő mozgalom vitathatatlan vezetőjévé lett. Bármennyire is vonakodott a polgári és szociáldemokrata ellenzék a kommunistákkal való együttműködéstől, az események arra kényszerítették, hogy elfogadja a kommunista párttal való egységfrontot. Az együttműködés felé vitte őket az is, hogy nyilvánvalóvá vált: nem az angolszászok, hanem a szovjet csapatok szabadítják fel Magyarországot. Világosan előrevetítődött, hogy a felszabadult, demokratikus Magyarországon a kommunisták elkerülhetetlenül vezető szerepet fognak játszani. Ez a perspektíva nagy erőt adott a szervezetileg gyenge kommunista pártnak, ez tette lehetővé, hogy 1944 októberében megállapodás szülessék a két munkáspárt felszabadulás utáni együttműködéséről és későbbi szervezeti egyesüléséről.

A kommunista párt óriási előnye volt, hogy világos és a kialakult helyzetnek megfelelő általános programmal rendelkezett, felkészült a demokratikus fordulatra.[108] Minden gyengesége ellenére, viszonylag nagy eszmei befolyással rendelkezett, elsősorban a munkások és szegényparasztok körében, a régi munkásmozgalmi rétegeknél, igen fontos harci tapasztalatokkal rendelkezett, támaszkodhatott a nemzetközi kommunista mozgalom politikai és szervezeti tapasztalatára. A felszabadulás pillanatában a kommunista párt volt az egyetlen szervezett, azonnal működésbe lépő politikai erő, amely tudta mit akar és mit kell tennie. Éppen ezért vehette kezébe magától értetődően a demokratikus átalakulás vezetését. Más vezető erő az adott történelmi pillanatban egyszerűen nem volt.

Ennek megértéséhez figyelembe kell venni azt is, hogy a pártot nem egyedül annak itthon, az illegalitás viszonyai között dolgozó része jelentette. A szeptember végétől felszabaduló területeken a demokratikus átalakulás irányítását a párt külföldi bizottsága vette azonnal kezébe, miközben a megszállt Budapesten a párt központi bizottsága hősies erőfeszítéseket tett a fegy-

[108] A Békepárt lapja 1944 júliusában világosan felvetette a munkásvezetés alatt megvalósítandó népi demokrácia perspektiváját. (A magyarországi munkásmozgalom 1939—1945-ig. Idézett kiad. 125. o.) 1944. szeptember 12-i felhívásában az újjászerveződő kommunista párt megállapította, hogy „a nemzetközi munkásmozgalom és a Szovjetunió előretörése, az a támogatás, amelyet az egységessé váló munkásosztály a parasztságtól és a kispolgárságtól kap, lehetővé teszi a szocializmus kiharcolását a fasizmus elleni harc, a demokratikus átalakulás állomásain keresztül. (134. o.)"(...). A Küb november elején Magyarországra érkező tagjai hasonlóan határozott programmal láttak hozzá a demokratikus átalakulás irányításához. Felvetették, hogy a közvetlen feladat az egész ország felszabadítása és a demokratikus Magyarország megteremtése, egy olyan népi (és nem burzsoá) demokrácia megteremtése, amely lehetővé teszi a felkészülést az egész tőkésosztállyal való leszámolásra, a szocialista forradalom feladataira való áttérésre. (Nemes D.: Idézett mű 147—148. o.)

veres ellenállás kifejlesztésére. A Küb (amelynek összeköttetése az itthon működő vezetőséggel a háború alatt megszakadt) a központi bizottságéhoz hasonló programot dolgozott ki, még 1942-ben, a Komintern segítségével, a nemzeti függetlenség kivívására és a demokratikus átalakulás megvalósítására; ez vált később, a felszabadult Szegeden megalakított Függetlenségi Front programjának alapjává. A külföldi bizottság kedvezőbb feltételek között felkészült az ország felszabadulásával kialakuló új helyzetre, a pártra váró országépítő feladatokra. A Kossuth-rádió útján irányítani igyekezett a belső ellenállást, fegyveres mozgalmat, partizánosztagokat szervezett, melyeket magyar területre dobott át. És ahogyan megkezdődött az ország délkeleti részének felszabadítása, nyomban megkezdte a felszabadult területeken kibontakozó forradalmi mozgalom szervezését. Központi vezetőséget alakított 1944. november 5-én Szegeden, a felszabadult területeken létesülő pártszervezetek és a demokratikus átalakulás irányítására. Kidolgozta a Magyar Nemzeti Függetlenségi Front programját, megkezdte a demokratikus erők összefogásának szervezését. December 2-án kezdeményezésére megalakult a Magyar Front folytatásaként a Függetlenségi Front, rövid idő alatt megszervezte a nemzeti bizottságokat, vezetése alatt lerakták az új demokratikus magyar állam alapjait, létrehozták az ideiglenes nemzetgyűlést és az ideiglenes kormányt. A kommunista párt, amely a felszabadított területeken azonnal kézbe vette a demokratikus megújhodás vezetését akkor, amikor a reakció erői felbomlottak, és a kivárás politikáját folytatott demokratikus ellenzék pártjai még nem mozdultak, nyomban az új Magyarország vezető politikai erejévé vált.

A fordulat mélységének jelentősége a reakciós ideológiai örökség áttörése szempontjából

A magyarországi népi demokratikus forradalom késői, felszabadulás utáni elindulása okainak és különösen következményeinek számbavétele, a magyarországi forradalom e lényeges sajátosságának a kiemelése igen fontos. A népi demokratikus forradalom elindulásának sajátos körülményei kihatottak forradalmunk fejlődésére, a szocializmus építésének menetére, tartósabb következményei még az 1956-os ellenforradalom bizonyos vonatkozásaiban is megnyilvánultak, és az eszmei offenzíva mai problémáiban is jelentkeznek.

Az a tény, hogy a forradalmi helyzet csak a felszabadulás nyomán alakult ki, hogy a német fasiszták kiűzésében és a magyar reakció uralmának megdöntésében a magyar nép széles tömegei nem vettek aktívan részt, hogy forradalmasodásuk csak a felszabadulás által teremtett új helyzetben következett be, azt eredményezte, hogy azok a feltételek, amelyek előidézték a forradalom késését, a bekövetkezett fordulatban csak részben semmisültek meg. Mivel az uralkodó osztályok háborús összeomlása akkor következett be, amikor a néptömegek, a munkásosztály szélesebb tömegei sem vállalták még a forradalmi harcot, amikor még széles dolgozó rétegekben tovább éltek a Horthyékkal kapcsolatos illúziók, amikor még a nyílt fasizmusnak, a német fasizmusnak is volt tömegbefolyása, és nem lepleződött még le teljesen — a külső tényezők eredményeképpen megkezdett fordulat *nem tudta elég mélyen felszántani a talajt*, nagyobb mértékben felszámolni a reakciós ideológiai hagyomány befolyását a magyar nép tömegeiben. A fordulat sajátosságai azt eredményezték, hogy a széles néptömegeknek, beleértve a munkásság jelentős

részének a korábbi történelmi szakaszok által kiformált politikai és ideológiai arculata, kialakult és meggyökeresedett tudata, a történelmileg kialakult „prizma" fellazult ugyan, de nem alakult át gyökeresen. A történelmileg belsővé vált feltételek felszíni rétegei törtek össze leginkább, de mélyebben fekvő rétegeit a háború végének eseményei még csak érintették.

Ilyen körülmények között, a megelőző történelmi időszak jelentős negatív feltételei most a fordulat sajátosságaiban sűrűsödtek össze, történelmünk e sorsdöntő csomópontjának sajátos vonásaiban fejeződtek ki, konzerválódtak, mentődtek át. A korábbi negatív feltételek jelentős része e csomóponton megsemmisült, más fontos elemeit azonban — elsősorban a tömegek gondolkodásmódjának hagyománnyá vált reakciós elemeit — a 44—45-ös csomópont, átalakítva, megváltoztatva ugyan bizonyos fokig, még konzerválta és hosszabb ideig továbbította.

A népi demokratikus forradalmat úgy kezelni, hogy ezt a *csomópontot* átugorjuk, hogy a forradalom sajátosságait közvetlenül a megelőző időszak sajátosságaiból és nem a feltételeit közvetlenül kialakító fordulat sajátosságaiból vezetjük le (amely fordulat megsemmisíti, és meg is őrzi, átalakított formában, a korábbi feltételeket) — helytelen eredményre vezet. Itt a társadalmi determinációs folyamatnak egy fontos mozzanatával van dolgunk, a fejlődésnek, a determinációs láncnak egy csomópontjával, egy ugrással, amely összekapcsolja a múltat és a jövőt, de el is választja. A fejlődés következő szakaszát nem érthetjük meg, ha a megelőző szakaszok sajátosságait tanulmányozzuk ugyan, de elhanyagoljuk éppen annak a fordulatnak a sajátosságát, amely az új szakaszra vezetett át és közvetlenül létrehozta az új folyamat indulási feltételeit. A csomópont sajátosságainak tanulmányozása roppant fontos, feltárja, mi semmisült meg és mi ment át az előző szakaszok feltételeiből, és milyen új feltételek jöttek létre a további fejlődéshez.

Ezért nem helyes a népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságainak tanulmányozása közben ezt a csomópontot átugorni, elhanyagolni. Azok a tényezők, amelyek fékezték a forradalmi helyzet kialakulását a felszabadulásig, azáltal konzerválódtak nagyobb mértékben, hogy a forradalom késett, és első, döntő feladataiban a magyar nép alig vett aktívan részt. Az a körülmény, hogy a demokratikus forradalom útjának megnyitásában a belső erők csak igen kis mértékben vettek még részt, volt a továbbiakban az a feltétel, amely sajátos vonásokat kölcsönzött a forradalomnak, és amely konzerválta a korábbi negatív tényezők számos elemét.

A fordulat, a csomópont minősége huzamosabb ideig meghatározza a fejlődés menetét. Azok a fordulatok számolják fel messzemenően a reakció politikai-ideológiai befolyását, a reakciós hagyományokat, alakítják át gyökeresen a tömegek tudatát, amelyekben a néptömegek maguk a legaktívabban, közvetlen forradalmi akcióikkal, huzamosabb ideig vesznek részt. A forradalmak ilyen „tisztító", „rendező" szerepét Lenin ismételten aláhúzta. „A forradalom kétségkívül olyan gyorsasággal és olyan alapossággal tanít — írta —, amilyen a politikai fejlődés békés korszakaiban lehetetlennek látszik."[109] A mély, az egész társadalmat megrázó válságok idején a nyílt harc felvilágosítja a tömegeket. A viharos forradalmi időszakokban az egyes pártok arculata világossá válik, „. . . a pártok sokkal gyorsabban alakulnak. . . az osztálytudat összehasonlíthatatlanul gyorsabban növekszik és csiszolódik, mint a

[109] Lenin Vál. Műv. I. k. Szikra, 19. 565. o.

pangás vagy az úgynevezett békés haladás időszakában."[110] Az éles fordulatok idején „. . . a proletariátus forradalmi nevelődése egyetlen nap alatt annyit halad, . . . amennyit a szürke, hétköznapi, sivár életnek a hónapjai vagy évei alatt sem haladhatna".[111] Az ilyen válságok korszakai — állapította meg Lenin — mindig sok évre, sőt évtizedekre meghatározzák az adott osztály társadalmi erőinek osztálytudatát, pártokban való csoportosulását.[112] Az 1917-es februári forradalom gyors győzelme, írta Lenin, lehetetlen lett volna, „ha az 1905—1907-es években az orosz proletariátus három éven át nem vívott volna olyan óriási osztályütközeteket és nem fejtett volna ki olyan óriási forradalmi energiát. . ." 1905 „mélyen felszántotta a talajt, évszázados előítéleteket tépett ki gyökerestől, a munkások millióit s a parasztok tízmillióit ébresztette politikai életre és politikai harcra, az orosz társadalom *összes* osztályait (és összes főbb pártjait) igazi mivoltukban, érdekeik, erőik, akciómódszereik, közeli és távoli céljaik igazi kölcsönös viszonyában mutatta be egymásnak és az egész világnak".[113] Az 1905—1907-es forradalmi korszak volt az a csomópont, amelyen megszabadult a munkások és parasztok tömegeinek tudata a reakciós, hagyománnyá vált gondolkodásmódtól. A forradalmi harcokban szerzett tapasztalatok, a forradalom két évtizeden át elevenen élő hagyományai pedig lehetővé tették a februári forradalom gyors győzelmét. A február utáni fejlődésben, a Kornyilov-lázadás és leverésének tapasztalatai képezték azt a további csomópontot, amelyen az ideiglenes kormánnyal és a mensevikekkel kapcsolatos illúziók szertefoszlottak, és amely lehetővé tette a tömegek felsorakozását a szocialista forradalom végrehajtására.[114] Október győzelme újabb világméretű csomópont volt, amely világossá tette az osztályfrontokat, néhány év alatt óriási mértékben megnövelte a proletariátus osztályöntudatát, lehetővé tette a reformizmus vereségét a munkásmozgalomban.[115] A mély társadalmi válságok idején a forradalmi tömegharcban szerzett politikai tapasztalatok változtatják meg a munkásosztály, a tömegek nézeteit, alakítják ki a forradalom továbbfejlődésének szubjektív feltételeit; de a válság mélységétől, a tömegek politikai aktivitásától, forradalmi mozgalmának szélességétől és természetesen a forradalom fejlődésétől, bukása esetén a visszavonulás módjától stb. függ, hogy a változások mennyire lesznek mélyrehatóak és tartósak.[116]

[110] Lenin Műv. 12. k. Szikra, 1954. 194. o.
[111] Lenin Műv. 8. k. Szikra, 1954. 86. o.
[112] Lenin Vál. Műv. I. k. Idézett kiad. 787. o.
[113] Uo. 1039—1040. o.
[114] Lenin Vál. Műv. II. k. Idézett kiad. 131—132. o.
[115] Vö. uo. 477. o.
[116] Az 1919-es Magyar Tanácsköztársaság létrejöttét megelőző hónapokban a rendkívül mély nemzeti válság idején a polgári demokrácia gyorsan lelepleződött, szertefoszlottak az antanthatalmak és az USA demokratikus szándékaival kapcsolatos illúziók is. (Lásd Nemes Dezső: A Magyar Tanácsköztársaság történelmi jelentősége. Századok, 1959. 1. sz. 3. o.) De az 1918—19-es forradalmi időszak nem tartott elég hosszú ideig, nem követte a forradalom erőinek valamennyire is rendezett visszavonulása ahhoz, hogy tapasztalatai mélyebbre hatoljanak és tartósan pozitív irányba fejleszthessék a tömegek tudatát. (Lásd Balázs B.: A demokratikus tömegmozgalom. . . Századok, 1957. 1—4. sz. 301. o.) — Nagyon érdekes ebben a vonatkozásban a generációk problémája is. Az új generációk tudatát a készen tálalt feltételek formálják ki, amelyek között az uralkodó ideológia a közoktatás, a sajtó, az egyház stb. révén játssza általában a döntő szerepet. A forradalmat átélt generációk tudatában sokáig élnek a forradalom pozitív és negatív tapasztalatai, ezek hathatnak hagyomány útján az új generációk tudatára is, de ez utób-

Mindenesetre, a munkásosztály, a dolgozó nép tömegeinek már kialakult, meggyökeresedett tudatát, hagyományos gondolkodásmódját, illúzióit és előítéleteit csak „igen nagy arányú viharok" törhetik át — ez a történelem tapasztalata. Ha a kialakuló válság ilyen vagy olyan oknál fogva nem eléggé mélyreható, nem rázza fel az egész társadalmat, a dolgozó tömegeket befolyásoló retrográd nézetek „hosszú évtizedeken át" fékezhetik, nehezíthetik a demokratikus, forradalmi mozgalmakat.[117] Magyarországon „az antifasiszta fegyveres felkelés és forradalom hatalmas lépésekkel vitte volna előre a munkásság és parasztság politikai fejlődését, már a harc folyamán szorosra kovácsolta volna a munkás-paraszt szövetséget, éles választó vonalat húzott volna az antifasiszta és fasiszta erők között, és leleplezte és elszigetelte volna azokat a polgári csoportokat, amelyek ingadozva vagy fenntartásokkal vettek részt ebben a harcban".[118]

Az a tény, hogy a sajátos történelmi feltételek következtében a forradalmi válság, a tömegek forradalmasodása késett Magyarországon a háború utolsó szakaszában is, az a körülmény, hogy a más országokból ismert antifasiszta felkelések, partizánháború, tömeges fegyveres ellenállás szakasza elmaradt a mi fejlődésünkből, azt eredményezte, hogy a reakció erői és befolyásuk, a velük kapcsolatos illúziók nálunk jóval nagyobb mértékben fennmaradtak, átmentődtek a demokratikus forradalom időszakában, mint más országokban. Ennek tudható be, hogy azok az okok, amelyek lehetetlenné tették a függetlenségi mozgalom, a népfront kialakulását a háború előtt, és a háború alatt végzetesen késleltették az ellenállás kifejlődését, a népi demokratikus forradalom éveiben is éreztették káros hatásukat. Ebből következett a felszabadulás utáni helyzet egyik legfontosabb sajátossága.[119]

A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságainak következményei a reakciós ideológiai örökség továbbélése szempontjából

A magyarországi népi demokratikus forradalom sajátos indulási feltételeinek kiemelése különösen fontosnak tűnik, ha számba vesszük közvetlenebb és tartósabb következményeiket.

A továbbiakban fejlődésünknek csak azokra a korlátaira kívánok utalni, amelyek a kezdeti feltételek gyengeségeiből adódtak. Ezért szükségképpen egyoldalú leszek, egyoldalúan a fejlődés gyengeségeire fordítom a figyelmet, nem foglalkozom népi demokratikus forradalmunk alapvető eredményeivel, óriási pozitív átalakító munkájával. Egyoldalú leszek abban is, hogy a később, 1948 után eluralkodó torz politikai vonal, a szektarianizmus, a személyi kultusz rendszere, az 1953—56-os periódus és az ellenforradalom összefüggéseinek csak erre az oldalára tekintek. Holott világos, hogy az indulási feltételek sajátos gyengeségeinek, a reakciós ideológiai befolyás gyenge áttörésének következ-

---

biakra leginkább azok a feltételek hatnak formálólag, amelyek között felnőnek (ezek között szerepelnek például egy korábbi forradalmi időszaknak az osztályok kölcsönös viszonyában stb. továbbélő lenyomatai). A hosszú évtizedek alatt kialakult, hagyománnyá vált nézeteket, az összes élő generációk tudatát csak nagyerejű társadalmi viharok képesek viszonylag rövid idő alatt és nagyobb mértékben átformálni.

[117] Vö. Lenin Műv. 20. k. Idézett kiad. 466. o.

[118] Balázs B.: A demokratikus tömegmozgalom. . . Századok, 1957. 1—4. sz. 303. sz.

[119] Uo.

ményei az átalakulás előrehaladásával a feltételek újabb rétegei alá kerültek. A retrográd eszmék továbbélése egyre kevésbé az indulási feltételek és egyre inkább későbbi történetünk negatívumainak, a folyamatot vezető pártban bekövetkezett torzításoknak, majd ingadozásoknak volt a következménye. Ezt az esetleges félreértések miatt kellett elmondanom. Én itt csupán arra törekszem, hogy az indulás sajátosságainak közelebbi és távolabbi hatásaira, természetesen egyre inkább háttérbe kerülő, közvetetté váló és elmosódó következményeire hívjam fel a figyelmet.

Fejlődésünk sajátos gyengeségei közvetlenül már a forradalmi helyzet kialakulásában és a demokratikus forradalom, a tömegmozgalmak elindulásában jelentkeztek.

A szovjet csapatok győzelme forradalmi helyzetet teremtett a felszabadult területeken. De ha a munkás- és paraszttömegek forradalmasodását, a demokratikus tömegmozgalom elindulását közelebbről vizsgáljuk meg, kitűnik, hogy a tömegmozgalmak bizonyos vontatottsággal, jelentős korlátokkal bontakoztak ki. A helyzet kezdeti gyengesége a többi közt abban nyilvánult meg, hogy az első időszakban egyedül a kommunisták, kommunista érzelmű csoportok mozdultak meg. Mivel Magyarországon a felszabadulás időpontjáig nem jöttek létre a fegyveres ellenállás helyi szervei, a más országokból ismert nemzeti bizottságok, a régi közigazgatás összeomlásával légüres tér keletkezett. Ilyen körülmények között, az első időkben, a helyi hatalom szükségképpen a legtöbb helyen a kommunista pártszervezeteket, üzemi bizottságokat létrehozó régi munkásmozgalmi harcosok kezébe került. A hatalom ténylegesen a kommunisták kezében volt. Majdnem mindenütt a kommunisták vették egyedül kézbe az élet újraindítását, a közigazgatást. A helyzet gyengeségének volt következménye az is, hogy közvetlenül a felszabadulás után a helyi kommunisták nagy része a proletárdiktatúra azonnali helyreállítására vett irányt, nem értette és nem is ismerte még kellőképpen az illegális párt nemzeti egységfront politikáját.[120]

A helyi kommunista csoportok nyomán megmozduló munkás-, szegényparaszti, paraszti és más dolgozó rétegek kibontakozó tömegmozgalma, a párt kezdeményezésére és vezetésével elinduló demokratikus, nemzeti front képezte a demokratikus forradalmi átalakulás alapvető hajtóerejét. Ez a demokratikus tömegmozgalom az, amely a termelést, a közbiztonságot, az elemi rendet helyreállította, megkezdte a népi hatalmi szervek létrehozását. De a felszabadulás nyomán kibontakozó mozgalom sajátosan magán hordta a magyar fejlődés gyengeségeinek jegyeit. Az a körülmény, hogy az aktív ellenállási harc a háború utolsó szakaszában sem alakult ki, azt eredményezte, hogy az országot ért roppant pusztítások közvetlenül nem a tömegek forradalmasodását váltották ki, hanem letargikus állapotot teremtettek.[121] A demokratikus mozgalomnak ebből az aléltságból kellett elindulnia, a kommunisták szervező munkája nyomán. „A felszabadulás után országosan kibontakozó demokratikus tömegmozgalom az adott történeti helyzet szülötte volt. Általában nélkülözte azt a szenvedélyes, harcos antifasiszta vonást, amely annyira jellemezte a fegyveres antifasiszta harc és nemzeti ellenállás viszonyai között

[120] Lásd uo. 311. o.

[121] Lásd uo. 305—307. o.; Révész Imre: Az Ideiglenes Nemzetgyűlés és az Ideiglenes Nemzeti Kormány megalakulása Debrecenben (1944. december 21—22-. „Tanulmányok a magyar népi demokrácia történetéből" c. kötetben. Akadémiai kiadó, 1955.)

létrejött mozgalmakat. Mivel széles néptömegek politikai ébredése, demokratikus aktivitása csak a felszabadulás után indult meg, szükségszerűen magán viselte az akkori helyzet jegyeit. A néptömegek alkotó ereje, kezdeményezőkészsége mindenekelőtt a termelés megindításának a gazdaság helyreállításának, az államélet újjászervezésének irányában bontakozott ki."[122] A magyarországi demokratikus tömegmozgalom — amely akkor indult el, amikor a felszabadulás már megtörtént, amikor tehát a tömegeket gyorsan forradalmasító fegyveres harci szakaszt felváltotta a fejlődés viszonylag békés, és emiatt jóval lassúbb útja — magán hordta széles tömegek politikai elmaradottságának vonásait. Ez tette lehetővé, hogy nagyobb számú reakciós, fasiszta elem vegyüljön a demokratikus tömegek közé és itt-ott fékezze, időlegesen helytelen irányba terelje a tömeghangulatot.[123]

A demokratikus tömegmozgalomból kinövő népi forradalmi szervek, a kommunista párt kezdeményezésére létrejött nemzeti bizottságok — amelyek óriási munkát végeztek a normális életfeltételek, a demokratikus államiság megteremtésében, a fasizmus elleni harcban — szintén sok gyengeséggel rendelkeztek. A helyzet elmaradottsága lehetővé tette, hogy a reakció sok helyen uralja, vagy befolyása alá vonja a nemzeti bizottságokat.[124] Országosan jellemző volt a népi szervekre, hogy nem jártak el kellő következetességgel a fasiszta és reakciós maradványok elleni harcban.[125]

A helyzet korlátait jelzi az a tény is, hogy az 1944 decemberében a hitleri Németországnak hadat üzenő ideiglenes kormány a tömegek „háborús fáradtsága" miatt önkéntes toborzás és nem kötelező mozgósítás útján kezdte megszervezni azokat a magyar hadosztályokat, amelyeknek feladatuk lett volna részt venni az ország teljes felszabadításában. A februárban elinduló toborzásra már több tízezren jelentkeztek önként, de a reakciónak mégis sikerült elszabotálnia az új magyar hadsereg megteremtését és mielőbbi frontrakküldésének tervét.[126] A szélesebb rétegek forradalmasodásának korlátaira utal az is, hogy a földosztás végrehajtásánál is az első, a legöntudatosabb, legbátrabb földigénylők után, ha rövid időre is, megakadt a jelentkezés; hogy a szovjet parancsnokságok messzemenő segítségére és bátorítására volt szükség ahhoz, hogy az elnyomás alól alighogy felszabadult agrárproletárok, szegényparasztok a földosztást végülis gyorsan végrehajtsák.[127]

A felszabadulással kialakuló sajátos feltételek nemcsak a kibontakozó demokratikus tömegmozgalom kezdeti időszakára nyomták rá bélyegüket. Hatottak a további fejlődésre, még sokáig éreztették hatásukat a magyar népi demokrácia történetében.

A felszabadulással kialakult helyzet igen kedvező feltételeket teremtett a népi demokratikus átalakulás számára. A magyar reakció vereségével elhárultak az útból a demokratikus fejlődés és a szocialista forradalomra való áttérés

[122] Balázs B.: A középrétegek szerepe... Idézett kiad. 172. o.

[123] Balázs B.: A demokratikus tömegmozgalom... Századok, 1957. 1—4. sz. 304. o.

[124] Balázs B.: A nemzeti bizottságok szerepe népi demokráciánk létrejöttében — a „Tanulmányok a magyar népi demokrácia történetéből" c. kötetben. Idézett kiad. 184—5. és 195. o.

[125] Balázs Béla: A demokratikus tömegmozgalom... Századok, 1957. 1—4. sz. 325. o.

[126] Nemes D.: Idézett mű 186—192. o.

[127] Lásd Szabó Bálint recenzióját M. Somlyai Magda „Szabadulás és magvetés" c. könyvéről. Párttört. Közl., 1962. 4. sz. 221. o.

legfőbb belső akadályai. Az új helyzetben a munkásosztály szilárdan kézbe vehette a demokratikus átalakulás vezetését, megteremtette hegemóniáját a demokratikus forradalomban, fontos hatalmi pozíciókra tett szert. A volt uralkodó osztályok az elszenvedett vereség következtében nagy mértékben legyengültek, fegyveres erővel többé nem rendelkeztek, képtelenné váltak arra, hogy erőszakosan fellépjenek a forradalom ellen. A munkásosztály, támaszkodva a felszabadulás által kiváltott demokratikus tömegmozgalomra és a burzsoázia legyengülésére, meg tudta védeni hatalmi pozícióit, elsősorban a vezetése alatt kiépített népi karhatalmat; az osztályellenség legsúlyosabb támadásainak körülményei között sem engedte ki kezéből, ellenkezőleg, a forradalmi tömegek mozgósításával, lépésről-lépésre kiszélesítette ezeket.

Ezek a tartósan ható belső feltételek szorosan összefonódtak a felszabadulással kialakult kedvező külső feltételekkel is: ha a burzsoázia képtelennek bizonyult arra, hogy megállítsa a kibontakozó forradalmat és erőszakhoz folyamodjék, polgárháborút robbantson ki, ez annak is következménye volt, hogy a szovjet csapatok jelenléte, a forradalmi erők előrenyomulásának körülményei között kilátástalanná tett minden nyílt, fegyveres ellenforradalmi kísérletet; hogy a német imperializmus leverésével kialakult helyzetben, a Szovjetúnió ereje és nemzetközi tekintélye következtében a nemzetközi burzsoázia is képtelennek mutatkozott arra, hogy erőszakosan, fegyveresen beavatkozzék a magyar fejlődésbe, fegyveres támogatást nyújtson a belső ellenforradalmi erőknek.[128]

Ugyanennek a kedvező helyzetnek azonban nem elhanyagolható, a későbbi fejlődésre szintén tartósan kiható hátrányai is voltak. Az a tény, hogy a fordulatban a belső demokratikus és forradalmi erők még csak igen kis mértékben vettek részt, olyan negatívum volt, amely sokáig éreztette hatását az osztályerőviszonyokban, az egyes osztályok magatartásában, mozgásában, az osztályellenség befolyásában, erejében, és amely bizonyos vonatkozásokban ma is hat, sok áttételen keresztül, a tömegek gondolkodására.

Az a sajátosság, ahogyan nálunk a népi demokratikus forradalom elindult, a fejlődésnek olyan általános feltételeit hozta létre, amelyek jelentősen megnehezítették a demokratikus forradalom kibontakozását és átnövését, a szocializmusért vívott harcot.

A demokratikus erők összefogásának késése, az ebből keletkezett erőveszteség „döntően meghatározta Magyarország fasizmus elleni harcának szélességét és mélységét... De sok tekintetben magyarázatot ad arra is, miért küzd a magyar koalíció időről időre megismétlődő súlyos válságokkal."[129] Mivel nálunk elmaradt a nemzeti felszabadító tömegharc szakasza, amely gyors ütemben és gyökeresen átalakította volna a munkás- és paraszttömegek politikai-ideológiai arculatát, élesen szembefordította volna őket a fasizmussal és elszigetelte volna a burzsoázia kiváró vonalát — „Magyarország felszabadulásakor a politikai erőviszonyok kedvezőtlenebbek voltak, mint pl. Csehszlovákiában vagy Bulgáriában, így a további osztály-összecsapások is nehezebbeknek, kimenetelük tekintetében kétségesebbeknek ígérkeztek."[130] A magyar kizsákmányoló osztályok erős osztályok maradtak, igen nagy mértékben megőrizték ideológiai-politikai befolyásukat széles tömegek, különösen a

[128] Lásd Nemes D.: Idézett mű 236—237. o.
[129] Kállai Gy.: Idézett mű 8. o.
[130] Balázs B.: A középrétegek szerepe... Idézett kiad. 168. o.

kispolgárság felett; „jelentős szövetségeseik maradtak — a reakciós papság, a jobboldali szociáldemokrácia maradványai, s különösen annak a magyar sovinizmusnak a hagyományai, amelyek eltorzították a lakosság nemzeti érzését, kiváltképpen az értelmiség és az ifjúság körében".[131] A forradalom kibontakozásának és átnövésének békés útja — óriási előnyei mellett — szintén hozzájárult ahhoz, hogy a burzsoázia jelentős mértékben, hosszabb ideig megőrizze kádereit és politikai befolyását, államapparátusbeli pozícióit, befolyását a közigazgatásra, a gazdasági és a kulturális ügyek intézésére. A békés út következménye volt az is — sajátos indulási feltételeink alapján —, hogy a reakciós elemek jelentős része a forradalom éveiben sem lepleződött le megfelelő mértékben. A forradalmi folyamat sem húzott tehát éles választóvonalat a haladó és a reakciós erők között.

Ilyen körülmények között, az első hónapok riadalma után, a reakció gyors ütemben megkezdhette tömörülését, legális és illegális szervezeteinek létrehozását, felhasználhatta szervezkedéséhez az egyházat és a koalíció jobbszárnyán elhelyezkedő kisgazdapárt pozícióit. 1945 tavaszán-nyarán, a reakciós, fasiszta elemek már nyílt támadásba mentek, újra kezdték közvetlenül befolyásuk alá vonni elsősorban a kispolgárság széles rétegeit, a középrétegeket, amelyek az első időkben a kommunisták felé fordultak, és most, a reakció újjáéledésével, átingadoztak irányában. Ahogyan tehát röviddel a felszabadulás után, a burzsoá reakció, felhasználva a kispolgári tömegek többségének politikai elmaradottságát, már élesebben felléphetett a forradalmi munkásmozgalom ellen, igen gyorsan bekövetkezett a politikai erők erős polarizációja. A magyarországi sajátos helyzet következtében, az osztályharc frontja kezdettől fogva és szinte kizárólag a forradalmi munkásmozgalom és a burzsoázia erői között húzódott; a kispolgárság pártjainak balszárnya a kommunistákat támogatta, jobbszárnya pedig a burzsoá restauráció fedőszervévé, a kispolgári tömegek reakciós tömörítésének eszközévé vált.[132] Ilyen körülmények között a kommunista pártnak nehéz, szívós harcokban, „az újjáépítés és a nép gazdasági, szociális szükségleteinek kielégítése terén elért eredményeivel, politikai sikereivel kellett szinte lépésről lépésre, és nemegyszer vereségek által visszavetve megszilárdítania és kiszélesítenie azt a viszonylag szűk tömegbázison létrejött vezető szerepét, amelyet az antifasiszta harcban kivívott magának".[133]

A népi demokratikus forradalom sajátos indulási feltételeinek negatív következményei különösen a tömegek állapota, a reakciós ideológiai-politikai örökség mélyreható befolyása révén nehezítették meg tartósabban a forradalom fejlődését.

A fejlődés sajátos gyengeségei a következő szakaszokban további gyengeségeket eredményeztek Magyarországon. A fejlődési vonalnak ezeket a korlátait a háború utolsó szakaszában érlelődő válság, késése miatt, nem tudta áttörni. A felszabadulással kialakuló új helyzetben, a sajátosan korlátolt indulási feltételek között, a fejlődés békés viszonyai között kibontakozó népi demokratikus forradalom sem tudta olyan mélyen felszántani a talajt, gyökerestől kitépni a reakció uralmának hosszú periódusa által kialakított előítéleteket, mint azt a széleskörű antifasiszta fegyveres harc más országokban megtette.

[131] Nemes D.: Népi demokráciánk fejlődése és az októberi ellenforradalom. Párttört. Közl. 1957. 1. sz. 31. o.

[132] Balázs B.: A középrétegek szerepe... Id. kiad. 197. o.

[133] Balázs B.: A demokratikus tömegmozgalom... Századok, 1957. 1—4. sz. 304. o.

A kommunistaellenes, szovjetellenes, nacionalista, klerikális ideológia mély gyökereit, továbbélését, erejét, a burzsoáziának a paraszti-kispolgári tömegekre gyakorolt befolyásának nagyságát világosan megmutatták az 1945-ös választások, amelyeken a reakció eszközévé vált kisgazdapárt szerezte meg az abszolút többséget. Rávilágítottak arra, hogy — a kommunista párt politikai befolyásának jelentős növekedése mellett — a reakció még igen nagy erőkkel rendelkezik: jelentős gazdasági és államapparátusbeli kulcspozíciókon túl, ereje „a szinte érintetlen fasiszta ideológiában", „a magyar egyháznak, a szélsőséges magyar reakció évszázadokon át kipróbált szervezetének morális hatásában és szervezettségében" rejlett. A burzsoázia demokratikus jelszavak mögött vonult fel, felújította a fasiszta ideológia érveit, megnyergelte a tömegekben mélyen élő nacionalista, szovjetellenes, kommunistaellenes előítéleteket, különös sikerrel alkalmazta a világnézeti harc eszközeit, a demokrácia, az „egyetemes polgári jólét", a polgári életforma, a magántulajdon, a polgári erkölcs védelmének demagógiájával lépett fel. A fasiszta fertőzés a budapesti munkásoknál sem volt hatástalan; a kommunistaellenesség, a fasiszta métely különös erővel hatott a nők között, de az ifjúság körében is, amelynek „túlnyomó többsége évtizedekig tartó, sokoldalú, szervezett fasiszta fertőzésnek hatása alatt a reakció tartaléka volt".[134]

A két évvel később, a reakció politikai visszaszorulásának, a forradalmi erők jelentős előretörésének és sikereinek körülményei között megtartott 1947 őszi választások továbbra is a magyar reakció befolyásának szívósságáról, mélységéről tanúskodtak. Ismét bebizonyosodott, hogy a reakció még igen nagy tartalékokkal rendelkezett, ideológiai-politikai befolyása, a kommunistákra szórt rágalmaknak, a konzervativizmusnak a hatása továbbra is igen jelentős maradt. A burzsoázia messzemenően fel tudta használni a klerikalizmus, a vallás hagyományos befolyását, a polgári életformával, a „tiszta demokráciával" kapcsolatos illúziókat.[135]

Az 1947-es őszi választásokat követő, a reakció legális politikai erőinek felszámolásával, a két munkáspárt egyesülésével megnyíló periódus, a személyi kultusz gyorsan meghonosodó rendszere, az eszmei harc elhanyagolása, az adminisztratív eszközök túltengése következtében, nem kedvezett az ideológiai feladat megoldásának, a hagyományos reakciós előítéletek és illúziók kiszántásának. Az 1953—56-os időszak pedig, a helyes vonal keresése közben leírt szélsőséges ingadozásaival, elmélyülő eszmei zavarával, a revizionizmus előretörésével teret adott a reakciós ideológia, a nacionalizmus, a kommunistaellenesség, a klerikalizmus felerősödésének, és elvezetett az 1956-os ellenforradalmi hullámhoz. Az ellenforradalom időszakában nagy erővel kiújult a reakciónak az értelmiséggel, a „középosztállyal", az ifjúság társadalmi szerepével kapcsolatos demagógiája is;[136] felszínre került a bolsevizmust és a fasizmust azonosító, a Horthy-időszakból is ismert jobboldali szociáldemokrata demagógia.[137] 1956-ban nyilvánvalóvá vált, hogy fejlődésünk korlátai következté-

[134] Ságvári Ágnes: Az 1945-ös budapesti választások. Párttört. Közl., 1959. 3—4. sz. 219—233 o. A választásokból kizárták a háborús bűnösöket, a nem igazolt csendőrket, fasiszta tisztviselőket stb. A felnőtt lakosság 72,8%-a volt választópolgár. Ez a tény még jobban mutatja a reakció választási eredményének nagyságát, jelzi befolyásának mértékét.

[135] Ságvári Ágnes: Az 1947. évi országgyűlési választások Budapesten, Párttört. Közl., 1960. 3. sz. 75—82. o.

[136] Vö. Balázs B.: A középrétegek szerepe... Idézett kiad. 122. o.

[137] Vö. Kállai Gy.: Idézett mű 32—33. o.

ben, amelyekhez az 1948-tól elkövetett hibák döntő mértékben hozzájárultak, *„az ellenforradalmi rendszernek... még aktív vezető gárdája van,... széleskörű társadalmi bázisa, elsősorban a nacionalista, fasiszta fertőzésű kispolgári tömegekben."*[138]

Hozzátehetjük, hogy az 1956-os ellenforradalom leverésének körülményei sem úgy alakultak, hogy lehetővé tették volna az eszmei zavar, a felerősített burzsoá-kispolgári ideológia hatásának, feleleventett hagyományainak gyors leküzdését. Az a tény, hogy az ellenforradalom támadását a magyar munkásosztály nem tudta saját erejéből megfékezni és leverni, hogy ismét a szovjet hadsereg segítsége volt az, amely biztosította számunkra a szocialista vívmányok megvédését, a félbeszakított út folytatását, azt eredményezte, hogy az 1956-ban felkorbácsolt nacionalista előítéletek, a tiszta demokráciával űzött demagógia, egyáltalán az ellenforradalom jellegével kapcsolatos illúziók leküzdése roppant hosszadalmas munkát igényel.

Ennek a sajátos fejlődésnek a következménye, hogy a reakciós burzsoá ideológiának még ma is jelentős maradványai vannak az emberek gondolkodásmódjában, kulturális, művészeti életünkben. Napjaink eszmei offenzívája ráirányítja figyelmünket a tudat átalakításának, a retrográd eszmei hagyomány fellazításának, áttörésének, leküzdésének törvényszerűségeire. 1945 utáni történetünk egyik fontos tanulsága, hogy a tudat mélyebb rétegeinek átalakulása különösen hosszadalmas és türelmes munkát igényel a szocialista forradalmat vezető párttól. Az 1945—48-as, de az 1956-os ellenforradalom utáni időszak tapasztalatai is arra utalnak, hogy a dolgozó tömegek megnyerése gazdasági és politikai érdekeik területén még nem jelenti ideológiai megnyerésüket is, és hogy az eszmei elmaradottságot kritikus helyzetekben a reakció fel tudja használni zavarkeltésre, saját politikai céljaira. 1945-ben, a kommunisták vezetése alatt végrehajtott földreform ellenére, a harc kiéleződésének viszonyai között a földhözjuttatott parasztság széles tömegei nem a kommunisták, hanem a kisgazdapárti reakció mellé álltak, mert a burzsoázia éppen a gondolkodásmódjukban mélyen gyökerező előítéleteikhez fordult. 1956-ban a reakció azokra a régi nacionalista előítéletekre, világnézeti beidegzettségekre tudott építeni, amelyek az elmúlt évtized alatt a felszín alá kerültek, de ténylegesen, fejlődésünk korlátai és a régi pártvezetés torz politikája következtében csak részben tűntek el a tömegek tudatából. A tudat átalakulása ténylegesen a közvetlen érdekektől, a felszíntől indul el, ezen az úton jut el a mélyebb rétegekig. Ez a sajátosság nehezíti meg a szocialista forradalom kulturális, eszmei feladatainak elvégzését és hosszú ideig teret nyújt a reakciónak, különösen akkor, ha a forradalomhoz vezető úton és a forradalom során a tömegek legaktívabb, viharos harcainak szakasza kimarad vagy csak részben, korlátozottan fejlődik ki, és az átalakulást vezető párt politikájában eluralkodó hibák is lefékezik, megtörik a tudat átalakulásának folyamatát.

A reakciós ideológiai beidegzettségeknek sajátos történelmi fejlődésünkből következő szívóssága jelenlegi politikánkban nagyfokú óvatosságot, körültekintést, és ugyanakkor az eszmei harc széleskörű, a gyakorlattal elválaszthatatlanul összefonódó kifejlesztését igényli, határozott, nagyobb ingadozásoktól mentes, a fluktuációkat elkerülő, jól megalapozott politikát követel. Megköveteli a tömegek saját tapasztalataikon való nevelését, a tömegek iránti bizalmat és őszinteséget, a tömegek véleményének, problémáinak meghall-

[138] Balázs B.: A középrétegek szerepe... Idézett kiad. 222. o.

gatását és figyelembe vételét, kezdeményezőkészségének támogatását és fejlesztését.

A népi demokratikus forradalom kezdeti feltételei a párt sajátos helyzete révén is nehezítették a forradalom fejlődését.

A felszabadulás nyomán kialakult helyzet kedvezőtlen oldalai, az a jelentős tehertétel, amelyet a munkásosztály s a többi dolgozó tömegek, a kispolgári rétegek állapota, a legreakciósabb burzsoá ideológia ránehezedése a felszabadulást megért generációk agyára jelentett — nagy mértékben megnehezítették a forradalmi átalakulást vezető párt feladatát. Objektíve olyan politikát követelt a párttól, amely a kialakult helyzet sajátosságait messzemenően figyelembe veszi, differenciált, türelmes gyakorlati-ideológiai átnevelő munkát folytat, és lehetővé teszi a különböző rétegek számára, hogy saját tapasztalataik alapján, forradalmi harcokban számolják fel előítéleteiket és illúzióikat és meggyőződjenek a kommunista párt által javasolt út helyességéről.

A párt feladatainak sikeres teljesítése szempontjából igen kedvező volt az a tény, hogy általános stratégiai vonala helyes volt. A párt eleve úgy készült fel feladatára, hogy politikájának középpontjába állította a szocialista forradalomhoz vezető sokrétű demokratikus átmenetek, fokozatok megvalósítását.

A munkásosztály, a parasztság, a városi kispolgárság, az értelmiség különböző rétegeinek átvezetése a szocialista forradalom útjára azonban a gyakorlatban, részleteiben fokozottan bonyolult feladatot jelentett a magyar viszonyok sajátos elmaradottsága következtében, magasfokú ideológiai-politikai felkészültséget igényelt. Helyes megoldása alapvetően megkövetelte a jobboldali opportunizmus és különösen a „baloldali" szektás torzítások, a kispolgári forradalmiság, türelmetlenség elleni következetes harcot.

Olyan követelmények voltak ezek, amelyeknek teljesítését nehezítette az ország vezetését kezébe vevő kommunista párt sajátos helyzete. A felszabadulás nyomán a párt igen gyors, erőteljes fejlődésnek indult, tömegbefolyása rohamosan nőtt. Döntő feladat volt a felszabadulás hónapjaiban a pártot gyorsan tömegpárttá szervezni, szervezeteit mindenütt kiépíteni, hogy mindenhová eljuthasson, vezető szerepe érvényre jusson. A kislétszámú párt a felszabadított területeken roppant gyorsan fejlődött, február végén már több mint 30 000, április elején 100 000, májusban 150 000 tagja volt. A májusi konferencia idejére a kommunista párt legális, szervezett, egységes országos párttá fejlődött. Az 1945-ös őszi választásokon, a reakciós támadás körülményei között is, már 800 000 szavazatot kapott.

A pártnak ez a gyors fejlődése ugyanakkor számos nehézséggel és veszéllyel járt. A kommunista párt tapasztalt vezető garnitúrával rendelkezett ugyan, de egészében véve, bizonyos értelemben, fiatal párt volt. Szervezeteinek gyors kiépítése, tagságának rendkívüli növekedése (az ország vezető pártját egy igen kicsiny magból kiindulva kellett létrehozni: alig néhány ezerre tehető azoknak a száma, akik itthon, ebben vagy abban az időszakban, az illegális párt tagjaként vagy az emigrációban harcoltak) nagy nehézségekkel is járt. 1945 nyarán a pártszervezetek és pártszervek még fiatalok és tapasztalatlanok voltak.[139] A felszabadulással induló forradalmi erjedésben tömegesen csatlakoztak a párthoz, öntevékenyen kommunista szervezeteket hoztak létre a munkásmozgalom régi harcosai, az 1919-es Tanácsköztársaság veteránjai, a

[139] Az MKP első országos értekezlete határozatainak végrehajtásáról. (Rákos Sándor) Párttört. Közl., 1960. 1—2. sz. 221. o.

direktóriumok, üzemi bizottságok egykori tagjai, a magyar vörös hadsereg katonái, azok a szociáldemokrata munkások, akik már az illegalitás éveiben valamiképpen bekapcsolódtak a kommunista párt munkájába. Igen sok új ember jött a párthoz, akik még nem rendelkeztek munkásmozgalmi tapasztalatokkal. Ilyen módon, az újjászerveződő párt tagsága több csoportból tevődött össze. „E csoportok munkásmozgalmi múltja, tapasztalata, ideológiai képzettsége egymástól teljesen különböző volt, az egyes csoportoknál más és más hagyományok érvényesültek." Az illegális kommunista párt forradalmi csapata mellett (amelyben különösen fontos helyet foglaltak el a szovjet emigrációból hazatértek), meg lehetett különböztetni azokat a kommunistákat és kommunista érzelműeket, akik, bár nem voltak a párt tagjai, pártmunkát végeztek a szociáldemokrata pártban és másutt; a 19-eseket; az SZDP volt tagjait, akik 1944 végén és 1945 tavaszán azonnal a kommunista pártba léptek; olyan szakszervezeti tagokat, szervezett munkásokat, földmunkásokat, akik már bizonyos munkásmozgalmi tapasztalattal rendelkeztek; és olyanokat, akik mindeddig nem vettek részt politikai harcokban.[140] Figyelembe kell venni, hogy a tömegpárttá válással (amely nálunk túlment a szükséges kereteken) elkerülhetetlenül kispolgári, kispolgári-értelmiségi elemek is bekerültek nagy számmal a pártba. Ezek, a magyar fejlődés korlátai következtében, még inkább növelték a pártban a kispolgári hangulatok veszélyét, komoly befolyásra tettek szert fontos területeken, így a sajtóban, a kulturális és propagandaszervekben, hálás talaját képezték a későbbiek során mind a szektás, dogmatikus irányzatnak, mind a revizionizmusnak, és ingadozásaikkal nagy kárt okoztak a későbbi kritikus helyzetekben.[141] Igen nehéz feladat volt ilyen körülmények között létrehozni, egybeforrasztani, a vezetés bonyolult feladataira alkalmassá tenni a pártot, kialakítani nélkülözhetetlen fegyelmét, egységes, marxista-leninista párttá nevelni.

A magyarországi viszonyok sajátos korlátai és a párt helyzete, új, tapasztalatlan elemek beözönlése a pártba, nem kevés oda nem való elem bekerülése, a feladatok nagysága s roppant bonyolultsága, és ugyanakkor a felszabadulással teremtett roppant kedvező külső feltételek, továbbá döntő hatalmi pozíciók birtoklása — a „baloldaliság", az elbizakodottság veszélyét erősítették a pártban. A parancsolgatás, hatalmi eszközök előtérbe állítása felé ösztönöztek ott is, ahol a tömegek türelmes meggyőzése, az ideológiai harc, az ellenség nyilvános és a tömegek számára érthető leleplezése volt az elsőrendű feladat. Erősítette a veszélyt a tömegek demokratikus iskolázottságának hiánya, a feudális maradványokkal terhelt úri Magyarország, a kasztszerű viszonyok által kitermelt hagyományos szolgalelkűség, az erős előtti hajbókolás szelleme.[142]

Nehezítette a párt előtt álló bonyolult feladatok megoldását, és erősítette a szektarianizmus veszélyét az a tény is, hogy a pártvezetés, amely helyes stratégiai vonallal rendelkezett, a forradalom első éveiben sem volt mentes szektás korlátoktól: a vezető szerepet játszó, szovjet emigrációból hazatért csoportra szükségképp erősen hatottak a Sztálin által meghonosított vezetési rendszer, Sztálin hibás elméleti tételei az osztályharcról és a párton belüli harcról; ez a csoport eleve a párt vezetésének kisajátítására vett irányt, bizal-

[140] Szabó Éva: Adalékok az MKP szervezeteinek létrejöttéhez (1944. október—1945. május). Párttört. Közl., 1960. 1—2. sz.

[141] Balázs Béla: A középrétegek szerepe... Idézett kiad. 204—206. o.

[142] Vö. Révai József: Marxizmus és népiesség (Marxizmus, népiesség, magyarság, Szikra, 1955): Balázs Béla idézett könyvének ide utaló adatait (100—112. o.).

matlansággal viseltetett az illegalitásból kijött, a 19-es, és a nyugati emigrációból hazatért kommunistákkal szemben.[143]

Igaz, hogy e negatívumok ellenére a népi demokratikus forradalom három év alatt győzött, és létrejött a proletárdiktatúra államhatalma Magyarországon; igaz, hogy a kommunista párt, a helyzet bonyolultsága ellenére, alapjában véve helyesen oldotta meg feladatát és súlyosabb hibák nélkül tudta átvezetni a magyar népet a szocializmus építésének útjára. A kialakult helyzetben egyenesen lehetetlen volt megoldani és megvalósítani a burzsoázia kiszorítását a hatalomból a széles tömegekre való támaszkodás nélkül, a tömegek fokozatos átvezetése nélkül a szocialista forradalom feladataira, a tömegek mindennapi gondjaival való aktív törődés, széleskörű tömegmunka nélkül. De még ebben az első periódusban is határozott jelei mutatkoztak a későbbi, a hatalom birtokba vétele után már teljes erővel kibontakozó hibás politikai vonalnak.

Természetesen nem tudok — ez nem is lehet feladatom — egy valamennyire is alapos, tényszerű elemzést adni a Rákosi-féle vezetés belső problémáiról, a később eluralkodó hibák kezdeményeiről, előzményeiről. A történészekre itt is sok munka vár. Az mindenesetre világos, hogy a Rákosi-csoport az első pillanattól bizalmatlanul kezelte az itthon harcolt kommunistákat és a 19-eseket,[144] és hasonlóképpen a nyugati emigrációból hazatérteket. Sok minden enged következtetni arra is, hogy a hazai fejlődés gyengeségei, az ellenállási mozgalom elmaradottsága miatt, a régi vezető csoport hajlott arra, hogy a magyar néptömegeket differenciálatlanul reakciós masszaként kezelje, lebecsülje a tömegekben, a demokratikus tömegmozgalomban rejlő forradalmi lehetőségeket. Minden bizonnyal ezzel függött össze az 1944 végén, 1945 elején keletkezett népi hatalmi szervek, a nemzeti bizottságok elsorvasztása is, az, hogy a működésüket szabályozó rendelettel eleve elvetették azt a lehetőséget, hogy belőlük építsék ki az új demokratikus államhatalmi szervezetet. Úgy tűnik, hogy a tömegeknek ez a lebecsülése egyes szakaszoknál átcsapott politikai-ideológiai fejlődésük túlbecsülésébe, hogy azután tovább mélyítse az elmaradott tömegek iránti szektás bizalmatlanságot. A szektás lebecsülésnek és túlbecsülésnek ezt a dialektikáját érintette Dimitrov a Komintern VII. kongresszusán: „A szektáriusok — mondotta — *különösen* a tömegek forradalmasodását becsülik túl: túlbecsülik a tömegek eltávolodásának a sebességét a reformizmus álláspontjáról, megkísérlik a mozgalom nehéz szakaszainak és bonyolult feladatainak az átugrását. A tömegek vezetésének módszereit a gyakorlatban gyakran helyettesítették egy szűk pártcsoport vezetésének módszereivel. Alábecsülték azt az erőt, amit a néptömegeknek szervezeteikkel és

[143] Vö. az MSZMP központi bizottságának határozatával a személyi kultusz éveiben a munkásmozgalmi emberek ellen indított törvénysértő perek lezárásáról. „A Rákosi-klikk tagjai már a felszabadulás előtt elhatározták, hogy a párt vezetését kisajátítják... A hatalom birtokában önkényük leplezésére hirdették a hibás sztálini tételt az osztályharc állandó éleződéséről, valamint azt, hogy az ellenséget elsősorban a pártban kell keresni. Ezt kiegészítették azzal, hogy a hibák mögött mindig az ellenséget kell keresni. Rákosi személyi hatalma biztosítására agyalta ki azt a rágalmat, hogy a munkásmozgalom azon vezetői és tagjai, akik a felszabadulás előtt itthon éltek és harcoltak, a horthysta politikai rendőrség ügynökei voltak, akik pedig a kapitalista országok testvérpártjaiban, illetve a spanyol polgárháborúban harcoltak, az imperialista hírszerző szervek ügynökei lettek." (Társadalmi Szemle, 1962. 8—9. sz. 45. o.)

[144] Lásd pl. Rákosi beszédét az első budapesti pártaktíva előtt 1945. február 22-én. (A magyar demokráciáért.) Szikra, 1947. 11—40. o.

vezetőségeikkel való hagyományos kapcsolata jelent, s amikor a tömegek ezeket a kapcsolatokat nem szakították egyszerre szét, akkor ugyanolyan élesen kezdtek velük szemben viselkedni, mint reakciós vezetőikkel szemben."[144a] A régi pártvezetésnél ez a mozgás volt megfigyelhető. Az első időszak lebecsülése a tömegek gyorsan kibontakozó aktivitásának hatására több ízben átment az osztályerőviszonyok, a tömegek forradalmasodásának irreális értékelésébe. Ez történt, mint ismeretes, az 1945-ös választások kiírásánál.

A választások megmutatták, hogy a pártvezetés alaposan lebecsülte az ellenség erejét, helytelenül választotta meg a választás időpontj[illegible]zen ekkor „még a nép túlnyomó többsége nem ismerte fel a forradalom[illegible]legét, és a népi demokrácia ellen támadó erők valódi politikai arcul[illegible]történt bizonyos fokig 1947-ben is. Az 1947-es választások „ism[illegible]zonyították, hogy a forradalmi erők nem számoltak eléggé a volt[illegible]tályok szívósságával, rugalmas taktikájával és a szervezésben na[illegible]tokkal rendelkező klerikális reakció eszmei befolyásával... Az M[illegible]számolt eléggé a burzsoázia ideológiai-politikai befolyásával, a komm[illegible]ákra szórt rágalmak hatását és a konzervativizmus erejét lebecsülte..."[146] Az 1947-es választások után a pártvezetés „nem elemezte kellően az e téren pártunk előtt álló feladatokat. Ennek az eredménye az lett, hogy később a győztes proletárdiktatúra sem harcolt elég szívósan és következetesen a meglévő polgári-kispolgári eszme-áramlatok ellen."[147]

Ebből a szempontból kedvezőtlenül hatott a nemzetközi helyzet rendkívüli kiéleződése 1947-ben. Ez a körülmény késztette a mi pártunkat is arra, hogy az érlelődő szocialista forradalom fejlődését meggyorsítsa, a folyamatot erőltesse, a burzsoázia alapvető erőivel a harcot a döntésig vigye még egy esetleges háború kitörése előtt. Ezzel a céllal függött össze az is, hogy a mi pártunk is a jobboldali szociáldemokráciával való végső leszámolást és a munkásosztály szervezeti egységének megvalósítását is előbbre hozta.[148] Ez a körül-

[144a] Olvasókönyv a marxizmus—leninizmus tanulmányozására. Szikra, 1949. 360—361. o.

[145] Ságvári Ágnes: Az 1945-ös budapesti választások. Párttört. Közl., 1959. 3—4. sz. 232. o.

[146] Ságvári Ágnes: Az 1947. évi országgyűlési választások Budapesten. Párttört. Közl., 1960. 3. 78-79. o. sz. A szerző idézi a KV 1947. októberi ülésének ezzel kapcsolatos megállapításait: „Magunk is lebecsültük a reakció erejét, nem tartottuk valószínűnek, hogy ilyen rövid idő alatt — a szó szoros értelmében 3—4 hét állt rendelkezésére — a reakció és az egyház át tudja csoportosítani erőit, és a fasiszták és horthysták Pfeifferhez, a katolikus elmaradott parasztok — különösen az asszonyok — Barankovics köré fognak csoportosulni... E lebecsülés következtében a jobboldali pártok ellen tulajdonképpen ideológiailag kevésbé harcoltunk... Ebből feltétlenül tanulnunk kell, látnunk kell, hogy a magyar reakció sokkal mozgékonyabb és sokkal öntudatosabb, mint ahogy azt mi a választási harcok során elképzeltük." (u.o.) Maga Rákosi Mátyás állapította meg az egyesülési kongresszuson: „Legsúlyosabb hibánk rendszerint az volt, hogy nem becsültük fel reálisan az osztály-erőviszonyokat, lebecsültük a magyar reakció erejét, mély gyökereit és szívósságát..." És ugyanő beszélt a helyzetben rejlő további veszélyekről: „Most, — hangoztatta — amikor a két munkáspárt egyesülése következtében a magyar demokrácia erői hatványozottan megnőttek, újra fenyeget az a veszedelem, hogy a siker a fejünkbe száll és azt hisszük, hogy most már minden a zsebünkben van, és hogy az ellenség már végleg meg van verve." (Rákosi Mátyás: Válogatott beszédei és cikkek. Szikra, 1950. 313—314. o.)

[147] Ságvári Ágnes: Az 1947. évi országgyűlési választások Budapesten. Párttört. Közl., 1960. 3. sz. 79. o.

[148] Lásd R. Sánta Ilona: A két munkáspárt egyesülése Magyarországon 1948-ban. Párttört. Közl., 1958. 3. sz. 5—7. o.

mény meggyorsította a szektariánizmus veszélyének kiteljesedését; a forradalom sajátos indulási feltételeiből fakadó negatív vonások a hatalom birtokbavétele után már teljes erővel jelentkeztek, az egyesülési kongresszus után rövid idővel már megkezdődtek a törvénysértő perek, régi kommunisták bebörtönzése és kivégzése; kialakult a személyi kultusz rendszere, minden súlyos következményével együtt. Elhalványult a tömegek ideológiai átnevelésének, meggyőzésének feladata. A régi pártvezetés irányt vett a koalíciós pártok gyors elsorvasztására, a pártonbelüli véleménykülönbségeket a legdurvább eszközökk[illegible]fojtotta, a volt szociáldemokraták és az egész tagság türelmes nevelése[illegible]általános bizalmatlansági légkört teremtett, a Rajk-üggyel, alig töb[illegible]vvel a hatalom teljes birtokbavétele után, áttért a rendőri módsze[illegible]zására a párton belül. Ilyen körülmények között félbeszakadt a[illegible]ógia kigyomlálásáért a tényleges harc.

*

A ma[illegible]országi népi demokratikus forradalom sajátos kezdeti korlátai tehát nagy mértékben megnehezítették a tömegek tudatának átalakítását, a reakciós hagyomány felszámolását. Ezek a sajátosságok tartósan éreztették, és bizonyos vonatkozásokban még ma is éreztetik negatív hatásukat népi demokráciánk fejlődésére.

A hazánkban lezajlott forradalmi folyamat tanulmányozásában nem lehet megelégedni a felszabadulás előtti történetünk sajátosságainak elemzésével, nem szabad elhanyagolni azokat a sajátos feltételeket, amelyek között végbement nálunk az uralkodó osztályok összeomlása, és amelyek — más, későbbi tényezőkkel, a régi pártvezetés hibás politikájával együtt — a reakciós ideológia mélyebb rétegeit tartósabban konzerválták. Erre kívántam elsősorban ráirányítani a figyelmet.

Ezért nem lehet egyetérteni népi demokratikus forradalmunk történetének szépítésére irányuló tendenciákkal. Ezek nem használnak, hanem ártanak ügyünknek. Fejlődésünk korlátainak feltárása nem jelent valamiféle negativizmust, a párt és a néptömegek történelmi szerepének lebecsülését. Adott viszonyok elmaradottságának ostorozása nem ismeretlen dolog a marxizmus történetében, magyar viszonylatban sem. Ez, marxisták kezében, csak használ az ügynek, elősegíti, hogy a párt és a néptömegek leküzdjék a történelmi fejlődésből adódó gyengeségeiket. Ez ma, amikor a marxizmus—leninizmus általános eszmei offenzíváját napirendre tűztük, nélkülözhetetlen részét kell hogy képezze feladatainknak.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ НАРОДНО-ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ В ВЕНГРИИ

Янош Шипош

Исходной мыслью статьи является то, что изучение назревания народно-демократической революции и особенностей ее начального этапа может оказать существенную помощь углубленному пониманию позднейших этапов общественного развития в Венгрии и в определенном смысле и пониманию современных условий идеологической оффензивы. Автор анализирует трудности изучения народно-демократического развития, возникшие вследствие догматизма и субъективизма, и резко критикует затушевание и неправильное понимание принципа партийности, обнаруживающиеся временами в литературе по истории партии.

В статье указывается, что одной из особенностей народно-демократической революции в Венгрии является запоздание революции. В значительной части стран, окку-

пированных германскими фашистскими войсками и ставших зависимыми во время войны, создалось революционное положение, обусловливающее сильные национально-антифашистские движения сопротивления и вооруженную борьбу партизан, и приводящее к вооруженным восстаниям. В этих странах антиимпериалистическое, антифашистское демократическое движение возникло еще во время оккупации, и внесло существенный вклад в дело освобождения. В Венгрии демократическая революция возникла только после освобожвения страны, объективные условия революции создавались только как следствие освобождения. В этой связи автор дает перечень самых основных фактов, потом вступает в спор с теми, кто — желая как можно полнее раскрыть все революционные элементы нашего дореволюционного развития — преувеличивает значение этих элементов, попытаясь доказать, что все объективные и даже субъективные условия революционного кризиса и развязания революции были созданы уже к моменту освобождения Венгрии.

В связи с этим автор останавливается над теорией революционного положения и указывает на диалектику объективных и субъективных факторов, на то, что революционный кризис (являющийся объективным условием, исходным пунктом революции) создается при определенных объективных условиях и проявляется в отношении к последним как субъективный процесс. Автор критикует окостенелость и схематизм в использовании некоторыми лицами ленинского руководства, и подробно анализирует вопрос об условиях революции. Он указывает и на то, что при объективных условиях, определяющих в данное время движение различных классов и слоев общества, роль играют также такие более старые условия, которые уже стали «внутренними», сформировали облик, поведение и психологию данных классов.

Потом автор переходит к конкретному анализу процесса назревания и особых границ революционного кризиса в Венгрии. Здесь дается анализ причин запоздания революционного кризиса. В связи с этим указывается на комплексность детерминирования общественного процесса и обращается внимание на опасность вулгаризации марксизма экономистами. Автор дает конспектную картину об исторически сложившихся внешних и ставших внутренними условиях, которыми определились сознание и поведение трудящихся масс, и затруднилось осознание необходимости сложившейся обстановки и тормозилось революционное настроение рабочего класса Венгрии в 1943—44 годах.

На основе исторических данных автор констатирует, что революционная обстановка в Венгрии сложилась при новых условиях, созданных освобождением страны, в совершенно новой ситуации, возникшей вследствие победы вооруженных сил Советского Союза. Именно в этом скрывается одна из решающих особенностей венгерской народно-демократической революции, которая наложила свой отпечаток на ход процесса революции, исходящей из этой обстановки. Особенностью является и то, что в Венгрии кризис совершался сначала «наверху» и потом «внизу», и что кризис «верхов» был решительно обусловлен международными факторами. В счязи с этим автор останавливается на диалектике и взаимной переплетении внешних и внутренних факторов, на международных отношениях революции и подчеркивает огромное значение с точки зрения революции образующихся благоприятных предпосылок в международной жизни.

В дальнейшем дается теоретический анализ оборотов, условых точек революции; значения их качества и глубины с точки зрения развития революции и преодоления реакционного идеологического наследствия. Автор исследует также последствия особенностей народно-демократической революции в Венгрии. Он указывает и на то, какие были отрицательные стороны благоприятной обстановки, сложившейся после освобождения. Факт, что в собственном повороте внутренние демократические и революционные силы принимали участие только в ничтожном размере, был таким отрицательным моментом — подчеркивает автор, — который еще долго сказывался в области соотношения классовых сил, поведения отдельных классов и влияния классового врага. Перевод трудящихся масс на путь социалистической революции составлял при данных условиях весьма сложную задачу, правильное решение которой требовало продолжения последовательной борьбы против оппортунизма правых, и прежде всего против извращений «левого» сектарианства, мелкобуржуазной революционности и нетерпимости. Все это было таким требованием, выполнение которого было затруднено особым положением коммунистической партии, взявшей в свои руки руководство государством. Этим обстоятельством усиливалась необходимость опасности «левизны» в партии, чему решительно способствовали вредные действия группы деятелей, присваивающих руководство. Вследствие размножившихся недостатков после полного присвоения власти перестала действительная борьба за очистку от буржуазной идеологии и, в более позднее время, значительные остатки реакционного идеологического наследствия приобрели возможность усиления в больших массштабах.

CONCERNING THE SPECIAL FEATURES OF THE POPULAR DEMOCRATIC REVOLUTION IN HUNGARY. A CONTRIBUTION TO THE DEBATES

by *János Sipos*

The study begins with the assumption that the maturing of the popular democratic revolution and the study of the characteristic features of its early stage provide an important clue to understanding a later period of Hungarian development, and, in a certain sense, to the present requirements of ideological warfare. The author analyzes the difficulties which the remains of dogmatism and subjectivism create in the study of popular democratic development and he severely criticizes palliation, the incorrect interpretation of party-mindedness found every so often in literature treating the history of the communist party.

The author emphasizes that one of the characteristic features of the popular democratic revolution in Hungary is its lateness. During the war years a revolutionary situation arose in the majority of the countries dependent on or held by Fascist Germany. It brought about strong national, anti-fascist resistance movements, guerilla fights and uprisings. Anti-imperialist and anti-fascist democratic movements began already during the occupation and very significantly contributed to their liberation. In contrast to this, the democratic movement began in Hungary only after the liberation when the pertinent objective conditions also arose. The author lists the basic facts in support of his statement then refutes all those who, anxious to describe every revolutionary element which existed in Hungarian development previous to the liberation as fully as possible, exaggerate the significance of these factors and try to prove the existence of all the objective — and probably even the subjective — preconditions of the crisis and start of the revolution in Hungary at the time of the liberation.

Here he touches upon the theory about the revolutionary situation and reveals the dialectics of objective and subjective factors, i. e., the reaching of the revolutionary crisis itself (the objective condition and instigator of revolution) as the result of definite objective conditions. This crisis become manifest as a subjective process in comparison to the latter. He criticizes dogmatism, schematism of certain Marxists in handling Lenin's guiding principles and gives a detailed analysis of the conditions leading to revolution. He calls attention to the circumstance that older, already internalized conditions which formed the features, behaviour and psychological characteristics of the given classes, also had a role in determining the movement of the different classes and strata of society along with the objective preconditions during the treated period.

Thenceforth, he concretely analyzes the development and special hinderances of the revolutionary crisis in Hungary and explains the causes of its lateness. In reference to this he points out the complex nature of the determination of social process and the danger of the economist vulgarization of Marxism. He gives a comprehensive picture of external historical conditions and the internalized ones which determined the consciousness and attitude of the working people, hindered the recognition of the necessity of the established situation, and the revolutionary development of the working class in Hungary during 1943—1944.

The author states that the revolutionary situation in Hungary was due to those new conditions established by the liberation and that it came into being in a radically different surrounding created by the victory of the Soviet Army. Here we discover one of the decisive features of our popular democratic revolution which characterizes the revolutionary process developing from this situation. Among these features it must be mentioned that in Hungary a peak in the crisis was reached first from "above" and that the developing crises were mainly due to international factors. The author then considers dialectics, the intertwining of internal and external factors, the international aspects of revolution. He emphasizes the immeasurable significance of a favourable international situation for the development of revolution.

Later the study makes a theoretical analysis of the turning points of revolution, their qualitative aspects, the significance of their completeness for the revolutionary movement and for the break-through of the reactionary ideological legacy. The author treats the consequences of the peculiarities of the revolution in Hungary, proving that the favourable circumstances provided by the liberation also had their negative aspects and shortcomings. The author emphasizes the fact that the internal democratic and revolutionary forces could participate in inducing the change only to a very limited extent which as a negative feature, through a long period of time, affected the balance of power

between the various classes, their attitude, and promoted the influence of class enemies. Under such conditions the guiding of the working masses toward the socialist revolution was an extremely difficult task and its correct solution necessitated a constant struggle against right-wing opportunism, especially leftwing sectarian distortions, petty bourgeois revolutionary trends and impatience. The fulfillment of these goals was hindered by the special situation of the communist party heading the country. These circumstances necessarily increased the danger of leftist attitudes in the communist party and the activity of the power group increased also the danger. Serious errors were committed after the complete assumption of power, interrupting the actual struggle against bourgeois ideology and resulting in the important remains of reactionary ideological legacy being significantly reinforced at a later period.

A freudizmus bűnözéselmélete

SZABÓ ANDRÁS

1. Úgy vélem, hogy a mélylélektani nézetek — és ezeken belül a freudizmus — világnézeti vonatkozásainak és filozófiai alapjainak bírálata időszerű és halaszthatatlan feladat; elősegíti és megkönnyíti a társadalomtudományok egyes ágaira alkalmazott mélylélektani tételek kritikáját. Ezért örömmel üdvözölhetjük a Filozófiai Szemlében e tárgyban megjelent tanulmányt és a Pszichológiai Szemle hasábjain napvilágot látott cikkeket.[1] A világnézeti-filozófiai bírálat, valamint az ezt kiegészítő „szakmai" kritika időszerűségét és halaszthatatlanságát mindenekelőtt abban látom, hogy a mélylélektani nézeteket tükröző hazai irodalmi termékek abban az időpontban jelentkeztek, amikor a marxista társadalomtudomány társadalmi valóságunk jelenségei felé fordulva, ezeket empirikus módon és szociológiai szemlélettel kívánja megragadni. A hazánkban kibontakozó kriminológiai (a bűnözés oktana) kutatások egyik központi kérdése, a fiatalkorúak bűnözése és erkölcsi züllése szolgáltatta azt az *aktuális tárgyat*, amelynek kapcsán a szóban forgó publikációk megjelentek, döntő többségükben *társadalmi* jelenség *mélylélektani* magyarázatának igényével. Ezért ezeket a műveket úgy foghatjuk fel, mint a társadalmi jelenségek empirikus kutatásában kibontakozó szociológiai szemlélet pszichologizmussal történő felváltására tett kísérleteket.[1a]

Már elöljáróban le kell szögeznünk, hogy a szóban forgó publikációk *tárgyilag* indokolt és a marxista elmélet által kielégítően meg nem oldott kérdéseket vetnek fel. A dogmatikus nézetek pszichológia-ellenességével szemben hangsúlyoznunk kell, hogy szociológiai jelenségek pszichológiai vizsgálatát szükségesnek és a kriminológiában elengedhetetlenül fontosnak tartjuk, mivel ezen az utóbbi területen tudatos emberi magatartások (bűncselekmények) vizsgálatáról van szó. Bírálatunk tehát nem általában a fiatalkori bűnözés *pszichológiai* aspektusú megközelítése ellen irányul, hanem a freudista kriminológiának a bűnözést magyarázó elméleti formulája ellen. Ennek a magyarázó elvnek alapvető hibája — mint látni fogjuk — a freudista lélektan hibás emberképére vezethető vissza. Egyébként nem véletlen, hogy Nyugaton a kultúr-antropológiai irányzat — mint a freudizmus egyik legkövetkezetesebb ellenlábasa — éppen a mélylélektan individualista emberképének meghaladására tesz kísérletet. Az ember társadalmi természetének tagadása

[1] Huszár Tibor: A mélylélektan és az emberi magatartás meghatározottsága. (Magyar Filozófiai Szemle, 1961. V. szám.); Garai László: A tudat és a tudattalan dialektikus materialista fogalmához. (Pszichológiai Szemle, 1961. 2. szám.)

[1a] Itt elsősorban a Huszár Tibor és a Garai László tanulmányában említett publikációkra gondolunk.

a pszichés modell felállításában lehetetlenné teszi a freudista lélektan számára társadalmi jelenségek adekvát pszichológiai aspektusú megközelítését.

A filozófiai-világnézeti bírálatot kiegészítő, már említett „szakmai kritika" azonban nemcsak a társadalmi jelenségek adekvát elméleti tükrözésének igénye és követelménye, hanem gyakorlati megfontolások miatt is igen fontos. A bűnözés oktanában elfoglalt elméleti álláspont ugyanis meghatározza a bűnözés elleni állami és társadalmi küzdelem programját is. A mélylélektani nézeteket tükröző publikációk sem álltak meg a fiatalkori bűnözés oktanánál, hanem elméleti álláspontjuknak megfelelő bűntetőpolitikai program alapvonalait is kidolgozták.

A következőkben a freudista *kriminológia* alaptételeit vesszük szemügyre, és Freud nézeteire — mint alapnézetekre — csak annyiban térünk ki, amennyiben ez a kriminológia metodikáját és a bűnözést magyarázó elvet érintően szükséges.

2. A freudista kriminológia — különösen a második világháború után — igen előkelő helyet vívott ki a kapitalista országok bűnoktani elméletében. Elég talán arra utalnunk, hogy a nyugati világ egyik legnagyobb hatású büntetőpolitikai reformmozgalma — a Défense Sociale Nouvelle — ezt a kriminológiát tette meg elméleti alapjának.[2] Ezt az előkelő helyet számára — a többi között — a freudizmus *irracionális* elemei biztosítják. Thomas Mann — egyébként problematikus értékelésében — helyesen mutat rá a freudizmusnak erre az oldalára.[3] A freudizmus és a freudista kriminológia irracionális elemei támogatják a bűnoktani elméletben kialakult és különösen a második világháború után megerősödött *indeterminista* áramlatokat. Ezek az áramlatok a pozitivista szociológiából kinőtt és kiterebélyesedett kriminológia determinizmusával igyekeznek leszámolni. Ezeknek a kísérleteknek leplezetlen politikai motívuma és apologetikus éle csendül ki Marc Ancel érveléséből. Eszerint a pozitivista determinizmus azért vetendő el a bűnoktanban, mert „amorális, nem ismeri el ugyanis az egyén felelősségét, és végső konzekvenciájában a társadalomra hárítja a bűnözésért való felelősséget".[4] H. Mannheim kétségbe vonja a bűnözés okainak tudományos megismerési lehetőségét, és egy következetesen indeterminista bűnoktan kiépítését követeli.[5] V. H. Nagel a determinizmust embertelennek bélyegzi, és azért veti el, mert nem veszi figyelembe a lelki autonómia létezését s nem számol az elemi pszichikai folyamatok indeterminálságával.[6] A bünoktani kérdésekben vallott indeterminizmus filozófiai megalapozásában egyre nagyobb szerepet játszik az egzisztencializmus és a természettudományos indeterminizmus. Eduard Dreher pl.

[2] Vö. J. Graven: Die Forderungen der modernen Kriminologie und die Strafrechtsreform. Die Vereinbarkeit der Grundsätze der Kriminologie und der Sozialen Verteidigung mit den Forderungen des Rechtsstaates. (Internationales Colloquium über Kriminologie und Strafrechtsreform. Freyburg, 1958.)

[3] Thomas Mann: Freud helye a modern szellemtörténetben. Két tanulmány. Bp. Officina.

[4] Monatsschrift für Kriminologie und Strafreschtsreform. 1958. Sonderheft, és Défense Sociale Nouvelle. (Paris, Cujon 1954. 35—36. o.)

[5] Über einige neueren Entwicklungstendenzen in der Kriminologischen Forschung. (Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform. 1957. 1. sz. 9. o.)

[6] „Klassiche" und „Moderne Kriminologie". (Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft. 1959. 1. sz. 133. o.)

a bűnoktani indeterminizmust így indokolja: „A modern természettudomány a mikrokozmosz világában oly messzemenően számolta fel az okozati összefüggés törvényét, hogy ennek érvényessége az etikai döntéseknél többé már nem jelenthet posztulátumot".[7]

Talán ez a tallózás is megfelelően érzékelteti azoknak a nézeteknek elterjedtségét, amelyek a bűnoktani indeterminizmus időszerűségét próbálják igazolni. Az indeterminizmus eszmei talaján minden irracionális mag szárba szökkenhet. De Greefnek, a második világháború utáni időszak legjelentősebb freudista kriminológusának életművét nem véletlenül méltatják éppen azért, mert a hagyományos pozitivista bűnoktan determinizmusát igyekezett meghaladni. A freudizmus kriminológiai alkalmazásának érdeme az — írja Pinatel, De Greef életművét méltatva —, hogy ma már figyelmen kívül hagyhatjuk azokat a „biológiai, pszichológiai és társadalmi faktorokat, amelyeknek terhére írták a pozitivisták a büntettet, és amely faktorok állítólag meghatározzák az ember modern életbe való beilleszkedését". A pszichoanalitikus kriminológia „az eddigi ismereti fokokat meghaladja abból a célból, hogy a mélyen gyökerező és tudat alatti pszichológiai mechanizmusokat felderítse. . ." és ezt a kriminológiát „a latens kriminalitás és kevésbé a napi jelenségek érdekelik. Ez az irányzat a *potenciális* kriminalítást akarja kutatni".[8] Ebből látható, hogy a freudista kriminológia a burzsoá állami intervenció növelésének büntetőpolitikai programját igyekszik megalapozni.

3. Irracionális elemei mellett a freudizmus kriminológiai sikereit alapjaiban *szociológia-ellenes* vonásainak köszönheti. A pozitivista szociológiából sarjadt bűnoktan számára még vitathatatlan volt az a tétel, hogy a bűnözés társadalmi jelenség és mint ilyen, meghatározott. Ennek kapcsán mondotta Bonger, hogy „az indeterminista kriminológia contradictio in adjecto".[9] A freudista kriminológia pszichologizmusa ezt a helyes és vitathatatlan kiindulási pontot támadja. Szinte szállóige már a freudista Reiwald Paul szellemesen fogalmazott tétele: „a pszichózis és a neurózis a bensőben megérlelt bűnözés, a bűnözés pedig a külvilágba kivetített neurózis". Gregory Zilboorg még világosabban fejti ki a bűnözés = neurózis tételét. Eszerint: „az ember *bűnös megnyilvánulásai* nem egyebek, mint viselkedésének változó *neurózisai*. A bűnös viselkedés a neurotikus magatartás különleges, bonyolult megnyilatkozása, amely az ember ösztönfejlődésének és ösztönkiteljesedésének útján, az időközben kifejlődött vagy véletlenül előállott aberrációkban gyökerezik". Itt már megtudtuk azt is, hogy a bűncselekmény olyan neurotikus zavar, amely az ösztönélet aberrációira vezethető vissza. Ezt követően Zilboorg a bűncselekményt és normális magatartást összekapcsoló utolsó szálat is (tudatossá vált motívumok) elvágja, amikor a bűncselekmény irracionális lényegéről beszél. „A bűnöző magatartás nem logikus fejlődés következménye. Ennek kevés köze van az értelemhez és még kevesebb a szándékos rosszakarathoz. A bűnözés mélyen az ember *ösztöneiben gyökerezik*, és legtöbbször a bűnös egyén ösztönös és impulzív életének a cselekedetét képezi".[10]

[7] Die Vereinheitlichung der Strafen und Sichernden Massregeln. (Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft. 1953. 4. sz. 487. o.)

[8] Idézi Graven i. m. 58—59. o.

[9] Idézi V. H. Nagel i. m. 118. o.

[10] Encyclopedy of Criminology. New-Jork. 1949. Pszichoanalitikus vizsgálatok a kriminológiában. 1146. o.

A freudista kriminológia szociológia-ellenességének legfontosabb megnyilvánulása az az elméleti tétel, amely a bűnözést a neurózisokkal azonosítja. Ez a tétel azért érdemel figyelmet, mert a bűnoktan kiindulási pontját érintő, a bűnoktan egész jellegét meghatározó elméleti tétel. A bűnözés = neurózis tétel egy *pszichiátriai* jelenséget *társadalmi* jelenséggel azonosít, és így az utóbbit éppen lényegi jegyeitől, társadalmi tartalmától fosztja meg. Teljesen kézenfekvő és hosszabb bizonyítást nem is igényel annak belátása, hogy — normális emberek esetében — egy magatartás bűncselekményi minőségét nem az a viszony dönti el, amely a cselekvő személy pszichés folyamatai és magatartása között fennáll. A cselekvéssel, a magatartással a személy szociális kapcsolatok meghatározott rendjét érinti; a cselekvés a külvilággal való kapcsolat és kölcsönhatás egyik legjelentősebb formája. A magatartás lényegi megítélése nem választható el a külvilágban, a társadalmi kapcsolatokban okozott eredménytől. Egy magatartás bűncselekményi minőségét az emberi társadalom története során mindig *társadalmi hatásai* döntötték el. Egy olyan magatartásnak, mint pl. a lopás, bűncselekményi jellegét nem lehet máshol és másban keresnünk, mint társadalmi vonatkozásaiban, abban, hogy a fennálló tulajdoni rend megsértése.

Az eddig idézett freudista álláspontok a bűnözés és a neurózis *lényegi* azonosságát hangsúlyozzák, azt, hogy a bűncselekmény a neurótikus magatartásnak csak egyik elkülönített formája, bár a lényegi azonosság mellett nem tagadják a társadalmi (jogi) értékelés elemének jelentőségét a bűncselekménynek mint a neurótikus viselkedés egyik formájának a többitől való *elkülöníthetőségében*. A hibás kiindulási pont és gondolatmenet belső logikája azonban sok freudista szerzőt juttatott el a bűnözés és a neurózis *teljes* azonosításának tételéhez. Így pl. az egyik legjelentősebb freudista kriminológiai munkában, a Frustration and Agression c. kötetben K. R. Eissler annak szükségességét hangsúlyozza, hogy a bűncselekményt nem a jogi norma megsértése alapján kell megfogalmazni — tehát nem a magatartás társadalmi hatásai alapján —, hanem az excessus pszichikai kísérőjelenségei és a személyiség struktúrájában elfoglalt helye szerint. Ennek az álláspontnak logikus következménye, hogy a bűnoktan megszűnik társadalomtudomány lenni és a kórlélektan részévé válik, mert az érintett alapjelenség — a bűnözés és a bűncselekmény — ugyancsak megszűnt társadalmi jelenség lenni és pszichiátriai jelenséggé vált. Ennek a felfogásnak alapja a *klinikai szemlélet*, amelyik viszont logikus következménye a freudizmus egész metodikájának. Ennek a klinikai szemléletnek egyik figyelemreméltó megnyilvánulása a bűnözők esetvizsgálatainál a „természettudományos egzaktság" szkepszise minden szociológiai „spekulációval" szemben. Nézzük meg közelebbről, hogy ez a *klinikai szemlélet* milyen kapcsolatból áll a freudista *metodológia egészével*.

4. Ismeretes, hogy a freudizmus neurózistanként indult, majd fokozatosan kiépítette általános lélektani tételeit, ezeket pedig a társadalmi jelenségek vizsgálatánál magyarázó elvként és módszerként alkalmazta. Ezt a fejlődési folyamatot Freud így összegezte: „Első célunk az ember lelki zavarainak megértése volt, minthogy egy érdekes tapasztalat megmutatta, hogy e téren a megértés és a gyógyulás csaknem egybeesnek és hogy járható út vezet egyiktől a másikhoz. De nemsokára ezután felismertük azt a közeli kapcsolatot, sőt *belső azonosságot*, mely a kóros és az úgynevezett normális folyamatok között fennáll; a *pszichoanalízis* mélylélektanná fejlődött, és ebből, minthogy

semmit sem érthetünk meg a lélektan segítsége nélkül abból, amit az emberek alkottak és véghezvisznek, önként adódott a pszichoanalízis alkalmazása a tudás számos, különösen szellemtudományi területére".[11] Ebben a tömör summázásban megtaláljuk a szociológiaellenes klinikai szemlélet minden fontos vonását. Itt csak két jellegzetes jegyet emelünk ki. Az egyik a normális és a kóros folyamatok belső *azonosságának* hangsúlyozása, a másik pedig a *társadalmi jelenségek pszichológiai* megközelítésének mint egyedül követhető eljárásnak fikciója. Annak érdekében, hogy a freudizmus szociológiaellenes vonásai még inkább kiugorjanak, nézzük meg, hogy Freud hogyan is vélekedett a szociológiáról és a szociológiai módszerről általában. „A *szociológia*, mely az embereknek a társadalomban való magatartását tárgyalja, *nem lehet más, mint alkalmazott lélektan* : szigorúan véve csak két tudomány létezik, lélektan, valamint tiszta és alkalmazott természettudomány".[12]

A freudizmus klinikai szemléletének korlátai nemcsak abban vannak, hogy a normális és az abnormális jelenségeket azonosítja és a társadalmi jelenségek pszichológiai magyarázatát tartja egyedül járható vizsgálati útnak a társadalomtudományokban. Amikor a freudista szerzők a bűnözés jelenségét vizsgálják, a klinikai szemlélet logikus következményeként *esetvizsgálatból* indulnak ki. Az esetvizsgálat és az elméleti általánosítás, a törvényszerűség felállítása között nincs semmi közbeeső vizsgálati eljárás, nincs semmi közbeeső tag a merőben individuális és az általános között. Ismeretes, hogy a társadalmi jelenségek tömegjelenségek. Az esetvizsgálat pedig képtelen átfogni olyan — az individuális jelenség határait meghaladó — jegyeket, mint amilyen pl. a városiasodás és a bűnözés, a népesség átrétegződése és a magatartási minták változása, valamint ezeknek a demográfiai jelenségeknek bűnözéssel való összefüggése, továbbá a bűnözésnek a társadalmi struktúrával való kapcsolata. Az esetvizsgálat szükséges része ugyan az empirikus vizsgálatoknak, de a csak erre építő elmélet a *szétfolyó empíria* és a *spekulatív általánosítás* szélsőségei között mozog.[13] A freudista kriminológia a kriminálszociológia bírálata nyomán végzett ugyan csoportvizsgálatokat[14] de ezeknek részletes kritikája kimutatta a csoportválasztás önkényes és az elméleti következtetéseket eleve igazoló jellegét.[15] Az esetvizsgálat és a spekulatív általánosítás közötti űrt a freudista szerzők az *elemző levezetés* helyett egy sajátos módszerrel töltik ki, a *képszerű analógia* módszerével. Nézzük meg ezt az eljárást egy példán.

A mélylélektan a gyermek fejlődését úgy értelmezi, mint a szekszuális érésre korlátozodó folyamatot. Freud a szekszualitás elméletét jellemtani irányba is továbbfejlesztette.[16] Eszerint a jellembeli tulajdonságok a szekszu-

[11] A lélekelemzés legújabb eredményei. Ampelos könyvek I. Debrecen, 1943. 174. o.
[12] S. Freud i. m. 213. o.
[13] Kulcsár Kálmán A ténykutatások jelentősége a jogi jelenségek megismerésében (Az Állam- és Jogtudományi Intézet Értesítője, 1961. 4. sz. 521. o.) c. művében helyesen hangsúlyozza, hogy az esetvizsgálatok „metodológiailag nem maradhatnak ellenőrizetlenek, hanem meg kell találni a módot a feltárt tényezők, vonások egyediségének vagy általánosságának és emögött lényeges vagy lényegtelen voltának megállapítására". Erre nézve lásd még Vermes Miklós: A kriminológiai kutatások módszertani kérdései. (Az Állam- és Jogtudományi Intézet Értesítője. 1961. 1—2. sz. 83. és 92—93. o.)
[14] Unravilling Juveniles Delinquency. 1950.
[15] Sutherland bírálatát ebben a vonatkozásban részletesen kommentálja D. J. Bordna: Hauptrichtungen in Theorie und Erforschung der Kriminalität in der USA. Köln.
[16] S. Freud: Charakter und Analerotik. Wien, 1908. és Die Kulturelle Sexualmoral und die moderne Neurosität. Wien, 1908.

alitás egy bizonyos fejlettségi fokának (orális, anális, genitális) felelnek meg, A szekszualitás fejlődésének bizonyos fokán elszenvedett traumák „rajta hagyják nyomukat az egyén testi felépítésén és jellemén. Nem meglepő, hogy oly sok egyén még később is hordozója primitív, kora gyermekkori viselkedési formák szembetűnő jegyeinek; gondoljunk csak az orális fejlődési szak vonatkozásában a nagyétkű, nagyivó emberekre vagy a harapó szadistára, vagy gondoljunk az anális fejlődési szak kapcsán az elhanyagolt vagy éppenséggel piperéskedő felnőttekre. Még a bűncselekmény is szükségképpen magán viseli ezeket a — kora gyermekkori — behatásokat, gondoljunk csak a bandita fogszerű tőrére, vagy az okirathamisító fogszerű szadisztikus tollára, avagy a fegyvert tartó rabló végbéli robbanékonyságára — ami egyáltalán nem meglepő."[17] Számunkra bizony meglepő állítások ezek. Más helyütt ugyanez a gondolat így ismétlődik: „Az olyan személy, aki az orális fázisban rögződött, nagyevővé, iszákossá vagy pedig betörővé válik."[18] Talán úgy tűnik, mintha a felhozott példa szándékosan erőltetett, kiragadott volna. Ezért egy másik neves pszichoanalitikus szerzőhöz fordulunk. Az indító tétel nála így hangzik: „A gyermek ösztönéletének fejlődése, érése és szublimálódása meghatározza a gyermek későbbi helyét a társadalomban. . . és egyéves korban a társadalmi alkalmazkodás formái megkapják alapjellegzetességüket." A bizonyító példa szerint a tisztaságra szoktatásnál a gyermek ellenállásának erőszakos letörése olyan neurotikus szorongásos állapotot eredményez, amely a személyiségfejlődésben az úgynevezett anális jellemet alakítja ki. Erre a kisgyermekkori neurotikus szorongásra vezethető vissza a „hatalmat igenlő pedáns hivatalnok magatartása, aki a hatalom erejét korrektségével védi ki".[19]

A pszichés mechanizmus formai hasonlósága — mint láthatjuk — alapot szolgáltat a képszerű analógia — egyébként érzékletes — alkalmazására, a spekulatív általánosításra, amely a két magatartás tartalmi különbségét még csak észre sem veszi.

A klinikai szemléletnek itt egy másik jellegzetességére bukkantunk: a spekulatív általánosítás a magatartásformák vizsgálatánál a formai hasonlóságot emeli ki, és teljesen *mellőzi a tartalmi, megkülönböztető jegyeket.* A freudizmus klinikai szemléletének spekulatív pszichologizmusa *a társadalmi jelenségek vizsgálatánál a tartalmi* (társadalmi, szociológiai) *elemzés megkerülésének módszere.* Állításunk súlyát talán alkalmas csökkenteni az a körülmény, hogy a példák epigonok műveiből valók. Ha azonban arra gondolunk, hogy Freud a szövés-fonás feltalálását a nők szekszuális életének bizonyos jelenségeire vezeti vissza,[20] akkor kézenfekvő a következtetés helytállósága: a freudizmus a társadalmi jelenségek magyarázatát pszichológizmussal váltotta fel.

A felhozott példák azt voltak hivatva bizonyítani, hogy a spekulatív általánosítás nem elemző levezetés eredménye, hanem a mélypszichológia magyarázó elvének — a szekszualitásnak — képszerű analógiával való alkalmazása.

A freudizmus szociológiaellenes vonásainak egyik gyökerét a jellegzetes klinikai szemléletben véltük megtalálni. A szétfolyó empíria és a spekulatív általánosítás, továbbá az elemző levezetés mellőzése és képszerű analógiával

[17] A. N. Foxe: Criminoses. (Encyclopedy of Criminology. 331. o.)
[18] Uo. 330. o.
[19] Gerd Biermann: Wege zur Jugendkriminalität. Köln, 37. o.
[20] Vö. Freud i. m. nőiséggel foglalkozó fejezetével.

való helyettesítése, lényegében a szükséges társadalmi vonatkozások (mint az individuális és általános közötti összekötő kapocs) tartalmi elemzésének megkerülésére kidolgozott módszer. Ennek a tartalmi elemzést megkerülő formális, pszichológiai módszernek következménye a hamis azonosítás: a bűnözés és a neurózis lényegi vagy teljes azonosítása. A hamis azonosítás egyrészt a sajátos klinikai szemlélet módszertani fogyatékosságára, másrészt a normális és az abnormális jelenségek lényegi azonosságának már ismertetett tételére vezethető vissza. Ez az alapja annak, hogy a freudisták számára a bűnoktan megszűnt társadalomtudomány lenni és a kórlélektan részévé vált. A társadalmi jelenségek vizsgálatában alkalmazott mélylélektani pszichológizmus így „változtatja meg" egy társadalmi jelenség természetét és teszi azt neurótikus zavarrá.

A freudista kriminológia módszerének még egy további jellegzetességére kell rámutatnunk, hogy a bűnözés = neurózis tétel kimunkálásának folyamatáról a kép teljes legyen. Tévedés volna azt hinni, hogy a klinikai, empirikus esetvizsgálatok „elméleti sterilitással" zajlanak le. A mélylélektan olyan magyarázó elvet ad a freudista kriminológusok kezébe, amely már eleve meghatározza nemcsak az esetvizsgálatokból levont *következtetéseket*, hanem az empirikus vizsgálatok *körét* is. Az elemzett esetek ugyanis úgyszólván kivétel nélkül mind az indulati vagy konfliktus-bűntettek körébe tartoznak, tárgyuknál, elkövetési módjuknál vagy motívumaiknál fogva. A bűnözés *általános* jelensége a freudisták szemléletében így néhány bűntetti kategóriára szűkül le. A bűnözés jelenségének ilyen szűkítése nemcsak a bűntettek oldaláról történik meg, hanem ezt a szűkítést tovább fokozza az esetvizsgálatokban szereplő *bűntettesek* gondos kiválasztása is. A freudista kriminológia esetvizsgálatai lényegében az *indulati bűntettek* és a *neurótikus* vagy a pszichotikus *bűntettesek* kategóriájában mozognak. Ezzel meg tudják teremteni a szociológiai sterilitás légkörét, és az esetvizsgálatok igazolni látszanak a bűnözés = neurózis tételét.

A társadalmi sterilitás légköre nem azt jelenti, hogy a szűkebb környezetnek az esetanalízisben nem tulajdonítanak semmi jelentőséget. A környezeti tényezőnek azonban – a freudista kriminológia szerint – csak a bűntettes élményanyagában van szerepe.[21] A neofreudizmus kidolgozott ugyan egy sajátos környezetfogalmat, ez azonban szervesen beilleszkedik a társadalmi jelenségek pszichológiai magyarázatának freudista módszerébe. Tudjuk, hogy Freud szerint az emberek – függetlenül az adott társadalmi-gazdasági renttől – minden társadalmi miliőben azonosan egyre törekszenek: ösztönös lelki rezdületeik követésére. A neofreudisták miliőfogalma lényegében pszichés környezetet jelent, és az ún. társadalmi dezorganizáció sem vezethető másra vissza szerintük, mint a személyiség dezintegrációjára. Ilyen „szociológiai aspektus" mellett az egyedi bűntett elveszti minden kapcsolatát a bűnözési mozgalommal, és a szociológiai tényező csak az élményanyag vetületében tükröződik. Ennek az eljárásnak hibáját egy példán könnyen érzékelhetjük. A szélhámosság (csalás) állhat összefüggésben diszharmónikus személyiségalkattal. A személyiségalkat és bűncselekmény viszonyára szorítkozó vizsgálat azonban nem mutatja ki ennek az összefüggésnek sem a gyakoriságát, sem lényegi kapcsolatát, és nem mutatja ki pl. a csalási bűntettek dinamikájának a gazdasági konjunktúrától való függését, figyelmen kívül hagyja, hogy a szél-

[21] Nem kriminológiai vonatkozásban ezt már kimutatta Szalai Sándor: Philosophische Grundprobleme der psychoanalytischen Psychologie. Zürich, 1936.

hámosság üzleti tevékenységként, szervezetten illeszkedik be a kapitalista kereskedelem mechanizmusába az üzéreken és a felhajtókon keresztül. *Az esetvizsgálatok klinikai módszere a freudista kriminológiában a bűnözés jelenségeinek vizsgálatát a bűnözési mozgalomnak* – mind tárgyi, mind elkövetői vonalon – *egy szűk szektorára korlátozza.* Ezért apologetikus az esetkiválasztás, amely azután a már kész mélylélektani magyarázó elv érvényességét bizonyítja. Az *elméleti* magyarázó tétel és az empirikus vizsgálatok kiválasztási módszere így támogatja egymást. Az elméletnek és a módszernek ez az együtthatása a vizsgálati anyag korlátozásában, ha a bűntettes típusok sokaságára és a bűntetti kategóriák számos változatára gondolunk, lényegében azt eredményezi, hogy a freudista kriminológia a bűnözésnek csak *individuális jelenségeit vizsgálja.* Ez az individuális jelleg kettős értelmű. Egyrészt a bűnözést nem mint tömegjelenséget vizsgálja, hanem mint az egyén életében lejátszódó eseményt, másrészt pedig az esetvizsgálatok *sorozata* nem jelent még megközelítő értelemben sem *csoportvizsgálatot*, mint a tömegvizsgálatok egyik módszerét. Az esetvizsgálatok sorozata ugyanis tömeges, de nem öleli fel a bűnözésnek mint tömegjelenségnek minden variánsát, pl. nem öleli fel a gazdasági, a politikai, a közlekedési bűntettek körét. *Individuális* jelenségből ugyanakkor a freudista kriminológia *általános* jellegű következtetést von le. A freudista bűnözéselmélet magyarázó elve és a klinikai módszer ezek szerint megengedhetetlen logikai hibával állítja fel a bűnözés = neurózus tételt. Így lúgozza ki a mélylélektani kriminológia a bűnözés társadalmi lényegét szociológiaellenes elméletével és módszerével.

5. Az eddigi elemzés során láttuk, hogy a) a freudista kriminológia irracionális elemei és szociológiaellenes vonásai biztosítják a modern burzsoá bűnoktani elméletek között elfoglalt előkelő helyét; b) a freudizmus kriminológiai alaptétele (a bűncselekmény = neurózis) a bűnözést társadalmi jelenségből kórlélektani jelenséggé avatja, és ebben a tételben koncentrálódik szociológiaellenessége; c) a hibás kriminológiai alaptétel kidolgozásában a freudizmus klinikai szemlélete játszik döntő szerepet. A klinikai szemlélet az esetvizsgálatokból spekulatív bűnoktani általánosításhoz jut el; a szélsőséges empíria és a spekulatív általánosítás között a képszerű analógia teremti meg a kapcsolatot a levezető elemzése helyett; d) a klinikai szemlélet a bűnözés társadalmi jelenségét inadekvát, pszichológiai módszerrel próbálja megragadni: az esetvizsgálatok sorozata nem jelent csoportvizsgálatot, amely felölelné a bűnözésnek mint tömegjelenségnek legfontosabb variánsait. Az esetvizsgálatok az indulati bűntettek csoportjára és a neurótikus bűntettesekre korlátozzák a bűnözés jelenségét, és ezzel a korlátozással, ezzel a szűkítéssel szolgáltatnak empirikus anyagot a már eleve kész következtetéshez. Az esetvizsgálatok freudista módszere az általános elméleti tételek érdekében az apologetikus esetkiválasztás megengedhetetlen eljárását követi; e) a bűnözést magyarázó freudista elv és a klinikai esetvizsgálat módszere egymást támogatva szűkíti le a bűnözés általános jelenségét individuális bűnözési jelenségre, majd erre az anyagra támaszkodva von le a bűnözés egészére nézve általános következtetést; f) a bűnözés = neurózis kriminológiai tétele a freudizmusnak azzal az elméleti álláspontjával függ szorosan össze, amely szerint a normális és az abnormális jelenségek lényegüket tekintve azonosak; g) a freudista kriminológia alaptétele (bűnözés = neurózis) a pszichológizmus módszerével (szociológiaellenes elméletével és módszerével) próbálja kilúgozni egy társadalmi jelenség társadalmi tartalmát.

6. A freudista kriminológia alaptétele a freudizmus szociológiaellenességével áll benső kapcsolatban: kifejezője a freudista kriminológia *pszichologizmusának*, amely társadalmi jelenséget pszichológiai, illetve kórlélektani jelenséggé változtat. A pszichologizmus a modern burzsoá szociológia egyik uralkodónak tekinthető jellemvonása.[22] A pszichologizmus osztályfunkciójára nem térünk ki részletesen, mert nem feladatunk a burzsoá szociológia modern fejlődési tendenciájának vizsgálata. Arra a szoros kapcsolatra azonban feltétlenül utalnunk kell, amely a pszichológiai-szociológiai mint jellegzetes fejlődési tendencia és a freudista kriminológia pszichologizmusa között fennáll. véleményünk szerint ennek a pszichologizmusnak köszönheti a freudizmus a maga *kriminológiai* sikereit, hiszen a kriminológia kialakulása és mai fejlődése nem választható el a burzsoá szociológiától. A burzsoá pszichológiai-szociológia modern fejlődési tendenciájának a kriminológiában a freudista bűnoktan pszichologizmusa felel meg. A burzsoá kriminológia mint alapjában szociológiai diszciplina mai fejlődési tendenciájára a pszichologizmus térhódítása a jellemző.[23] Ez a fejlődési tendencia találkozik és egybeesik a freudizmus „önfejlődésének" tendenciájával. Láttuk, hogy ez a fejlődési irány abban jelölhető meg, hogy neurózis-tanból mélylélektanná vált, és ezt azután a társadalomtudomány különböző területeire alkalmazták. Világos, hogy ilyen körülmények között az „alkalmazott freudizmus" megőrzi alapvető jellegzetességeit, és a kriminológiában sem tekinthető másnak, mint a bűnözésre alkalmazott neurózistannak. A bűnözés = neurózis tétele mint kiinduló tétel és mint alapvető elméleti összegezés tehát nem önkényes, hanem a freudizmus lényegével összefüggő tézis. Ennek a tételnek eddig csak szociológia-ellenes vonásaira és hatásaira mutattunk rá, arra, hogy társadalmi jelenséget pszichológiai módszerrel magyaráz, sőt egyedül ezt a módszert tekinti elfogadhatónak a szociológiában. *A pszichologizmus tehát a bűnözés szociológiai magyarázatának ellenlábasa.*

7. Most fordítsuk figyelmünket a freudista mélylélektannak egy másik jellegzetességére, amely ezt a szociológia-ellenességet támogatja, és amelynek kriminológiai jelentősége ugyancsak nagy horderejű. A freudista lélektan *individualista* szellemére gondolunk. A lélektani felfogás individualizmusának gyökere egyrészt a freudista ösztönelmélet irracionalizmusában keresendő, másrészt pedig abban, hogy ez a lélektani individualizmus híven tükrözi vissza a polgári társadalom atomizált szerkezetét. Míg a materialista ösztönelmélet az ösztönök biológiai funkcióját a szervezet és környezet kölcsönhatásától nem vonatkoztatja el, hanem éppen integráló szerepet tulajdonít az ösztönöknek, addig a freudizmus ettől a kölcsönös kapcsolattól elvonatkoztat, és így az ösztönök valaminő sajátos öntörvény alapján működő „mitikus lényekké" válnak, amelyek a szervezet egészétől független, sorsmeghatározó szerepet játszanak. A freudista lélektanban az individiuum és környezet kölcsönhatásának és egymást feltételező létének bonyolult rendszeréből kiszakított ösztönök alkotják a pszichés jelenségek alapját. A mélylélektanban a pszichés jelenségek – alapjában véve – csak élettanilag meghatározottak. Ez a vulgármaterializmus a pszichés jelenségek *tartalmi* vizsgálatakor szükségszerűen individualista szemléletű, mert csak az individuumra és a környezeti kölcsön-

[22] Vö. A marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1959. 711. o.)

[23] Vö. Szabó András: Modern burzsoá kriminológiai elméletek a fiatalkorúak bűnözéséről. (Az Állam- és Jogtudományi Intézet Értesítője. 1961. 1—2. sz.)

hatások rendszeréből kiszakított ösztönéletre korlátozódik. A pszichés jelenségeknek ez a magyarázata azonban csonka, nem teljes. A következetesen materialista magyarázat a pszichés jelenségek *visszatükröző szerepének* elismerését követeli: a pszichés jelenségek tartalmukban az egyén és környezet viszonyát tükrözik vissza, tehát tartalmukat tekintve környezetileg meghatározottak.

A freudizmus pszichológiai felfogásának individualizmusa miatt nem látja, hogy az ember eleve társadalmi lény, a pszichés jelenségek pedig eleve társadalmi termékek és tartalmuk eleve társadalmilag meghatározott. A freudizmus felfogásában éppen ezért az ember eredendően társadalomellenes lény. Freudnak a gyermek fejlődésére vonatkozó nézetei ezt különösen plasztikusan juttatják kifejezésre.[24]

Az egyén lelki életének individualista felfogása olyan modell, amelyből kiindulva igyekszik megmagyarázni a freudizmus a neurotikus jelenségeket. A freudizmus számos bírálója mutatott már rá arra, hogy ennek a neurózistannak magyarázó elve a hedonista törekvésektől uralt ember lelki modellje.[25] Kriminológiai vonatkozásban az ember lelki életének individualista modellje rendkívül fontos, mert az e mögött meghúzódó felfogás az ember társadalmi magatartásának magyarázatára kihat. A társadalomtól elszakított, a társadalommal ellenségesen szembenálló egyén számára a társadalmi viselkedés normái ugyancsak ellenségesek. A magatartási norma funkciója Freudnál nem az egyén és társadalom integrálása, hanem *egyedül az elnyomás, a gátlás.* A norma nem integrál, hanem a személyiségfejlődés defektusait idézi elő; a norma neurotizál, mert az eleve antiszociális ösztönök kiélését gátolja. A nevelés mint a társadalmi normák közvetítője nem betagol, feladata és funkciója nem a társadalmi adaptáció pozitív programjának megvalósítása (ismeretanyag és viselkedési formák elsajátítása), hanem „a nevelés feladata az, hogy gátoljon, elnyomjon, eltiltson, és e feladatát mindenkor híven is teljesítette".[26]

A pedagógia pozitív programjának teljes semmibevételét mutatja a pedagógia lényegének olyan meghatározása, mely szerint a fő kérdés annak eldöntése, hogy „mennyit, mikor és milyen eszközökkel szabad eltiltani".[27] Ez a negatív pedagógiai program logikus következménye a személyiségfejlődés sivár felfogásának. Freud felfogásában ugyanis a személyiség fejlődése lényegében az ösztönélet kiteljesedése, nem pedig az ember társadalmi lényének elmélyülése.[28] A pedagógia optimálisan elérhető sikerét Freud abban látja, hogy a helyesen adagolt eltiltás és gátlás „nem okoz akcidentális gyermekkori traumákat. A másikat, a fegyelmezetlen ösztönalkat hatalmát semmiképpen nem tudja elhárítani."[29]

A személyiségfejlődésnek ez a szűk és sivár felfogása nem vesz tudomást a személyiségfejlődés és nevelés kölcsönös kapcsolatáról, az *intellektuális fej-*

[24] Vö. Freud i. m. 75. o.

[25] C. Wendt: Die Möglichkeiten und Grenzen Psychotherapeutischer Behandlung von erwachsenen und jugendlichen Rechtsbrächer (Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform. 1957. 7—8. sz.)

[26] S. Freud i. m. 177. o.

[27] Uo.

[28] Hermann Alice: Emberré nevelés (Bpest, 1947. Székesfőváros Irodalmi Intézete) c. könyvében azt a tételt állítja például fel, hogy „a kisgyermek nevelése lényegében ösztönnevelés".

[29] S. Freud i. m. 177. o.

lődés és a magasabbrendű érzelmek fejlődéséről, amelyek a magatartás determinációját új módon vetik fel, és nem engedik meg leszűkíteni az ösztönfejlődés és magatartás kölcsönhatására. A *fegyelmezetlen ösztönalkat* sorsmeghatározó szerepére és elháríthatatlan jellegére vonatkozó freudi felfogás a freudista kriminológia egyik — ortodox — szárnyának elméleti alaptétele, és kiegészítője a bűnözés = neurózus tételnek. A fegyelmezetlen ösztönalkat azonban Freudnál ugyanolyan meghatározatlan, szétfolyó kategória, mint általában az általa feltárt ösztönök.[30] Az ösztönfogalommal űzött spekuláció folytán minden *pszichés jelenség* különálló ösztönné, elháríthatatlan magatartástmeghatározó tényezővé válik. A fegyelmezetlen ösztönalkatra vonatkozó freudi tétel kriminológiai alkalmazása Gerd Biermannál már közelebbi kifejezést nyer: „Harag, féltékenység, gyűlölet és irigység az *ösztönerői* az ősi, eredeti bűnöző magatartásnak.[31]

Az ortodox freudista kriminológia bűnözéselméletének sémája a következő: az ösztönök eleve antiszociális jellegűek, és ezek az antiszociális ösztönök a mozgatói a bűnöző magatartásának. A bűnözés tehát élettani jelenség, amely társadalmilag nem korlátozható, mivel társadalmi eszközök nem képesek élettani jelenségre hatni. Ezt az alapsémát kiegészíti és finomítja a személyiség struktúráltságáról szóló elmélet. Eszerint a „felettes Én" és az ösztönélet követelményei közötti konfliktus neurotizál, és a bűncselekmény ennek a neurózisnak a feloldása. A bűncselekmény a felettes Én gyengeségének következménye, mivel az „én-ösztönök elutasító, elfojtó intézménye"[32] nem képes gátolni az ösztönélet követelményének antiszociális dinamikáját. A bűnözés az öröm-realitás elv „váltógazdálkodásában" az örömelv túlsúlyát és a realitás-elv gyengeségét jelenti. A bűnözés ezek szerint az örömszerzés egyik formája, hedonista törekvések megnyilvánulása. Ennek a bűnoktani felfogásnak a bírálata feltételezi az egész freudista ösztönelmélet bírátatát. Erre részletesen nem térünk ki, csak az alapfelfogás hibájára utalunk. Freudnál úgyszólván minden emocionális vagy indulati jelenség az ösztönökben oldódik fel. Az ösztönök magatartás meghatározó szerepe pedig az öröm-realitás elven keresztül érvényesül. Az ösztönökben feloldódott emocionális és indulati jelenségek az ösztönökkel együtt a szekszuális ösztönbe gyökereznek olyannyira, hogy Freud pl. a csecsemő táplálkozásában sem lát mást, mint szekszuális gyönyörszerzést. Ez a „pánszekszuális" szemlélet jut kifejezésre az öröm-realitás elv elnevezésében is, Az ösztönéletnek ez a szekszualitásra való visszavezetése és leszükítése azonban önkényes és spekulatív. A bűnözési folyamatra alkalmazva azt mondhatjuk, hogy bizonyos bűntetti körben (szekszuális bűncselekmények) a gyönyörszerzés motívuma fontos tényező ugyan, de nem magyarázat a bűnözési folyamat egészére mint tömegjelenségre.

A freudista kriminológia modern képviselői ma már nem is Freud ösztönelméletének ezt a szekszualitásban feloldott tanítását és nem az antiszociális ösztönök minden gátat leromboló dinamikájáról szóló tételt használják fel a bűnözés magyarázatára. Már a polgári kriminológia neves képviselői is rámutattak arra, hogy élettani jelenségnek társadalmi tartalmat tulajdonítani nem lehet.

[30] Vö. Huszár Tibor i. m. 669. o.
[31] Huszár Tibor i. m. 40. o.
[32] S. Freud i. m. 70. o.

A freudista kriminológusok nem ortodox szárnyának felfogásából bennünket azok az alapelemek érdekelnek, amelyek — a környezet szerepére vonatkozó színező tételek mellett — Freud nézeteivel, alaptételeivel állnak összefüggésben. A freudista kriminológusoknak ez a „neofreudista" szárnya a felettes Én kialakulásáról és funkciójáról szóló tanítást használta fel és fejlesztette tovább sajátos, kriminológiai felhasználásra, egy másik csoportjuk pedig az ösztönélet követelményei kiélésének meghiúsításáról szóló elméletet dolgozta ki, ugyancsak speciális kriminológiai használatra. Számos szerző a két irányzatnak hol egyik, hol másik elemét használja fel, vagy pedig Jung és Adler nézeteivel fejeli meg a két felfogás valamelyikét.

8. A felettes Én funkciózavarait a bűnözéssel összefüggésbe hozó és a bűnözést magyarázó szerepére vonatkozó tanítás alapját Freudnak a személyiség strukturáltságáról szóló elmélete képezi. Ennek az elméletnek alapját Freud klinikai gyakorlata során szerzett tapasztalatai szolgáltatták. „Ha egy felnőtt neurotikus kezelése közben azon okok után kutatunk, melyek a felnőtt neurotikus tüneteit meghatározzák, azok rendszerint visszavezetnek korai gyermekkorára, és a későbbi kórokok ismerete nem elegendő sem a megértés, sem a gyógyítás számára. Így arra kényszerültünk, hogy megismerkedjünk a gyermekkor lelki sajátosságaival, és — ennek során — egy csomó olyan dolgot tapasztaltunk, melyet csak az analízis segítségével volt módunk tapasztalni. *Felismertük, hogy az első életévek* (mintegy az ötödik életévig) több szempontból jelentőséggel bírnak. Először, mert magukba foglalják a szekszualitás korai kivirágzását, mely az érettkori szekszuális élet szempontjából döntő jelentőségű ösztönzéseket hagy hátra. Másodszor, mert az ezen időszakban szerzett benyomások a még ki nem fejlődött gyenge ént érik, melyre lelki traumaként hatnak. Az én az általuk előidézett indulatokat *csak az elfojtás segítségével* képes kivédeni, és ily módon az egyén a gyermekkorban szerzi meg a későbbi megbetegedésekre és működési zavarokra való hajlamot."[32]

Az elfojtás mechanizmusát kutatva jutott el Freud a személyiség strukturáltságáról szóló végleges elméleti alapséma kidolgozásához. „A tünet az elfojtásból származik, mintegy ennek a képviselője az én előtt, márpedig az elfojtott az én számára külvilágot jelent, a belső külvilágot, míg a valóság a külső külvilágot. A tünetből vezetett az út a tudattalanhoz, az ösztönélethez, a szekszualitáshoz... A ember azon konfliktus folyamán betegszik meg, mely az ösztönélet követelményei és a velük szemben megnyilvánuló ellenállás között támad, és egy pillanatra sem tévesztettük szem elől azt az *ellenálló, elutasító és elfojtó intézményt*, mely különleges erőkkel, az úgynevezett én-ösztönökkel ruház fel bennünket."

Énünk megfigyelő és büntető intézménye: a felettes Én. „Egy megfigyelő intézmény elkülönülése énünk többi részétől az én szerkezetében egy szabályszerű vonás." A megfigyelés intézményének és a büntetés lelki intézményének (a lelkiismeretnek és a szorongásának) hordozója a felettes Én. A felettes Én kialakulásáról Freud a következőket mondja: „Lelkiismeret nincs bennünk kezdettől fogva, mint a szekszualitás. A kisgyermek tudvalevően amorális, nincsenek gátlásai gyönyörszerzésre törekvő rezdületei ellen. Azt a szerepet, amelyet később a felettes Én vesz át, eleinte egy külső hatalom, a szülői tekintély játsza." A szülő szeretetet von meg, fenyít és büntet. A szülői fenyítéstől való „*reális* félelem az előfutárja a későbbi lelkiismeretfurdalásnak: ameddig

[33] Uo. 69—70. o.

ez uralkodik, nem szükséges felettes Én-ről és lelkiismeretről beszélni." A fejlődés során „a külső visszatartás belsővé változik, a szülői tekintély helyébe a felettes Én lép, amely aztán ugyanúgy figyeli, irányítja és fenyegeti az ént, mint előbb a szülők a gyereket." A felettes Én átveszi tehát a szülői hatalom szerepét, sőt módszereit is. A szülőkhöz való viszonyunk felettes Én-né való átalakulásának lényege az úgynevezett azonosítás, amin az Én-nek egy idegen énhez való hasonulását értjük; ennek következtében az első én úgy viselkedik bizonyos szempontból, mint a másik, utánozza azt, s bizonyos mértékben felveszi magába (az orális kannibalisztikus bekebelezés hasonlata nem véletlen!); az azonosítás valószínűleg a másokhoz való kapcsolódásunk legősibb alakja, s nem azonos a tárgyválasztással." A fiú pl. az apjához hasonló akar *lenni*, és ezért meg kell változtatnia az Én-jét, vagyis utánozza apját. Amikor a fiú *birtokolni* akarja anyját, ilyen hasonulásra nincs szüksége, Ez a különbség az azonosítás és a tárgyválasztás között. Összegezően Freud a következőkben jelöli meg a felettes Én kialakulására vonatkozó felfogását: „A felettes Én-t úgy tekinthetjük, mint a szülőkkel való azonosítás egy sikerült esetét... Az Én-ben újonnan létesült fölérendelt hatóság a legszorosabb összefüggésben áll az *ödipusz-komplexum* sorsával, annyira hogy a felettes Én-t a gyermekkor ezen annyira fontos képződménye *örökösének tekinthetjük*. Az ödipusz-komplexum felszámolásával a gyermeknek a legerősebb tárgymegszállásáról kellett lemondania, amely a szülőkhöz fűzte, és ezen tárgyelvesztés kárpótlására megerősíti énjében a már valószínűleg régen jelenlevő azonosításokat. Ezen első eset olyan lényeges átalakulást hoz létre, mely döntő jelentőségű az én kialakulása szempontjából. Beható vizsgálatokból kiderült, hogy ha az *ödipusz-komplexum leküzdése tökéletlenül sikerült, a felettes Én ereje és fejlődése elsatnyul.*" Majd később mégegyszer megismétli ugyanezt a gondolatot: „A felettes Én a hordozója az önmegfigyelésnek, a lelkiismeretnek és az ideálműködésnek. A gyermeki függés, az ödipusz-komplexum mint fontos biológiai és lélektani tények előfeltételei a felettes Én kialakulásának."[34]

Freud fejtegetésit összefoglaló életművéből idéztük. A freudizmus fejlődésének erről az időszakáról helyesen állapítja meg Berencz János, hogy „e korszakban a pszichoanalízis sokoldalú kiterjesztésével együtt egyoldalúsága és túlzásai módszertanilag elmélyültek, mert egyrészt a normális emberekre is alkalmazta a pszichoanalízis tanításait és módszereit és másrészt a szekszualitást is túlzott mértékben, egyoldalúan tette magyarázó elvévé".[35] Ennek a megállapításnak helyessége szembetűnő, hiszen az idézett freudi gondolatokban egy sor tárgyilag megalapozott és helyes megfigyelés mellett ott találjuk az *erkölcsi fejlődés* magyarázó elveként és alapjaként a szekszualitásra épülő *ödipusz-komplexumot*. A személyiségfejlődés ödipusz-komplexumhoz kötöttségének elméletét alkalmazza a freudista kriminológusok már említett egyik csoportja. Az ödipusz-komplexum sikeres vagy sikertelen felszámolásától függ szerintük a személyiségfejlődés későbbi időszaka, a jellemfejlődés és a sikeres vagy sikertelen alkalmazkodás. A Glueck-házaspár vizsgálatai ezt a tételt voltak hivatva bizonyítani. A vizsgálat eredménye szerint a negatív érzelmek külső feloldásra találnak (agresszív cselekmények), és ezzel a kriminális magatartással kerülik el a szülők (különösen az apa) ösztönmegnyilvánulást korlátozó autoritása által egyébként szükségszerűen bekövetkező

[34] Uo. 74—80. o.
[35] Freud, mélylélektan, pedagógia. Eger, 1957. 80. o.

traumákat (elfojtás helyett kiélik ösztönéletük követelményeit). Andrew F. Henry ezt így magyarázza: „Az extraverzió egy közvetlen, a magatartás által megoldott feloldása a feszültségnek: az érzelmek és az ösztönök szabad folyását foglalja magába."[36]

A Glueck-házaspár vizsgálataiból levont következtetés – amely szerint „a kriminalitásnak egyik jellemzője a negatív érzelmek kifelé való kiélése, ennek oka viszont a hiányos képesség a külső megnyilvánulástól való tartózkodásra" – ellentmond a freudista kriminológia alaptételének, amely szerint a bűnözés = neurózis. A freudista Glueck-házaspár ugyanis ezzel éppen azt igazolta, hogy a bűnözés nem neurózis eredménye, hanem éppen a neurózis elhárításának egyik módszere. Természetesen ez a magyarázat még mindig a kórlélektan keretei között mozog. Figyelemreméltó azonban a vizsgálati anyagból az, amivel a gátló apparátus gyenge működését magyarázza: az autoritásra épülő apai fegyelmezés.

Gerd Biermann vizsgálatai ugyancsak az ödipusz-komplexum sikeres vagy sikertelen feloldása és a bűnözés közötti kapcsolatot érintik. A Glueck-házaspár vizsgálataihoz hasonlóan itt sem a bűnözés és az ödipusz-komplexum közötti összefüggés elemzése az érdekes, hanem sokkal inkább a vizsgálat melléktermékе: az ödipusz-komplexum sikeres feloldását gátló családi-nevelési módszerek káros hatásainak kimutatása: „A növekvő erkölcsi züllés a szülői, családi nevelés funkciójának csődjére vezethető vissza."[37] Ez a megállapítás túl általános ugyan, de valóságos összefüggésre mutat rá.

Hans Zullinger e körben mozgó vizsgálatainak ugyancsak egy melléktermékе érdemel figyelmet. Eszerint „a későbbi szocialis betagolódás nehézségeinek oka a lelkiismeret fejlődését elősegítő azonosítási tárggyal (az apával vagy az anyával) való érzelmi kapcsolat hiánya".[38]

Az említett szerzők vizsgálatainak célja ennek igazolása volt: *ha az ödipusz-komplexum leküzdése tökéletlenül sikerült, akkor a felettes Én ereje és fejlődése elsatnyul*, tehát a gátló apparátus működése hibás. Ennek a tételnek az adott összefüggésben való vizsgálata felesleges, hiszen a bűncselekmény elkövetése valamilyen formában az erkölcsi tudat hibás vagy hiányos működését eo ipso bizonyítja, másrészt eltávolít a kriminológia alapkérdésétől: mi a bűnözés oka? A hibás vagy hiányosan működő gátló apparátus nem arra ad választ, hogy *mi motivál bűnözésre*, hanem csak azt mutatja, hogy valamilyen motiváló hatással szemben az erkölcsi ellenállóképesség nem elég erős. A bűnoktannak azonban a *motiváló hatásokkal*, az okokkal kell foglalkoznia, nem pedig az okok hatását nem befolyásoló tényezőkkel. A freudista kriminológia ezek szerint vizsgálataival a kriminológia alapkérdésétől távolodik el.

Ha Freudnak a felettes Én kialakulására és működésére vonatkozó fejtegetéséről, a freudista kriminológusok vizsgálatainak anyagát magyarázó elemzéséről a freudista burkot eltávolítjuk, a magatartás determinációs folyamatának freudista magyarázó elvét lehámozzuk, számos értékes és valóságos problémát tartalmazó megállapítást találhatunk. Ilyen mindenek előtt a szülőkhöz való külső viszony belső „leképeződése" és a szülői nevelés módszerének döntő hatása az erkölcsi érzelmek és a viszonyulási struktúra kialakulására. Az empirikus adatok elméleti magyarázata, a magatartás determinációjára vonatkozó egyoldalú és túlzott „ösztön-központúság" azonban elfogadha-

[36] Affekt, Interaktion und Delinquenz. Köln, 50. o.
[37] Uo. 34. o.
[38] Idézi Gerd Biermann i. m.

tatlan számunkra. Az ösztönfejlődés és a személyiségfejlődés kapcsolatára vonatkozó freudista magyarázatból a többi között teljesen hiányzik a személyiségfejlődés konkrét *történelmi kötöttségre* való utalás is. Hogy ennek csak egy vonatkozására utaljunk: a gyermek és szülő viszonya a freudizmus gondolatmenetében csak egy — a történelmi fejlődés által nem érintett — családmodellt feltételez. A nő társadalmi helyzetének változásai kihatnak az anyai hivatás gyakorlására, a család struktúrájának változásai jelentősen módosítják a családi nevelés hagyományos módszereit, és ezzel megváltozik a családon belül az „érzelmi kötődés modellje" is, ami pedig a freudisták elméletében egyedül csak a polgári család viszonyainak sémája szerint képes a gyermek személyiségének fejlődését elősegíteni.

A szociológiai szemlélet hiánya — mint ebből a példából is látható — a lélektanban is megbosszulja magát, mert az ember *társadalmi* magatartásának lélektani magyarázata sem mellőzheti a társadalmi viszonyok adott rendjének és változásainak ismeretét. A freudista kriminológusok a polgári család apológiáját adják bűnoktani fejtegetéseikben, mert a személyiségfejlődéstől idegen és ezt meghiúsító jelenségként értékelnek minden olyan változást, amely a hagyományos polgári család kereteit, viszonyait megbontja. Így pl. a gyermekek nevelésében a társadalmi nevelés különböző formái jelentőségének növekedését és a családi nevelés jelentőségének csökkenését olyan jelenségként értékelik, amely a személyiségfejlődest infantilis fokon rögzíti (szülőimágók hiánya stb.).

9. A nem ortodox freudista kriminológusok második csoportja, mint már említettük, az ösztönélet követelményeinek meghiúsulását tekinti bűnözést előidéző oknak. Ez az elmélet az úgynevezett *frustáció-elméletként* vált közismertté. Eszerint a bűnözővé válás mechanizmusa a következő: az ösztönös törekvések meghiúsítása kiváltja a gátló tényezők elleni haragot, a harag pedig agresszióra késztet. *A kriminalitás nem más, mint az ösztönös vágyak meghiúsítására adott agresszív válasz-reakció.* Ennek az elméleti sémának — ha eltekintünk az ösztönös indítékok ellenállhatatlanságának, továbbá az ösztönök szekszualitásban való feloldásának freudista képzetétől — van létjogosultsága az indulati bűntettek körében. Ha azonban nem egyszerűen a bűnözővé válás *individuális folyamatára* korlátozzuk figyelmünket, hanem a bűnözésre mint társadalmi és tömegjelenségre gondolunk, akkor kézenfekvő ennek az elméleti sémának a torzítása. A bűnözés oktanában ugyanis a kérdés lényege éppen abban van, hogy milyen szükségletek meghiúsítására kerül sor, melyek a szükséglet-meghiúsítás konkrét társadalmi körülményei, milyen társadalmi viszonyok akadályozzák a szükségletek társadalmilag elfogadott formában való kielégítését. Látható, hogy a bűnözés oktanában a bűnözővé válás individuális folyamatának pusztán pszichológiai megragadása éppen a bűnözés lényegének, társadalmi természetének és társadalmi meghatározottságának kérdéséről tereli el a figyelmet.

A freudista elmélet szóbanforgó változatával kapcsolatban a polgári lélektan bírálata is helytállóan állapítja meg: „Minthogy a freudizmus túlzott jelentőséget tulajdonított a biológiailag adott ösztönzéseknek és nem veszi elegendően számításba az emberek társadalmilag meghatározott törekvéseit és értelmi megnyilvánulásait, ez a problémának nem kielégítő megfogalmazásához vezetett."[39] Az említett irány szabadulni igyekezvén Freud túlzottan

[39] H. O Mowrer: Frustration and Agression. Encyclopedy of Criminology. 524. o.

egysíkú magyarázó elvétől, a frustráció fogalmát az ösztönös törekvésekről átvitte minden egyéb „alapvető lelki szükségletre". Így pl. a gyermekszeretet szükségletének és gyengédségigényének „frustrálása" érzelmi elsiváruláshoz, majd a külvilág felé fordított kriminális agresszióhoz vezet. Az alapvető lelki szükségletek kielégítésének meghiúsítása azonban túlzottan általános kategória, és nem jut benne hely annak elemzésére, hogy az egyes szükségletek speciális természete milyen. Így azután például egyes nyugati kriminológusok Karlsruhe-ban, 1957-ben a kriminalitás alapokának a „vallási szükségletek kielégítésének akadályaiból adódó frustrációt" tekintették.[40] Az alapvető lelki szükségletek kategóriájában így fér meg egymás mellett a szeretetigény, a vallásos vágy, sőt az igazságosság és a jogbiztonság igénye is, amelynek meghiúsítása állítólag agresszív válasz-reakcióként kiváltaná a kriminalitást. Egyébként míg a frustráció elmélete kezdetben csak az ösztönélet követelményeinak meghiúsítását tekintette a bűnözés alapokának, ma már elhagyta az elméleti séma kidolgozásának eredeti talaját, egyetemes szociológiai aspektusú elméletként lép fel. Erről mondja helyesen R. Lange, hogy „a frustráció fogalma a kriminológiában alkalmazva eleve anakronisztikus volt. Ha az ösztönös vágyak elnyomása és a tekintély kényszere eltűnik, a frustációnak is meg kell szűnnie. A frustráció fogalmának hívei azonban — észrevétlenül álláspontot változtatva — azt hangsúlyozzák, hogy korunk elsőrendű frustráló tényező, mert az érzelmi élet elsivárosodásához vezet."[41] A kritika teljes mértékben jogosult. Gondoljuk csak pl. az amerikai ifjúság korlátozásmentes életére és az ösztönös vágyak kielégítését nem gátló nevelési rendszerére. Ez az ifjúság szabadon kiélheti vágyait, a pedagógiai tekintély korlátozó szerepet nem játszik, tehát nem „frustrált ifjúság", és mégis ennek az ifjúságnak a körében leggyakoribb jelenség a bűnözés.

A freudista kriminológusok szóbanforgó csoportjának kétségtelen érdeme, hogy felhívta a figyelmet az infantilis fokon rögződött személyiség és a regresszió (alacsonyabb személyiség-szerveződési fokra való visszahanyatlás) összefüggésére a kriminalitással.[42] A bűnözés oktana szempontjából azonban a kérdés jelentősége másodlagos, illetve elhanyagolható. Ezekben az esetekben ugyanis *nem kriminalitással* állunk szemben, hanem beteg személyiségek excessusaival. A kórlélektan vizsgálódási tárgya nem azonosítható a kriminológia tárgyával (beszámítható és felelőssé tehető emberek bűncselekményeivel).

A freudista kriminológusok szóban forgó csoportjának elméleti formuláját (meghiúsulás—harag—agresszió—kriminalitás) a fiatalkorú bűnözéssel foglalkozó magyar lélektani irodalom is felhasználta a jelenség okainak elemzésében. A kriminalitás mögötti jellegzetes érzelmi, indulati állapotot az jellemzi — olvashatjuk az e tárgyban megjelent összefoglaló munkában —, hogy „a reaktív depresszió s a kifelé fordított gyűlölet és bosszú érzése dominál" — majd később — „a kriminalitás keletkezésében döntő tényező a jellegzetes agresszív és depresszív érzelmi, indulati állapot s az azok elfojtásából származó érzelmi elsiváruláls, továbbá a pozitív érzelmeknek a külvilágtól való vissza-

[40] R. Lange: Wandlungen in den Kriminologischen Grundlagen der Strafrechtsreform. Karlsruhe, 1960. 374. o.

[41] Uo.

[42] Ennek kitűnő összefoglalását adja F. Alvin: Délinquance infantile et délinquance juvenile du point de vue de psychanalise. (Revue Internationale de Criminologie. 1961. okt. — dec. 269—281. o.)

vonása".[43] A probléma itt kettős. A szerző *ugyanezeket* a jellegzetességeket a nem bűnöző, hanem veszélyeztetett gyermeknél is kimutatja. Ez az érzelmi-indulati háttér tehát nem jellegzetesen *kriminális* háttér. A bűnözővé válás specifikus pszichés folyamatainak megragadása ezek szerint nem sikerült. Ebből levonhatunk egy általánosabb elméleti következtetést is: A bűnözés társadalmi, társadalmilag determinált jelenség, és ez megmutatkozik abban is, hogy elméleti tükrözésében a pszichológiai módszerek még a *bűnözővé válás individuális folyamatának jellemzésére sem elegendők, mert a bűnözés lényege nem pszichés előzményében és lefolyásában, nem érzelmi-indulati háttérben, hanem társadalmi természetében, társadalmi hatásaiban és társadalmi értékelésében van.* Ezért voltak kudarcra kárhoztatva azok az elméleti törekvések (az úgynevezett pszichogenetikus elméletek), amelyek a bűnözők specifikus kriminális alkatának jegyeit próbálták kimutatni. Az idézett fentebbi megállapítás formális-pszichológiai megállapítás, amely fel sem veti a bűnözővé válás individuális folyamatának legfontosabb kérdését: a magasabbrendű erkölcsi érzelmek és az erkölcsi világkép *tartalmi* kérdéseit. A bűnözővé válás individuális folyamatában azonban éppen ezeknek a tartalmi kérdéseknek van jelentőségük, mert csak ezek képesek közelebbről jellemezni a bűnözés pszichés lefolyását: a bűnözés motivációját, illetve a bűnöző sajátos, az elkövetett cselekményt igazoló vagy igazolni akaró erkölcsi nézeteit. Véleményem szerint a szóban forgó munka — bár a bűnözés oktanában téves álláspontot követ — egy jelentős és igen fontos kérdésben figyelemre méltó eredményeket produkál. Ismeretes, hogy a fiatalkorúaknak a társadalmi következményekhez és normákhoz való viszonya elsősorban érzelmi-affektív viszony. Ezért ha a követelmények és a normák teljesítésének készsége (az érzelmi érdekeltség) megrokkan, ez a hibás erkölcsi fejlődés egyik fontos tényezője. Ebben a problémakörben a szóban forgó munka kitünő elméleti összefoglalást nyújt.

10. Már utaltunk arra, hogy a freudizmus és a freudista kriminológia egyik jellegzetessége a *normaellenesség*. A freudista neurózistan szerint a neurózisok genézisében a traumatizáló, gátló és elnyomó normának vezető szerepe van. Ezt a szerepet tulajdonítja a freudizmus a normáknak akkor is, amikor a gyermek fejlődésével, vagy a személyiség struktúráltságával, avagy a pedagógiával kapcsolatban fejti ki nézeteit. A freudizmus normaellenessége igazán csak a kriminológiában mutatkozott meg. A freudista kriminológia átfogó normaellenes programot dolgozott ki. A freudista kriminológia alapozta meg elméletileg a „büntetés helyett gyógyítsunk, gyógyneveljünk" igen nagy hatású jelszó büntetőpolitikai programját. Ennek a büntetőpolitikai programnak a freudista bűnoktannal való összefüggése kézenfekvő: a bűnözés neurótikus jelenség, a bűnözővé válás folyamatában a neurótikus zavarok döntő szerepet játszanak, tehát a bűnözésre való eddigi hibás (büntetéssel való) reagálást pszichoterápiai kezeléssel kell felváltani.

Mielőtt ennek a büntetőjogi programnak elméleti és gyakorlati tarthatatlanságára rámutatnánk, röviden utalunk arra, hogy a freudizmus normaellenességének *pszichoterápiai* következményeivel az utóbbi időben egyre több pszichiáter fordul szembe. O. H. Mowrer pl. ezt írja: „A fegyelem problémáját illetően a legutóbbi években sok zavar keletkezett a szülők, a nevelők és a felelőtlenül viselkedő felnőttek ellenőrzésével, javításával foglalkozó személyek

[43] Gyermek- és ifjúságvédelmi ismeretek II. Veszélyeztetett gyermek. Bp. Tankönyvkiadó, 1961. György Júlia munkája. 117. és 118. o.

felfogásában. Némelyek — a freudizmus nyomán — addig a felfogásig jutottak el, hogy minden fegyelem káros és veszedelmes az egészségre. A kérdés azonban nem az, hogy a fegyelem jó-e vagy rossz, szükséges-e vagy sem, hanem az, hogy társadalmilag elkerülhetetlen." Ennek kapcsán pedig a pszichiátria kezdi revideálni a freudizmus nyomán eléggé elterjedt felfogást, mely szerint „a neurótikus agressziója a mások által okozott frustáció folytán keletkezik, és az a felfogás kezd kialakulni, hogy itt inkább arról van szó, hogy nem az ösztönös szükségletek kielégítésének hiányából, hanem az erkölcsi követelmények sikertelen érvényesítéséből eredő kudarcok folytán keletkezett neurózisokat élik ki agresszió útján".[44] Alexander és French a nagy feltűnést keltett munkájában[45] a freudizmusnak éppen az általunk kifogásolt normaellenességével száll szembe, mert ez a teljes felelőtlenség beteges és a gyógyítás szempontjából káros légkörét szuggerálja, „A pszichoanalízis elmélete és gyakorlata gyakran bátorítja a neurótikusokat, hogy mély narcisztikus regresszióban keressenek menedéket, aminek során úgy szemlélik magukat, mint egy túl szigorú és ostoba nevelés áldozatait, és nem úgy, mint olyan személyeket, akik nem tanulták meg az érett felnőttek viselkedését." A freudizmus ezek szerint finoman kifejtett önigazolás az éretlen és neurótikus elemek antiszociális viselkedése számára. A büntetőjogi gyakorlatban számos példát találunk erre a nyugati irodalomban, ahol a fiatalkorú bűnözők egyenesen támadó fellépéséről kapunk tudósítást azzal a következtetéssel kapcsolatban, hogy őket — bár bűncselekményt követtek el — ne büntessék meg, hanem gyógyítsák mert — úgymond — ők betegek, de nem bűnözők.

A bevezetésben említettük, hogy a mélylélektani nézeteket tükröző hazai irodalmi termékek nem állnak meg a fiatalkorú bűnözés oktanának keretei között, hanem egy büntetőpolitikai program alapjait is körvonalazzák. A már idézett összefoglaló kiadványban pl. ezeket olvashatjuk: „A bűnöző gyermekekkel és fiatalkorúakkal kapcsolatos intézkedések jövő fejlődése abban az irányban kell, hogy haladjon — és halad is —, hogy a bűnöző gyermeket éppúgy nevelési, helyesebben — minthogy már elhibázott nevelésű gyermekekről van szó — átnevelési és gyógynevelési problémának tekintsük, mint minden más ideges vagy elhibázott nevelésű gyermeket. Helyes tehát, hogy a gyermekek és fiatalkorúak disszociális tetteivel elsősorban a gyermekvédelmi és pedagógiai szervek foglalkozzanak. Súlyosabb büntetteknél a tényállás körülményeinek tisztázása s a gazdasági jóvátételek stb. problémái természetesen továbbra is a megfelelő bűnüldöző hatóságokhoz kell, hogy tartozzanak. Magának a gyermeknek vagy a fiatalkorúnak reszocializálása azonban a különböző intézmények keretei között is mindenkor csak nevelői, gyógynevelői, vagy psychiátriai feladat lehet, függően a crimen mögött levő jellemfejlődési zavar súlyosságának fokaitól."[46]

A fiatalkorú bűnözőkkel kapcsolatos intézkedések azonban — helyesen — nem ebben az irányban fejlődtek. A nemrég megjelent új büntető törvénykönyv nem engedi megkerülni a felelősséget és a felelősségrevonás kérdését, hanem az alkalmazott intézkedések központi magjának a felelősségrevonást és a felelősségre nevelést tekinti. Az analitikus pedagógia reszocializálásáról beszél, ennek a reszocializáló programnak azonban belső ellentmondása az,

[44] O. H. Mowrer i. m. 528. o.
[45] Psychoanalytic Therapy. (Idézi Mowrer i. m. 521. o.)
[46] György Júlia i. m. 119. o.

hogy a jogi norma, a társadalmi követelmény megkerülésének csak formális jelentőséget tulajdonít, és a betegségkép szuggerálásával az átnevelés alapját, a felelősségérzetet semmisíti meg. A reszocializálás alapja azonban csak a társadalmi követelmények feltétlen érvényességének elismerése és a felelősség érvényesítése lehet. Valóban igaz, amit Makarenko ebben a tárgyban mond: minden meggyőzéssel való manipuláció cinizmushoz vezet és a hibás viszonyulási struktúra továbbfejlődését segíti elő. A freudista gyógynevelő program éppen ezért a gyakorlatban hatástalannak mutatkozott éppen azokban az országokban, ahol a bűnözés elleni küzdelem intézményeit ennek alapján rendezték át. „A kriminálstatisztika azt bizonyítja, hogy éppen azokban az orsrágokban, ahol már évtizedekkel ezelőtt helyettesítették a büntetőjogot igazgatási és orvosi kezeléssel, a bűnözés szembeszökő módon növekszik.'[47]

Az utóbbi időben – éppen ezekből a kudarcokból okulva – a freudista kriminológusok visszakozót fújnak. A visszakozó azonban nem az elméleti alapok revideálását jelenti, hanem mindössze azt, hogy engedményeket akarnak tenni a reszocializálás megalapozásában a felelősséget érvényesíteni kívánó büntetőjogi álláspontnak. Meglepő érvelést használnak ennek során. Azt igyekeznek bizonyítani, hogy a bűnözők betegek ugyan, de ez a betegség nem érinti felelősségüket, a felelősség ugyanis nem orvosi, hanem jogi kérdés. A kriminális cselekményekben megnyilvánuló „tudatalattivá vált ösztönimpulzusok az *elfojtás* eredményei. Az elfojtás azonban szembehelyezkedést, *tudatos állásfoglalást* feltételez. Ezért az ember tudatalatti, elfojtott impulzusaiért *felelőssé tehető*. A *betegségért* tehát a pszichoanalitikus neurózistan szerint *bűnösség terheli* a beteget."[48] A büntetőjog felelősségelmélete azonban idáig már nem követheti a freudista kriminológiát!

11. Befejezésül szükségesnek véljük még a következőket elmondani. A freudista nézetek jelentkezését a fiatalkorúak bűnözésének oktanában a megindult marxista kriminológiai kutatások szociológiai szemléletével szemben kialakult válaszreakciónak, a pszichologizmus válaszreakciójának tekinthettük. Ettől függetlenül azonban úgy véljük, hogy a freudista nézetek jelentkezése valóságos, és a marxista elmélet által még kielégítően meg nem oldott kérdések köré csoportosul, tehát *tárgyilag* indokolt kérdéseket vet fel. Ilyen kielégítően meg nem oldott kérdés pl. az ember ösztönéletének kérdése, az emócionális és tudatos indítékok viszonya és dinamikája, a bűnözővé válás individuális folyamata és a bűnözés mint társadalmi (tömeg-) jelenség kapcsolata. Az ezekre a kérdésekre adott marxista válasz végleg eldönti majd a freudizmus sorsát hazánkban: a kérdések kielégítő megoldásáig azonban az empírikus kutatások irányát a freudizmus helytelen irányba fordítaná. A freudista kriminológia és büntetőpolitikai program elméleti tarthatatlanságát a nyugati országok gyakorlata bizonyítja, a marxista felfogás helyességét pedig azok a sikerek igazolják, amelyeket a fiatalkori bűnözés csökkenő dinamikájának kialakításával elértünk.

[47] R. Lange i. m. 362. o.

[48] Hans Göppert: Zur Psychotherápia jugendlicher Rechtsbrecher (Kriminalbiologische Gegenwartsfragen.) Stuttgart, 1958. 3. Heft, 56. o.

ТЕОРИЯ ПРЕСТУПНОСТИ В ФРЕЙДИЗМЕ

Андраш Сабо

Автор присоединяется к критике, касающейся идеологических-философских основ фрейдизма, и попытается критически опровергнуть теорию фрейдистской криминологии. Успехи фрейдизма в криминологии обусловлены прежде всего иррациональными, индетерминистскими элементами теории, поскольку самая явная тенденция западной криминологии заключается в антидетерминизме. Характерной чертой криминологии фрейдизма является психологизм в сочетании с антисоциологизмом. Опираясь на теоретическую базу и методы этого психологизма, фрейдистская криминология игнорирует общественное содержание и характер общественного явления преступности, рассматривая ее просто как невроз поведения. Средством неправильного отождествления преступности с неврозом является специфический клиницизм. Для криминологии фрейдизма анализ клинического случая является методом обхода необходимого группового социологического исследования преступности, как массового явления. Им охватываются лишь невротики-преступники доступные для клинической практики, из получаемых таким образом результатов выводятся криминологические заключения, относящиеся ко всему комплексу преступности.

Автор критикует спекулятивную концепцию фрейдистской теории личности, являющуюся, по существу, отрицанием учения материалистической психологии об общественной детерминированности личности. Логическим следствием этого спекулятивного индивидуалистского понятия человека является и вражеское отношение фрейдизма к нормам. Это отношение подробно развито в криминологии фрейдизма, следствием чего является и односторонность криминологической программы, направленной на преодоление преступности. Однако, ограничение борьбы против преступности психотерапевтическим лечением преступника, это — ошибочная программа. Фрейдистская криминологическая программа потерпела поражение именно в тех странах, где отказались от юридического и криминолого-педагогического подхода, заменяя его психотерапией.

Автор статьи отвергает криминологические последствия фрейдистских взглядов, появившихся в венгерской литературе по криминологической психологии. Однако, он признает объективную обоснованность проблем, выдвинутых в этих публикациях, ввиду того, что марксистская психология в отношении многих вопросов еще не высказала свои положения. Для маркистской криминологии единственным возможным путем подхода к преступности как общественному явлению является социологический метод, равносильный отказу от психологического толкования общественных явлений.

THE FREUDIAN THEORY OF CRIME

by András Szabó

The study combines those objections dealing with the fundamentals of Freudian philosophy and ideology and in his criticism he attempts to supercede Freud's theory of crime. The success of Freudism in modern criminology can be attributed largely to its rational indeterminist elements, for the main tendency of Western criminology is indeterminism. A characteristic feature of Freudian criminology is psychologism joined with anti-sociological features. Using the methodology and theory of psychologism it circumvenes the social aspects of crime and its nature as a social phenomenon and simply declares crime a behavioral neurosis. The most important means of the false identification of crime and neurosis is the characteristic clinical view. From the standpoint of Freudian criminology the clinical case study is a method of bypassing the necessary group studies for the sociological approach to crime as a mass phenomenon. The scope of case studies includes only those neurotic criminal cases available to clinical study. From these results the conclusions were extended to crime in general. The study criticizes the speculative theory of personality of Freudian psychology which, for the most part, denies the materialistpsychological thesis that personality is socially defined. The logical result of this speculative individualist view of the human psyche is that Freudianism is against norms. This tendency was fully elaborated in Freudian criminology and resulted in, among others, the one-sidedness of the criminological programme to overcome crime. But to

narrow down the fight against crime to psychotherapy of the offender is wrong and the Freudian programme was defeated in those countries where the legal and criminal pedagogical treatment of the various categories of criminals was abandoned and substituted by psychotherapy.

The study rejects those conclusions of Freudian views appearing in the Hungarian literature of criminal psychology, but admits that the problem raised in these publications may be accounted for because Marxian psychology did not take a stand in several questions. Marxian criminology must approach crime as a social phenomenon and study it through sociological methods, thus rejecting the psychological explanations of social phenomena.

A társadalom, a vallás és az erkölcs kérdései Locke tanításában[1]

SIMON ENDRE

A filozófia történetében nemegyszer találkozunk újból és újból visszatérő illúziókkal. Ilyen többször visszatért illúzió az előzetes ismeretkritika gondolatára épített ismeretelméletek szerzőinek az a meggyőződése, hogy ők először megvizsgálták az emberi megismerőképesség határait és csak azután, ezen vizsgálat eredményeire támaszkodva foglaltak állást az alapvető világnézeti kérdésekben. A valóságban kimutatható — és a marxista filozófiatörténetírás ki is mutatja —, hogy e gondolkodók ismeretelmélete egy olyan világnézet szerves része és igazolása, amelyet a filozófusok az általuk képviselt osztályviszonyoknak, a korabeli tudományok fejlettségének és az e tudományokban való jártasságuk mértékének megfelelően alakítottak ki. Ez a helyzet Locke esetében is. „Vizsgálódás az emberi értelemről" című munkája az újkori filozófiában egyike az első teljes egészükben a megismerés elméletének szentelt műveknek. A bevezető fejezetben többször határozottan leszögezi: Először az emberi megismerőképesség határait kell feltárnunk. Ha ezt nem tesszük meg, akkor gyakran olyan kérdések vizsgálatára fecséreljük erőnket minden haszon nélkül, amelyeknek eldöntése nem lehetséges az emberi értelem számára. Azt azonban, hogy Locke az ismeretelméletében mit tart bizonyíthatónak, mit valószínűvé tehetőnek, mit megismerhetetlennek — egyéb tényezők mellett —, megszabja az alapvető világnézeti kérdésekben való állásfoglalása. Ez a világnézet mindenütt kifejezésre jut a „Vizsgálódás"-ban, egyik vagy másik vonása azonban Locke egyéb írásaiban tisztábban, kézzelfoghatóbban vagy részletesebben kifejtve áll előttünk.

Nem véletlen, hogy Locke legjelentősebb elméleti művei mind az 1688 körüli pár évben jelennek meg. Locke nézetei az 1688-ban uralomra jutott angol burzsoázia érdekeit képviselik, ennek helyzetét és szükségleteit fejezik ki. „Locke mind a vallás, mind a politika kérdésében az 1688-as osztálykiegyezés gyermeke volt"[2] — állapítja meg róla Engels. Az angol polgári történészek által „vér nélküli" és éppen ezért „dicsőséges" forradalom gyanánt magasztalt 1688-as változások lényege nem más, mint osztálykompromisszum „a fel-

[1] E cikk első része egy Locke világnézetét és ismeretelméletét tárgyaló hosszabb tanulmánynak. A cikk címében megjelölt kérdések vizsgálatát megelőzi Locke gondolkodói fejlődésének vázlatos áttekintése az utóbbi évtizedek kutatása által feltárt új anyagok alapján. A vallással kapcsolatos kérdések közül az itt közölt rész nem tér ki a hit és az ész viszonyáról, valamint isten létezésének bizonyításáról szóló Locke-i tanításokra, melyeket a szerző Locke ismeretelméletének elemzése során taglal az említett hosszabb tanulmányban.

[2] Engels levele Schmidthez. 1890. okt. 27. Marx—Engels Vál. Műv. Szikra, 1949. II. köt. 495. o.

törekvő burzsoázia és az azelőtt feudális nagybirtokosok közt".[3] A nagy fizetéssel járó állami hivatalok továbbra is a nagybirtokos nemesi családok kezében maradtak, de az általuk folytatott politikát már túlnyomóan a fináncipari és kereskedő burzsoázia gazdasági érdekei szabták meg. Ennek az osztálykompromisszumnak a létrejöttét megkönnyítette az a körülmény, hogy az angol nagybirtokos nemesség a földjein maga is kapitalista módon gazdálkodott, így nem állt ellenségesen szemben a kapitalizmus fejlődésével, hanem maga is érdekelt volt benne. Az 1688-as osztálykompromisszummal nemcsak az angol forradalmat és Cromwell diktatúráját követő reakció, a polgári átalakulással ellenségesen szemben álló Stuart királyok uralma ér véget, hanem a polgárság uralomrajutásával lezárul az az idő is, amelyben az angol burzsoázia forradalmi cselekedeteihez a bibliából, az ótestamentumból kölcsönzi a jelszavakat, az ideológiát. „... Cromwell és az angol nép az ó-testamentumból vették a nyelvet, a szenvedélyeket és illúziókat polgári forradalmuk számára. Amikor az igazi célt elérték, amikor az angol társadalom polgári átalakítása megtörtént, Habakukot kiszorította Locke." (Marx)[4] Locke politikai tanításai a kialakult polgári társadalmat, a már végbement polgári átalakulást és az ennek megfelelő állami, kormányzati berendezést az angol forradalomnak a kálvinizmusból merített ideológiájával ellentétben nem a bibliára támaszkodva, hanem az észre és a természetre, a „természet törvényére" hivatkozva kívánják igazolni. Ez azonban távolról sem jelenti azt, hogy Locke az ész nevében mindenféle vallási tanítással gyökeresen szakított volna. Az uralomra jutott angol burzsoázia osztályérdekei — melyeknek Locke klasszikus elméleti szószólója — megkövetelték a vallásnak a tömegek fékentartása egyik eszközeként való megőrzését. „Ettől az időtől fogva a burzsoázia szerény, de elismert alkotórésze volt Anglia uralkodó osztályainak. Valamennyivel közös érdeke volt a nép nagy dolgozó tömegeinek fékentartása... Szóval, az angol burzsoá most szintén részt vett az 'alsó osztályok', a nagy termelő néptömegek fékentartásában, s ennek egyik eszköze a vallás befolyása volt"[5] — írja Engels. Ezekben az osztályérdekekben találjuk meg annak magyarázatát, hogy Locke, bár az ész követelményeit hangoztatja, nem tagad meg mindenféle vallást, hanem maga is ír teológiai munkákat. Felfogása szerint mind a politika és a jog, mind az erkölcs esetében az ész parancsa és az isten akarata maradéktalanul egybeesik.

Locke művei végleges formájukban csak az 1688 körüli években látnak napvilágot, e munkák vázlatai, nyersfogalmazványai azonban már több évtizeddel előbb megszületnek. A XIX. század Locke-kutatása csak részlegesen ismerte a későbbi nagy művek ezen első vázlatait. A mi századunk húszas éveinek vége óta azonban megindult Locke rendkívül gazdag kéziratthagyatékának feldolgozása, korai tanulmányvázlatainak publikálása. E kéziratthagyaték tartalmazza Locke levelezését, közel 3000 levelet, valamint különféle vegyes kéziratait, tanulmánytöredékeket, vázlatokat, naplókat, feljegyzéseket, egészében további több, mint ezer hosszabb vagy rövidebb írást.[6] Ezen anyag

[3] Uo. 100. o.
[4] Uo. I. köt. 226. o.
[5] Uo. II. köt. 101. o.
[6] E kéziratthagyaték általános jellemzését és sorsának ismertetését adja W. von Leyden a „John Locke: Essays on the law of nature" (Oxford at the Clarendon Press, 1954) c. kötethez írt bevezető tanulmányában.

tanulmányozása pontosabbá, részletesebbé tette mind a Locke életrajzára, mind a gondolkodói fejlődésére vonatkozó ismereteinket.

Locke 1632-ben született Wringtonban. Apja vidéki ügyvéd. Locke gyermekkora és ifjúsága az angol forradalom, a polgárháború idejére esik. „Mihelyt észrevettem, hogy a világon vagyok, olyan viharban találtam magam, mely csaknem mind ez ideig tartott" — írja 1660-ban. Alig tíz éves, mikor apja a parlament mellett foglal állást és kapitánya lesz egy, a parlament oldalán harcoló önkéntes lovascsapatnak.

Locke 1646-tól 1652-ig a Westminster School növendéke. 1652-ben az oxfordi egyetem hallgatója. A baccalaureusi és a magiszteri címek elnyerése után is az egyetemen marad, 1660-ban a görög nyelv előadója, 1662-ben a retorika előadója, 1664-ben az erkölcsfilozófia censora Oxfordban.

Az egyetemen tanított skolasztikus filozófia egyáltalán nem elégíti ki. Évtizedekkel később is gúnnyal és megvetéssel ír az egyetemen divatos viták-ról, ezek terméketlenségéről, ürességéről és önkényességéről. Descartes műveinek tanulmányozása nagy felszabadító hatást gyakorol rá, végleg megerősíti a skolasztikus filozófia értelmetlenségéről vallott meggyőződését. A descartesi filozófia felszabadító hatásáról még élete végén is hálával emlékezik meg. „Mindig el kell ismernem, hogy e méltán csodált úriember nagyon lekötelezett azzal, hogy először szabadított meg attól az érthetetlen filozófiai beszédmódtól, mely korábban az iskolákban használatos volt. . ."[7] — írja Descartes-ról 1696-ban. Kétségtelenül ismerte Hobbes írásait is, egyes korai kéziratában bizonyos mértékig hatása alatt is áll. Az ateizmussal vádolt, az egyház, a hivatalos tudomány és a közvélemény által szent borzadállyal elítélt Hobbes műveinek ismeretével azonban a mindig szerfelett óvatos és diplomatikus Locke sohasem dicsekedett. Nem sokkal megjelenése után tanulmányozta Spinoza „Principia"-ját. Gassendi egyes írásaival már az egyetemen megismerkedik, más műveit később olvassa.

1660—61 körül írja Locke az első önálló tanulmányait, egy latin nyelvű és egy angol értekezést arról, hogy a szentírás által nem szabályozott, tehát közömbös vallási ügyek szabályozásában milyen jogos hatalma van a világi kormányzatnak. Az első önálló írásában tehát már azzal a kérdéssel foglalkozik, mely későbbi műveiben is jelentős szerepet játszik: milyen viszonynak kell uralkodnia a világi hatalom és az egyház között, milyen hatalma lehet az államnak vallási kérdésekben. Ennek a kérdésnek mind Angliában, mind más európai országokban jelentős irodalma volt a XVII. században. Teológusok, jogászok, filozófusok egyenlő szorgalommal foglalkoznak vele. Ez teljesen érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy a XVI. és a XVII. században mind az egyes országokon belül folyó osztályharc, mind pedig a különböző országok közötti harc, akár a nemzeti önállóság kivívásáról, akár a más népek feletti uralom megőrzéséről vagy megszerzéséről volt szó, legtöbbször vallási ellentétek formájában jelent meg a résztvevők tudatában. Ilyen körülmények között a társadalmi kérdésekkel foglalkozó korabeli filozófusok gyakran helyezkednek arra az álláspontra, hogy az állam a vallási kérdésekben tanúsított ilyen vagy olyan magatartásával döntő módon segítheti elő vagy zavarhatja meg a társadalom belső békéjét és a nemzet biztonságát. Ezért az állam hatalmának eredetét, terjedelmét, az állampolgár jogait és kötelességeit taglaló XVII. századbeli filozófiai írásokban mindig kitűntetett helye van annak a kérdés-

[7] The works of John Locke. London, 1824. 3. köt. 48. o.

nek, hogy milyen jogköre és feladata van az államnak a vallási ügyek intézése terén. Hogy csak a legkiemelkedőbb ilyen munkákat említsük, elegendő itt Hobbes „De cive"-jére és „Leviathan"-jára, valamint Spinoza „Tractatus theologico-politicus"-ára hivatkoznunk. Locke e kérdésben vallott nézeteit végleges alakjukban két híres művében — „Levél a vallási türelemről" (1689) és „Két tanulmány a kormányzatról" (1690) — találjuk meg. Az 1660—61-ben írt kéziratban maradt két tanulmánya az első kísérlet idevágó nézeteinek kialakítására és rögzítésére.

Annak ellenére, hogy apja, valamint nagy befolyású pártfogói mind puritán érzelműek és tevékeny szerepet játszanak a polgárháborúban, Locke maga ezekben az években nem jut el az események egyértelmű értékeléséhez. A restaurációt megelőző évben apjához küldött levelében arról ír, hogy néha maga is gondolt rá, hogy fegyvert fog, de nem tudta eldönteni, melyik felet támogassa. A restauráció évében Locke abban reménykedik, hogy a király uralma véget vet a belső viszálynak és biztosítani fogja a nemzet alapvető érdekeit. Ezért az 1660-ban írt tanulmányokban a forradalom és polgárháború korszakát lényegében elítélve, a szabadság jelszavát elvetve, határozottan a tekintélyuralom mellett foglal állást. „Ami engem illet, senki sem méltányolhatja és tisztelheti jobban a tekintélyt, mint én". „Úgy találom, hogy az általános szabadság csupán általános rabszolgaság, hogy a közszabadság népszerű igénylői egyúttal annak legnagyobb monopolistái is, s nem helytelenül nevezik őket a szabadság börtönőreinek" — írja az angol nyelvű tanulmányban. A későbbi évek során Locke-nak tapasztalnia kellett, hogy a restaurációhoz fűzött reményei alaptalanok, ennek megfelelően radikálisan megváltoznak politikai nézetei, átalakul államelméleti felfogása is. Az 1660—61-ben írt két tanulmány államfelfogását azonban még a restaurációval kapcsolatos és csak később szertefoszló illúziói határozzák meg. Éles ellentétben 30 évvel később kifejtett elgondolásaival, Locke ekkor azt a Hobbes nézeteire emlékeztető meggyőződést vallja, hogy ha egyszer a kormányzó hatalom, a főhatalom létrejött, abszolut uralommal kell rendelkeznie az alattvalók felett. Ennek megfelelően az úgynevezett „közömbös" vallási kérdésekben a kormányzat abszolut és önkényes hatalommal rendelkezhet. Locke — ugyancsak későbbi nézeteivel ellentétben — itt még függőben hagyja azt a kérdést, hogy honnan ered a kormányzat hatalma, közvetlenül az ég kegyelméből való-e vagy pedig társadalmi szerződés eredménye. De nemcsak ellentétet találhatunk az ifjúkori írások és a végleges késői művek között, közös bennük az a meggyőződés, hogy az állam hatalmának terjedelmére, az állampolgárok jogaira és kötelességeire vonatkozó kérdéseket nem a biblia alapján, nem is az egyéni lelkiismeret alapján, hanem az ész segítségével kell megválaszolni.

Az észre, a természetes világosságra való hivatkozás mellett Locke e két tanulmányban gyakran utal nézeteinek alátámasztása végett a „természet törvényére". Hogy mit jelöl ezzel a kifejezéssel, az kiderül következő, életében ki nem adott munkájából, a természet törvényéről írott nyolc esszéjéből.[8]

[8] A nyolc latin nyelvű esszé mindenike a szerző által adott címmel maradt fenn, az egész esszésorozat összefoglaló címe azonban hiányzik. Az esszék kiadója, W. von Leyden adta az egész esszésorozatnak — a tartalmának és az egyes esszék címeinek megfelelően — az „Essays on the law of nature" (Esszék a természet törvényéről) címet. Az esszék 1954-ben jelentek meg nyomtatásban. (John Locke: Essays on the law of nature, Id. kiad.)

Locke 1664-ben fejezte be az ezen esszéken végzett munkáját. Az utolsó esszé végén a következő sor áll: Sic cogitavit J. Locke, 1664 (így gondolkodott J. Locke 1664-ben). Ezekből az esszékből valóban megtudhatjuk, hogyan gondolkodott Locke a 60-as évek elején, úgy tekinthetünk rájuk, mint világnézetének első vázlatszerű összefoglalására.

Mi jellemzi ezt a világnézetet? Locke mind a jog, mind az erkölcs kötelező erejének elméleti megalapozásához szükségesnek tekinti isten létezésének és a lélek halhatatlanságának elismerését, a halál utáni büntetés és jutalmazás feltételezését. Véleménye szerint az állam törvényeiben foglalt előírások és tilalmak, valamint az erkölcsi szabályok csak azért és csak annyiban bírnak *kötelező* érvénnyel és nem pusztán *kényszerítő* erővel, mert és amennyiben a természet törvényére támaszkodnak, annak felelnek meg. A természet törvénye kifejezés azonban itt nem az újkori tudomány értelmében vett természettörvényt, azaz a természeti folyamatokban objektíve, mindenféle tudattól és akarattól függetlenül érvényesülő szabályszerűséget jelöl, hanem isten akaratát jelenti, amelynek az ember engedelmeskedni köteles, amely a jó és a rossz megkülönböztetésének végső alapja. A természet törvénye kifejezés ilyen értelemben való használata egyáltalán nem Locke egyéni sajátsága. A XVII. század jogelméleti, filozófiai és teológiai irodalmában általánosan elfogadott volt ez a szóhasználat s az a meggyőződés, hogy az emberek által tudatosan megalkotott jog, törvényhozás alapjául a „természet törvényé"-nek kell szolgálnia. De, bár virágkorát a XVII. században élte ez a szóhasználat és ez a természet törvényéről szóló elmélet, jelentős szerepet játszik korábbi századokban is, megtaláljuk a középkorban Aquinói Tamásnál, gyökerei az ókori filozófiába nyúlnak vissza.

A természet törvénye, amely végső kritériuma jó és rossz megkülönböztetésének, a kötelességek megállapításának, Locke szerint egyetemes és örök kötelező erővel rendelkezik. E tételének bizonyítása során arra hivatkozik, hogy a természet törvénye azt írja elő, hogy az embernek saját természetének megfelelően, azaz racionális lény voltának megfelelően kell viselkednie, s ezért ennyiben ez a törvény az emberi természetben gyökerezik. Az emberi természetet pedig Locke kifejezetten változatlannak tartja. Amikor a jog és az erkölcs végső forrásának és alapjának tekintett természet törvényét Locke a változatlannak nyilvánított emberi természetben gyökerezőnek véli, olyan útra lép, mely azok számára is járható, akik elvetik Locke gondolkodásának teológiai korlátait, az erkölcsnek és a jognak isten akaratára való visszavezetését. Az emberi természet változatlanságáról szóló antidialektikus tanítás és az a gondolat, hogy az „igazi", a „jó", a „tökéletes" törvényhozásnak az emberi természettel kell összhangban lennie, közismerten végigvonul a XVII. és a XVIII. század feltörekvő burzsoáziájának egész filozófiáján. Ezt az antidialektikus, történetietlen gondolatot bírálva írja Marx, „hogy az egész történelem nem egyéb, mint az emberi természet állandó átváltozása"[9]. Marx egyben feltárja e gondolat osztálytartalmát is. Az örök emberi természetről szóló tanítás célja, hogy örökérvényűnek tűntesse fel a polgári társadalmat, melyet az emberi természet követelményeit egyedül kielégítőnek tart.

A természet törvényének gondolata igen jelentős szerepet játszik majd Locke 1690-ben megjelent „Két tanulmány a kormányzatról" című könyvében is. Amíg azonban e munkájában részletesen taglalja, hogy milyen kormányzati

[9] Marx: A filozófia nyomora. Szikra, 1952. 145. o.

rend, milyen politikai szervezet felel meg a természet törvényének, addig a nyolc esszében minderről egy sort sem találunk. Az a kérdés, amely itt leginkább foglalkoztatja a szerzőt, elsősorban a „Vizsgálódás az emberi értelemről" problémakörével köti össze e korai esszéket. Ez a kérdés: hogyan ismerheti meg az ember a természet törvényét. Locke már ebben a munkájában is határozottan elveti a velünk született alapelvekről szóló tanítást. Itt azonban elsősorban az erkölcsi elvek velünk születettségéről szóló tan ellen harcol számos olyan érvet használva fel, amelyeket a „Vizsgálódás"-ban — néha szinte szó szerint — viszontlátunk. Az elméleti elvek velünk születettségét is tagadja, már az esszékben is, de az erre vonatkozó néhány sor itt még nem önálló fejtegetés, hanem csak része annak az érvelésnek, amely az erkölcsi alapelvek velünk születettségének, a természet törvénye velünk születettségének tanát cáfolja.

A megismerés eszközei, tanítja Locke, az érzékelés (sensus) és az értelem (ratio). Ezek segítségével ismerhető meg és bizonyítható isten létezése is és a természet törvénye is. Érzékelés és értelem egymásra vannak utalva, csak együtt képesek a megismerés előtt álló feladatok megoldására. Az elsődleges a kettő közül azonban az érzékelés. Ez szolgáltatja az anyagot, a kiindulást az értelem munkája számára. Ész és értelem egymásrautaltságáról a többi között a következőket írja: „De ha e kettő közül elveszed az egyiket, a másik bizonyosan hiábavaló, mert értelem nélkül az érzékekkel ellátva alig emelkedünk fel az állatok természetéig, hiszen a disznó és a majom és sok más négylábú messze felülmúlják az embereket az érzékek élessége tekintetében. Másrészt az érzékek segítsége és szolgálata nélkül az értelem éppúgy nem tud elérni semmit, mint ahogyan egy munkás nem tud dolgozni sötétben, zárt ablakok mögött."[10] Nincsen tehát egyetlen olyan tudomány sem, amely végső soron ne azokra az elsődleges ismeretekre támaszkodnék, amelyeket az érzékelés szolgáltat. Az ismeretelméleti racionalizmussal szemben álló empirista tanítás lényege, mindenféle velünk született ismeret tagadása és egész tudásunknak a tapasztalat által szolgáltatott anyagból való eredeztetése, már e munkában megtalálható. Locke végleges ismeretelméleti tanításától, az 1690-es „Vizsgálódás" álláspontjától eltérően azonban itt a tapasztalat eszközeként csak az érzékelés szerepel, a tudat önmagára irányuló figyelme, a reflexió fogalma még hiányzik. Feltétlenül ki kell emelnünk egy másik jelentős eltérést is a két munka között. A „Vizsgálódás"-ban jelentős agnosztikus tendenciával találkozunk, egyik alapgondolata éppen az, hogy az emberi megismerőképesség korlátozott, ezeket a korlátokat fel kell tárni, számolnunk kell velük. Ezzel szemben az esszékben szó sincs az emberi megismerőképesség valamiféle korlátairól, hanem éppen ellenkezőleg, Locke még a mindenre képes elméről (omnium capax animus) beszél, amely mindent el tud érni, ha az érzékelés és az értelem együttműködnek. „Amíg ezek kölcsönösen szolgálják egymást, míg az érzékelés ellátja az értelmet az egyedi érzékelhető tárgyak ideáival és az okoskodás anyagát szolgáltatja, az értelem pedig az érzékelést irányítja és az érzékelésből merített dolgok képeit rendezi, másokat alakít belőlük, újakat vezet le, nincs semmi annyira homályos, annyira rejtett és minden érzéktől oly távol álló dolog, melyet e képességek által támogatva gondolkodással és következtetéssel a mindenre képes elme fel ne foghatna".[11]

[10] Locke: Essays on the law of nature. Id. kiad. 146—148. o.
[11] Uo. 146. o.

Locke természetfelfogását illetően az esszékből kiderül, hogy már ekkor elveti a rejtett minőségekről szóló skolasztikus tanítást és arra a Galilei, Descartes, Hobbes által képviselt álláspontra helyezkedik, hogy az érzékelhető minőségek mind „valamilyen módon a mozgásra vezethetőek vissza".[12]

Amikor Locke azt bizonygatja, hogy a természet törvényét csak az érzékelésre támaszkodó ész munkájával lehet felismerni, akkor egyúttal elveti azt a véleményt is, hogy az emberek egymással megegyező felfogása, a consensus hominum révén e törvény felfedezhető lenne. Ezzel kapcsolatos érvelésében antiplebejus meggyőződését juttatja kifejezésre, mikor igen hevesen harcol az ellen a felfogás ellen, hogy a nép szava isten szava.

Locke ránk maradt levelezése és naplói alapján kétségtelen bizonyossággal megállapítható, hogy az esszékben foglalt gondolatait felhasználta az 1664-es évben mint az erkölcsfilozófia „cenzora" és hogy nemcsak tanítványaival, hanem barátaival is sokat vitatkozott a természet törvényének kérdéséről.

Érdeklődését az egyetemen töltött években azonban nemcsak az állam- és jogelméleti, erkölcstani, teológiai és általános filozófiai kérdések foglalkoztatják. Figyelme már igen korán a természettudományok felé fordul, elsősorban az orvostudományban tesz szert alaposabb ismeretekre, a későbbi években jelentős sikerekben gazdag orvosi gyakorlatot is folytat. Az egyetemi intrikák azonban egész életén át megakadályozzák abban, hogy elnyerje az orvostudomány doktora címet. Az új természettudomány kétségtelenül egyike azoknak a tényezőknek, amelyek döntő befolyást gyakoroltak nézeteinek fejlődésére. A század természettudományának legkiválóbb képviselői közül nem egyhez személyes barátság fűzi. Már a 60-as években baráti kapcsolatba kerül Boylelal és Sydenhammel, a későbbi évtizedekben Newton és Huyghens barátságát is elnyeri.

1665-ig Locke a politikai élet viharait az iskola és az egyetem falai közül kísérte figyelemmel, e korszaknak szemlélője volt és nem résztvevője. Ettől az évtől kezdve azonban alkalma nyílik arra, hogy a kül- és a belpolitikai élet alakulását ne a távolból, hanem közvetlen közelből ismerje meg. 1665—66-ban a brandenburgi választófejedelemhez küldött követség titkára. 1666 nyarán ismerkedik meg a korszak vezető politikai egyéniségével, a király abszolutisztikus törekvései ellen folytatott harc vezérével, Shaftesburyvel (aki akkor még csak lord Ashley), a filozófus Shaftesbury nagyapjával. Ettől az időtől kezdve egészen Shaftesbury haláláig Locke a legszorosabb kapcsolatban állt vele, leggyakrabban az ő londoni házában él mint barátja, munkatársa, háziorvosa (egy sikeres műtéttel egyszer az életét menti meg), fiának nevelője, tanácsadója. A Shaftesburyhez fűződő személyes kapcsolatnak nyilván nem csekély szerepe lehetett abban, hogy Locke leszámol a 60-as évek elején vallott, a restaurációhoz fűzött indokolatlan reményei által befolyásolt nézeteivel és a tekintély hívéből a polgári szabadságjogok védelmezőjévé és harcosává válik. Már a következő elméleti írása is ebbe az irányba mutat, 1667-ben írja „Tanulmány a vallási türelemről" (Essay concerning toleration) című — életében ugyancsak kiadatlan — munkáját, mely a mintegy húsz évvel későbbi „Levél a vallási türelemről" alapvető gondolatait előlegezi. 1669-ben Locke részt vesz a Carolina gyarmat részére készített alkotmány kidolgozásában. 1668-ban az angol tudóstársaság, a Royal Society tagjává választják.

[12] Uo. 150. o.

1671-ben születik meg Locke főműve a „Vizsgálódás az emberi értelemről" alapgondolata, és ebben az évben keletkeznek e munka első vázlatai, nyersfogalmazványai is. Maga a szerző mondja el — a „Vizsgálódás" „ Levél az olvasóhoz" című részében —, mi ösztönözte a mű megírására. Néhány barátjával bizonyos kérdésekről vitatkozott — az egyik résztvevő, James Tyrell, feljegyzéséből tudjuk, hogy e vita az erkölcs alapelveinek és a kinyilatkoztatott vallásnak a kérdései körül forgott —, de semmiképp sem tudtak megegyezni. Ekkor támadt az a gondolata, hogy az ilyen kérdések tárgyalását megelőzően meg kell vizsgálni az emberi értelmet, hogy megállapíthassuk megismerőképességének határait. Néhány „hevenyészett és meg nem emésztett gondolatot" azonnal papírra vet. A műnek ez a legelső vázlata, sajnos, nem maradt ránk. Ellenben fennmaradt, ugyancsak az 1671-es évből, a mű második és harmadik nyersfogalmazványa. Ezek a rendkívül fontos kéziratok, melyek a korábbi Locke-kutatás számára hozzáférhetetlenek voltak, a XX. század 30-as éveiben nyomtatásban is megjelentek.[13] Amíg az 1664-beli esszékben az ismeretelméleti természetű kérdések fontos szerepet játszottak ugyan, de alá voltak rendelve a természet törvényével kapcsolatos vizsgálódásnak, addig most az emberi megismerőképesség önálló kutatás tárgyává válik. Egyúttal megjelennek Locke ismeretelméletének agnosztikus tendenciái is, hiszen az emberi értelem tanulmányozásának bevallott célja a megismerőképesség határainak megállapítása. Az 1771-ből származó két vázlat is, miként a végleges „Vizsgálódás" is, megőrzi az 1664-es esszéknek azt a felfogását, hogy a tapasztalat által szolgáltatott anyag minden ismeret kiindulópontja, de ezt az anyagot az értelemnek fel kell dolgoznia, át kell alakítania. Az esszékben kifejtett gondolatoktól eltérően azonban most már nem az érzékelést tekinti a tapasztalatszerzés egyedüli eszközének, hanem miként a végleges „Vizsgálódás"-ban is, az érzékelés mellett megjelenik az elme önmagára, saját műveleteire irányuló figyelme, a reflexió is, mint a tapasztalat másik ága, másik forrása. Egyébként a két fennmaradt nyersfogalmazvány közül a későbbi már igen sok tekintetben rendkívül hasonlít a végleges „Vizsgálódás"-ra. Ez utóbbi azonban mégis csak majdnem 20 évvel később lát napvilágot.

1672-ben, gyenge egészségének javítása érdekében Locke rövid utazást tesz Franciaországba Northumberland grófnő kíséretének tagjaként. Röviddel hazatérése után pártfogója, Shaftesbury az ekkor legmagasabb állami méltóság birtokosa, lordkancellár lesz. Ekkor Locke is állami hivatalokat tölt be, előbb egy nem túl jelentős titkárságot (secretary of presentations), később azonban egy igen fontos bizottság, a Kereskedelem- és Gyarmatügyi Tanács titkára lesz. Ez utóbbi hivatalában megmaradt pártfogója bukása után is, egész e tanács megszűnéséig, 1675 márciusáig.

Locke-ot állandóan kínozta gyenge egészsége. 1675-ben egészségi okokból ismét Franciaországba utazik, de most hosszabb időre. 1677-ben, még mindig francia földön, egy arisztokrata fiatalembert bíznak gondjaira. Csak 1679 tavaszán tér vissza Londonba. Magával hoz egy franciaországi tapasztalatai alapján írt kis tanulmányt a szőlő- és olajtermelésről, a selyemtermelésről, a gyümölcsök konzerválásáról (Observations upon the growth and culture

[13] An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent, by John Locke, ed. with an Introduction by B. Rand, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1931. (Ez a harmadik nyersfogalmazvány.) An Early Draft of Locke's Essay together with Excerpts from his journals, ed. by R. J. Aaron and Jocelyn Gibb, Oxford, 1936. (Ez a második nyersfogalmazvány.)

of vines and olives, the production of silk, and the preservation of fruits — e kis írást csak 1766-ban adták ki először). A korábban kegyvesztett és egy évre a Towerbe zárt Shaftesbury 1679-ben ismét kormányelnök lesz, de csak rövid időre, októberben elveszti helyét az államtanácsban, ismét ellenzékbe kerül, majd 1681-ben letartóztatják felségsértés vádjával, de felmentik. 1682-ben Shaftesbury egy általános királyellenes felkelés tervét dolgozza ki, a terv lelepleződése után Hollandiába menekül, itt hal meg 1683 januárjában.

Locke-ról köztudomású volt, hogy Shaftesbury barátja, s ezért egyre kevésbé érezhette magát biztonságban Angliában. Oxfordban 1681—82 folyamán állandó rendszeres megfigyelés alatt állott, amint ez kiderül a fennmaradt titkos jelentésekből. A „megfigyelők" között a Christ Church College (ennek az egyetemnek volt Locke a tagja) dékánját is ott találjuk. Ilyen helyzetben, a kormányzat egyre fokozódó önkényének idején Locke jobbnak látja elhagyni Angliát. 1683-ban Hollandiába menekül. Itt marad egészen az 1688-as „dicsőséges forradalomig". Hollandiában, a XVII. század „kapitalista mintaországában" (Marx) újabb jelentős barátokra tesz szert. Mivel az angol kormányzat egy ízben kiadatását is kéri Hollandiától, egy ideig álnéven kell rejtőzködnie. Ezekben az években dolgozik az emberi értelemről szóló „Vizsgálódás"-án és más művein. Az emigráns angol ellenzéki vezérek közvetítésével személyes kapcsolatba kerül Orániai Vilmos herceggel is. Mikor az 1688-as forradalom révén Orániai Vilmos kerül a trónra, Locke ismét visszatér hazájába, 1689-ben. Megérkezése után egy héttel nagykövetei állást ajánlanak fel neki a brandenburgi udvarnál, de ezt gyenge egészségére hivatkozva visszautasítja. Ugyanezen okból kell visszautasítania a neki felajánlott bécsi követi hivatalt is. Ekkor fellebbezésügyi tanácsos (commissioner of appeals) lesz. 1694—95-ben a sajtószabadsággal kapcsolatos parlamenti viták idején befolyásos whig barátai által jelentős hatást gyakorol a viták menetére, határozottan a sajtószabadság mellett foglalva állást. Még közvetlenebb befolyást gyakorol a törvényhozásra egy akkoriban égető kérdésben, a pénzromlás megakadályozásának kérdésében. 1695-ben végül is olyan törvény születik, amely Locke javaslatainak megfelelően rendezte a kérdést és vonta ki a forgalomból a körülnyírt és éppen ezért csökkent értékű érméket. Ugyanez évben ismét felállítják az 1675-ben megszűntetett Kereskedelem- és Gyarmatügyi Tanácsot, melynek Locke 1673-tól titkára volt. Az újjászervezett hivatal munkájában Locke igen jelentős szerepet játszik. Ez a hivatal igen sokrétű teendőket látott el, az ipar és a kereskedelem fejlesztéséről való gondoskodás, a gyarmatügy, valamint a növekvő pauperizmussal kapcsolatban felmerülő intézkedések megtétele mind e szerv hatáskörébe tartozott. 1700 nyarán Locke, ismét egészségügyi okokból, lemond a hivataláról, s ezzel közéleti tevékenysége lényegében megszűnik. Hátralevő éveit javarészt vidéken, Oatesban tölti, egészen 1704-ben bekövetkezett haláláig.

Locke 1686-ig, 54 éves koráig semmit sem publikált, bár a 60-as évek eleje óta mindig voltak olyan kéziratai, melyeket baráti köre olvashatott. 1686-ban jelenik meg első közleménye „A feljegyzések vezetésének új módszere" (Methode nouvelle de dresser des recueils) címmel a barátja, Le Clerc által szerkesztett Bibliothèque Universelle-ben, az első irodalmi és tudományos folyóiratok egyikében. Ettől kezdve gyors egymásutánban adja ki írásait. 1688 januárjában megjelenik a „Vizsgálódás az emberi értelemről" című könyvének egy rövid francia nyelvű kivonata, ugyanabban a folyóiratban. 1690 elején pedig már a teljes „Vizsgálódás az emberi értelemről" (An essay

concerning human understanding), Locke főműve, kapható a londoni könyvesboltokban. A „Vizsgálódás" egyes fejezeteiben jelentős tartalmi változtatásokat eszközöl Locke a második kiadásban, a harmadik és a negyedik kiadás még a szerző életében készül el. A negyedik kiadás is jelentős változtatásokat tartalmaz, és két új fejezettel (Az ideák társításáról; A rajongásról) bővül. 1700-ban jelenik meg a „Vizsgálódás" francia nyelvű fordítása Amsterdamban, 1701-ben pedig egy latin fordítás Londonban. 1698-ban a „Vizsgálódás" egy lerövidített változatát készítik el egyetemi hallgatók használatára.

1689-ben Hollandiában jelenik meg a szerző neve nélkül latinul a „Levél a vallási türelemről" (Epistola de tolerantia), melyet még ugyanebben az évben lefordítanak hollandra és franciára, majd angolra. E mű nagy vitát vált ki, nézeteinek védelmében írja Locke a „Második levél a vallási türelemről" (1690), „Harmadik levél a vallási türelem érdekében" (1692) és a befejezetlen és posthumus „Negyedik levél a vallási türelem érdekében" (1704) című munkáit. Jellemző azonban a kor viszonyaira, hogy Locke csak a végrendeletéhez írt záradékban ismerte be, hogy e név nélkül megjelent írásoknak ő a szerzője.

1690-ben nemcsak Locke filozófiai főműve, a „Vizsgálódás" került ki a nyomdából, hanem a szerző politikai, államelméleti főműve, a „két tanulmány a kormányzatról" (Two treatises of government) is. 1691-ben fejezi be 1668-ból, 1674-ből származó kéziratainak felhasználásával a „Megfontolások a kamat csökkentésének és a pénz értéke emelésének következményeiről" (Some considerations of the consequences of the lowering of interest and raising the value of money) című közgazdasági munkáját, mely a következő év elején jelenik meg. 1695-ben két újabb művet ad ki a pénzügy rendezése érdekében, előbb egy röpiratot „Megjegyzések egy 'Az ezüst Angliában való pénzérmévé verésének előmozdítása és azután az országban való megtartása érdekében' című nyomtatott írásról" címmel, majd később a pénzrendezésről szóló törvény (Recoinage bill, 1695 december) közvetlen előkészítésének korszakában az akkori pénzügyminiszter, Lowndes ezzel kapcsolatban írt munkáját bírálva az „Újabb megfontolások a pénz értékének emeléséről" (Further considerations concerning raising the value of money) című művét.

1693-ban jelenik meg a pedagógiai nézeteit tartalmazó „Gondolatok a nevelésről" (Some thoughts concerning education), 1695-ben a teológiai meggyőződését kifejtő „A keresztény vallás észszerűsége (The reasonableness of christianity as delivered in the scriptures). E munkáját egy korabeli teológus támadásaival szemben két vitairatában védelmezi meg a következő két év során.

1697 és 1699 között a „Vizsgálódás az emberi értelemről"-t védi meg ismét egy teológus ellenfél, Stillingfleet, a worcesteri püspök támadásaival szemben a hozzá intézett három levelében. E levelek ma már nagyrészt elvesztették érdekességüket, néhány helyük azonban kiegészíti a „Vizsgálódás" tanításait, részletesebben fejtik ki egyes gondolatait, különösen a szubsztanciára és az emberi lélek természetére vonatkozó nézeteket.

Locke posthumus művei közül a következők érdemelnek említést: „Az értelem irányításáról" (Of the conduct of the understanding). A befejezetlen kis tanulmányt a „Vizsgálódás" egy újabb fejezetéül szánta a következő, ötödik, kiadásban, amelyet azonban már nem ért meg.

Ugyancsak a „Vizsgálódás" problémakörével kapcsolatosak a Locke nézeteit Malebranche tanainak álláspontjáról támadó Norris könyveinek bírá-

lata — „Megjegyzések Norris úr néhány könyvéről" (Remarks upon some of Mr. Norris's Books) —, valamint magának a malebranche-i ismeretelméletnek a cáfolata: „Malebranche atya azon nézetének vizsgálata, hogy mindent istenben látunk" (An Examination of Père Malebranches Opinion of seeing all things in God).

Locke vallással kapcsolatos nézeteire vonatkozóan adnak további felvilágosítást a Pál apostol egyes leveleihez írt parafrázisai és kommentárjai, valamint az ezeket bevezető tanulmány (An Essay for the understanding of st. Pauls Epistles by consulting st. Paul himself), valamint a csodákról szóló értekezése (A discourse of miracles).

*

Locke különböző tárgyú munkáinak tanulmányozása arról győzi meg a figyelmes és gondolkodó olvasót, hogy igen szoros összefüggés, szerves kapcsolat mutatható ki Locke politikai, államelméleti, társadalomfilozófiai felfogása, vallási nézetei és az emberi észről, az emberi megismerésről szóló tanítása között.

A „Két tanulmány a kormányzatról" című munkája elsősorban szenvedélyes vitairat. Alapvető tartalma az abszolút monarchiának és elméleti védelmezőinek elítélése, könyörtelen bírálata egyfelől, a parlamentárisan kormányzott polgári állam védelme és igazolása másfelől. Az első tanulmány Robert Filmer és követői nézeteinek cáfolata. Filmer az abszolút monarchiát teológiai érvekkel igazolta „Patriarcha" című könyvében.[14] Tanítása szerint az emberek sohasem voltak egyenlőek. Isten a földet Ádámnak adta, Ádámnak pedig abszolút hatalma volt a többi emberen. A királyok Ádám jogos utódai, isten akaratának megfelelően abszolút és „atyai" hatalommal rendelkeznek alattvalóik felett. Locke Filmer valamennyi érvét igen részletesen elemzi és bírálja, állandóan rámutatva nézeteinek ellentmondásosságára, következetlenségére, gyakran nevetséges voltára. A második tanulmány tartalmazza Locke saját nézeteit „A polgári kormányzat igazi eredetéről, terjedelméről és céljáról". Locke e tanulmányában az 1688-ban létrejött angol parlamentáris monarchiát igazolva számos olyan elvet hangoztat, melyeket később a XVIII. századi francia, illetve amerikai polgárság politikai teoretikusai átvesznek tőle, és a saját parlamentáris polgári államuk kialakításáért vívott harcban használnak fel. Ilyen elvek: a végrehajtó és a törvényhozó hatalmat külön kell választani. A végrehajtó hatalom felelős a törvényhozó hatalomnak, ennek alá van rendelve. A törvényhozó hatalom a nép képviselője, a nép akaratának kifejezője, nem fordulhat szembe a nép érdekeivel, nem uralkodhat önkényesen a nép felett, a nép érdeke a legfőbb törvény (a népszuverenitás elve). A törvényhozó hatalom törvényei mindenkire egyformán érvényesek (a törvény előtti egyenlőség, a jogegyenlőség elve). Az önkényesen, a törvényeket és a nép érdekeit semmibe véve kormányzó uralkodót a nép erőszakkal elűzheti.

Locke, mint a legtöbb Marx előtti teoretikus, nem tesz kellőképpen különbséget állam és társadalom között, politikai társadalom (political society), polgári társadalom (civil society), polgári kormányzat (civil government)

[14] Robert Filmer 1653-ban halt meg. I. Károly idején mint királypárti szerző tevékenykedik. „Patriarcha" című írását csak halála után, 1680-ban adta ki a fia.

nála gyakran lényegében egyenlő értékű, azonos jelentésű kifejezések. Tanítása szerint csak azok élnek egy társadalomban, akik felett közös törvények, közös bírák, közös végrehajtó hatalom uralkodnak, az emberek társadalomba tömörülése és az őket kormányzó hatalom létrehozása egy és ugyanaz a folyamat. Tehát nála a társadalom és az állam — e szavakat most a marxista irodalomban szokásos módon használva — egyszerre jönnek létre, és nem létezhetnek egymás nélkül —, ahol nincs állam, ott nincs társadalom sem.

Locke mint jellegzetesen polgári gondolkodó lépten nyomon — néha szinte az unalomig — hangoztatja, hogy a társadalom, illetve az állam célja a tulajdon megőrzése, védelme. „. . . a törvényeknek nincs más céljuk, mint a tulajdon megőrzése. . ."[15] — írja. „És így tesz szert a közösség arra a hatalomra, hogy megállapítsa, milyen büntetés illeti meg a különböző erre érdemesnek gondolt vétkeket, amelyeket e társadalom tagjai követtek el (ez a törvények alkotásának hatalma), éppúgy ahogy rendelkezik azzal a hatalommal, hogy megbüntessen bármely olyan jogtalanságot, melyet valamely tagja ellen követett el valaki, aki nem tartozik tagjai közé (ez a háború és béke hatalma); mindez pedig annak érdekében van, hogy, amennyire csak lehetséges, megőrizze valamennyi tagjának tulajdonát."[16] — mondja másutt. A legtömörebb és a legvilágosabb a következő szöveg: „Tehát annak, hogy az emberek társadalmakba egyesülnek és alávetik magukat a kormányzatnak, nagy és fő célja tulajdonuk megőrzése. . ."[17]

A tulajdon (property) fogalmát Locke azonban meglehetősen sajátos módon használja. A tulajdon nála magában foglalja a vagyon mellett az életet és a szabadságot is: „. . .hogy kölcsönösen őrizzék meg életüket, szabadságaikat és vagyonukat, ezeket nevezem általános néven — tulajdonnak."[18]

A tulajdon fogalmának ez a kiszélesítése nem véletlen Locke-nál. Ha a tulajdon fogalmába csak a vagyon tartoznék bele, akkor nagyon is nyilvánvaló lenne, hogy a tulajdon megőrzése, melyet Locke az állam fő céljának tekint, nem más, mint a társadalom vagyonos kisebbségének védelmezése a vagyontalan többséggel szemben. Ha azonban a tulajdon fogalmát annyira kibővítjük, hogy abba az élet is beletartozik, akkor a társadalom valamennyi tagja tulajdonosnak minősíthető, és így el lehet leplezni a tőkés állam valódi természetét, azt, hogy az a kizsákmányoló kisebbség érdekeit és biztonságát védelmezi a kizsákmányolt, nincstelen többséggel szemben.[19]

Locke politikai, államelméleti főművét közgazdaságtani írásaival összehasonlítva, mindenképpen fel kell figyelnünk egy fontos tényre. Nevezetesen arra, hogy amíg közgazdasági munkáiban több-kevesebb határozottsággal felmerül a társadalom különböző osztályokra való tagozódásának, sőt bizonyos keretek között az idegen munka elsajátításának, vagyis a kizsákmányolásnak a gondolata is, addig a kormányzatról írt könyvében ezeket a kérdéseket mindig gondosan elkerüli. Ez a tény nagyon is könnyen érthető és megmagyarázható, ha tekintetbe vesszük, hogy Locke-nak mint polgári osztályérdekeket

[15] Locke: Two treatises of governement (Két tanulmány a kormányzatról). Második tanulmány, 94. §.

[16] Uo. 88. §.

[17] Uo. 124. §.

[18] Uo. 123. §.

[19] A tulajdonfogalom Locke által végrehajtott ezen kiszélesítésének részletesebb elemzését Gyeborin „Социально-политические учения нового времени" című könyvében találhatja meg az olvasó. Moszkva. 1958. I. köt. 206. o.

képviselő gondolkodónak azt kell bizonygatnia, hogy a parlamentárisan kormányzott polgári állam az egész társadalom, a nép érdekeit védelmezi. Ilyen feltételek mellett természetesen egyáltalán nem lett volna célravezető annak fejtegetése, hogy a nép nem valami egynemű, egységes egész, hanem ellentétes érdekű csoportokra tagozódik. Így érthető, hogy Locke államelméleti főművében állandóan az a kérdés áll előtérben, hogy hogyan akadályozható meg a kormányzó hatalom és a nép közötti ellentét kialakulása, vagy ha létrejött ez az ellentét, hogyan oldható és szüntethető meg, s eközben hallgatólagosan feltételezi, hogy a kormányzottak, a „nép", a társadalom érdekei egységesek.

Meglehetősen egyoldalúan értékelnénk azonban Locke államelméletének e vonását, ha elsősorban a tőkés állam osztálytermészetének elkendőzésére irányuló törekvést látnánk benne. Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a „Két tanulmány a kormányzatról" az abszolút monarchia és védelmezői ellen íródott, mégpedig abban az időben amikor Angliában az abszolút monarchia ellen vívott harc az utolsó csatákban véglegesen eldőlt a polgári parlamentarizmus javára, vagyis a harc utolsó szakaszában. Kétségtelen, hogy ebben a harcban a burzsoázia és a társadalom többi osztályának érdekei egységesen álltak szemben a restaurált Stuart-uralkodók abszolutisztikus törekvéseivel és a nemesség azon kicsiny részével, mely ezt támogatta. A különböző osztályoknak ez a rövid élettartamú részleges érdekközössége volt az a valóságos történeti ok, mely azt eredményezte, hogy Locke, aki művében egyszerre igazolja az angol polgári forradalom befejező szakaszát és az annak eredményeképp létrejött parlamentáris államot, a kormányzók és a kormányzottak egyedül szem előtt tartott ellentétén kívül minden más érdekellentétet hallgatással mellőz államelméletében.

Ennek megfelelően Locke a magántulajdon eredetéről és jogosultságáról szóló fejtegetéseiben éppen csak érinti a vagyonegyenlőtlenség kialakulásának és jogosultságának kérdését a „Két tanulmány"-ban. Eljut e művében annak taglalásáig, hogy milyen feltételek mellett jön létre és mennyiben tekinthető jogosnak az olyan nagy magánvagyon, mely a tulajdonos személyes szükségleteinek kielégítéséhez szükséges méreteket meghaladja, de — ellentétben közgazdasági írásaival — hallgat arról, hogy a nagy vagyon, pl. a nagy földtulajdon, lehetőséget ad idegen munka elsajátítására.

Az idegen munka elsajátításának kérdéséről Locke-nak nagyon is indokolt volt hallgatnia. A „Két tanulmány" részletes fejtegetései szerint (a tulajdonról egy egész külön fejezet szól) ugyanis a magántulajdon alapját, jogosultságát a személyes munka adja. Isten a földet kincseivel és gyümölcseivel együtt az emberiség köztulajdonába adta, Locke szerint. Minden ember azonban tulajdonosa saját magának és saját munkájának. Ha tehát valakinek a munkája elválaszthatatlanul összefonódik valamely természeti tárggyal, munkájával megváltoztatja egy dolog természet adta állapotát vagy helyzetét, akkor e tárgy jogosan megy át az illető magántulajdonába. Más nem tarthat igényt a tárgyra, mert abban csak az ő munkája fekszik benne és senki másé. Így jön létre az eredeti köztulajdonból a személyes munka révén a magántulajdon. Az, hogy személyes munkámmal elsajátítok bizonyos természeti tárgyakat, Locke szerint nem sérti mások érdekeit, hiszen nekik is lehetőségük van arra, hogy munkájukkal a még bőségesen rendelkezésre álló természet adta javakat kisajátítsák. Ez vonatkozik nemcsak a föld gyümölcseire, hanem magára a földre is. Aki személyes munkájával megművel egy darab földet,

az ezáltal azt mintegy kikeríti a közösből. A többieknek még mindig marad elég ahhoz, hogy saját munkájukkal hasonló módon magukévé tegyék. A saját munkával szerzett tulajdonnak van azonban egy „természetes" határa Locke szerint. Ez a határ a személyes szükséglet. Jogtalan pl. a romlandó javakból annyit felhalmozni, még ha a felhalmozást csakis személyes munkával végezzük is, hogy azok egy része tönkre menjen, még mielőtt elfogyasztanánk. A jogtalanság azonban itt nem a tulajdon puszta nagyságában rejlik, hanem abban, hogy valami felhasználás nélkül, cél és értelem nélkül elpusztul. Ezért Locke tanítása szerint a személyes szükségletnek ez a tulajdon nagyságát korlátozó eredeti szerepe megváltozik akkor, ha létrejön annak lehetősége, hogy a romlandó javakat tartós javakra cseréljük el. E tekintetben döntő jelentősége van a pénz létrejöttének. Amíg nem volt pénz, semmi értelme nem volt annak, hogy nagyobb darab földet akarjunk birtokolni, mint amekkorának a termékei személyes szükségleteinket kielégítik. A pénz megjelenése, a romlandó javak tartós javakra való cseréjének általánossá válása azonban indokolttá és lehetővé teszi, hogy növeljük az általunk birtokolni kívánt földek nagyságát. Locke szerint azonban a pénz megjelenése nemcsak indokolttá teszi a birtokolt föld nagyságának növelését, hanem a vagyon egyenlőtlen eloszlásához is vezet. Locke arra törekszik, hogy valamilyen módon a vagyonnak azt az egyenlőtlen eloszlását is jogosnak tűntesse fel. A vagyonegyenlőtlenség kérdését azonban csak éppen hogy érinti a tulajdonról szóló fejezet végén. Az erre vonatkozó — azt lehetne mondani, hogy szinte szégyenlősen rövid — rész így hangzik: „Mivel azonban az arany és az ezüst, minthogy a táplálékhoz, a ruházathoz és a járműhöz képest csekély hasznú az ember élete számára, csupán az emberek megegyezése révén rendelkezik a maga értékével — melynek mégis nagyrészt a munka a mértéke —, világos, hogy az emberek megegyezése elfogadta a föld egy aránytalan és egyenlőtlen birtoklását — úgy értem, hogy a társadalom és szerződés keretein kívül, mert az államokban a törvény szabályozza azt. Mert megegyezésükkel kitaláltak és elfogadtak egy módot arra, hogy egy ember jogosan, igazságtalanság nélkül többet birtokolhasson, mint amennyit saját maga fel tud használni, azáltal, hogy elfogadják az aranyat és az ezüstöt, amely sokáig megmaradhat egy ember birtokában anélkül, hogy megromlanék a többiek számára, és azáltal, hogy megegyeztek abban, hogy a fémeknek értékük legyen."[20] Locke itt azt tanítja, hogy amennyiben az emberek hozzájárultak ahhoz, hogy az aranynak és az ezüstnek értéke legyen, annyiban hozzájárultak a földtulajdon egyenlőtlen megoszlásához is. Így a pénz megjelenése jogossá tette a vagyonegyenlőtlenséget.

A már említett okokból egyoldalú és hiányos lenne Locke társadalmi nézeteiről nyert képünk, ha államelméleti főműve mellett nem vennénk tekintetbe közgazdasági írásait is. „Megfontolások a kamat csökkentésének és a pénz érték emelésének következményeiről" című gazdaságtani munkájában Locke már azt a kérdést is boncolgatja, hogy a vagyon egyenlőtlen eloszlása hogyan ad lehetőséget a tulajdonosnak arra, hogy más ember munkájának a termékét kisajátítsa, a magáévá tegye. Erre vonatkozó vizsgálódásai a kamatszabályozás és a kamat jogosultságának kérdéseivel kapcsolatosak. E fejtegetéseiben, mint egész gazdaságtani munkásságában is — Marx erre igen határozottan rámutat — elméleti tekintetben Pettynek, „a modern politikai gazdaságtan megalapítójának" hatása alatt áll. Ami a kamatszabályozás kérdését illeti,

[20] Locke: Két tanulmány a kormányzatról. Második tanulmány, 50. §.

Locke tiltakozik az ellen a javaslat ellen, hogy a kamatlábat 6%-ról 4%-ra csökkentsék törvényhozói úton. Ezzel kapcsolatban kifejti, hogy a gazdasági élet valóságos követelményeivel és szükségleteivel összhangban nem levő állami rendelkezések teljesen hatástalanok, tehetetlenek maradnak. Érdekesebbek számunkra a kamat jogosultságával és eredetével kapcsolatos nézetei. Ezek a nézetek annak a harcnak a jegyében születtek, amelyet az angol burzsoázia a nagy földbirtokosok ellen folytatott. Ebben a harcban — miként már ő előtte Petty is — Locke azt hangoztatja, hogy a kamat, melyet a pénz kölcsönadója a pénz kölcsönvevőjétől kap annak használatáért, nemcsak olyasmi, ami nélkül nem lehetne hitel és így ipar és kereskedelem sem, nemcsak egy szükséges rossz, hanem jogos is, éppen olyan jogos és méltányos, mint a földjáradék. Eredetüket tekintve a kamatnak és a földjáradéknak közös vonása, hogy egy másik ember munkájának, idegen munkának az elsajátítását jelentik. Az idegen munkának ezt az elsajátítását mindkét esetben a vagyon egyenlőtlen eloszlása teszi lehetővé. „Ezért a pénz a vételben és eladásban tökéletesen ugyanazon helyzetben van, mint a többi javak, és alá van vetve az érték ugyanazon összes törvényeinek. Nézzük meg mármost, hogyan válik ugyanolyan természetűvé, mint a föld azáltal, hogy egy bizonyos évi jövedelmet hoz, amelyet haszonnak vagy kamatnak nevezünk. Mert a föld természetszerűen termel valami újat és hasznosat és az emberiség számára értékeset; a pénz azonban terméketlen dolog és nem termel semmit, hanem, megállapodás révén, átviszi azt a profitot, amely egy ember munkájának jutalma volt, egy másik ember zsebébe. Ezt a pénz egyenlőtlen eloszlása okozza. Ez az egyenlőtlenség ugyanolyan hatással van a földre is, mint a pénzre. Mert az a tény, hogy több pénz van a kezemben, mint amennyit adás-vételre föl tudok vagy fel szándékozom használni, képessé tesz engem arra, hogy kölcsönadjak, és valaki mást az, hogy nincs annyi pénze, amennyit üzelti tevékenységében fel tudna használni, hajlandóvá tesz arra, hogy kölcsönvegyen. De akkor miért és mi célból fizet kamatot? Ugyanazon okból és éppoly jó megfontolás alapján, mint a bérlő fizet járadékot a te földedért. Mert a föld egyenlőtlen eloszlása (hogy neked többed van, mint amennyit meg tudsz vagy akarsz művelni, másnak meg kevesebb) bérlőt szerez a földedre; és a pénz ugyanilyen egyenlőtlen eloszlása (az, hogy nekem több van mint amennyit fel tudok vagy akarok használni, másnak pedig kevesebb) bérlőt szerez a pénzemre. Ily módon az én pénzem az üzleti életben, a kölcsönvevő iparkodása révén, képes többet hozni a kölcsönvevőnek 6 százaléknál, mint ahogy a te földed, a bérlő munkája révén, képes több gyümölcsöt hozni annál, amennyire a járadéka rúg, és ezért, éppúgy mint a föld, megérdemli, hogy évi járadékot fizessenek érte."[21] Locke ehhez még azt is hozzáteszi azonban, hogy a földtulajdonos általában nagyobb mennyiségű idegen munkát sajátít el, mint a pénztulajdonos: „Úgy, hogy a járadék, amelyet kap, bérlője munkája gyümölcsének nagyobb része, mint a 6 százalékos kamat."[22] A végkövetkeztetés pedig a kamat jogosságának igazolása: „. . .hasznot húzni a pénz kölcsönadásából éppoly méltányos és törvényes, mint járadékot kapni a földért, és inkább elviselhető a kölcsönvevő számára, akárhogy vélekedjék is néhány módfelett aggályoskodó ember."[23]

[21] Locke: Some considerations. The works of John Locke, London, 1794. 4. köt. 36—37. o.

[22] Uo.

[23] Uo.

Összegezve Locke-nak a tulajdonról szóló tanítását, megállapíthatjuk, hogy amíg politikai főművében a tulajdon alapjának a személyes munkát teszi, erre való hivatkozással tekinti jogosnak a magántulajdont, addig a kamatról és a földjáradékról szóló fejtegetéseiben jogosnak nyilvánítja az idegen munka elsajátítását is. Nem nehéz felfedezni, hogy e két tanítás nincs egymással összhangban.

Marx, elemezve Locke-nak a tulajdonról és kamatról, illetve földjáradékról szóló fejtegetéseit, a következő értékelést adja Locke eme nézeteiről: „Locke felfogása annál is fontosabb, mert ez a polgári társadalom jogi elképzeléseinek klasszikus kifejezése a feudális társadalommal szemben, és azonfelül filozófiája az egész későbbi angol gazdaságtan összes elképzeléseinek alapjául szolgált."[24]

Ugyancsak a kamatról szóló írásában találjuk meg azt a fejtegetést, amelyből több-kevesebb világossággal kiderül, milyen mértékben volt képes Locke az osztályharc tényére felfigyelni és milyen felfogást alakít ki ezzel kapcsolatban. Mivel e fejtegetésekből látható legjobban, hogy meddig volt képes Locke eljutni a társadalom valóságos összefüggéseinek feltárásában és milyen korlátokon nem tud túlhaladni, kénytelenek vagyunk ezeket, bármennyire szokatlan és kényelmetlen is az ilyen hosszú idézet, teljes terjedelmükben közölni: „Ha az üzleti életben felhasznált pénz egyharmadát elzárják, vagy az kimegy Angliából, nem kell-e akkor a földbirtokosoknak szükségszerűen egyharmaddal kevesebbet kapniok javaikért, és következésképpen nem kell-e esniök a járadékoknak, hiszen egyharmaddal kevesebb mennyiségű pénzt kell szétosztani egyenlő számú részesedő között? Valóban, az emberek nem véve észre, hogy a pénz kiment, hajlamosak arra, hogy egymásra féltékenykedjenek, és mivel mindegyik arra gyanakszik, hogy a másik egyenlőtlen nyeresége rabolja el tőle a saját részét, mindegyik, amennyire csak tudja, arra fogja használni ügyességét és erejét, hogy azt újra visszaszerezze és ugyanolyan bőségesen töltse meg a zsebét pénzzel mint korábban. Ez azonban nem egyéb, mint magunk között való küzdelem, és éppúgy nem segít az általunk szenvedett hiányon, mint ahogyan egy rövid takaró ide-oda cibálása együtt fekvő gyerekek között nem óvja meg valamennyiüket a hidegtől. Néhányan fázni fognak, hacsak a családatya nem gondoskodik róluk jobban és nem növeli meg az elégtelen takarót. Ez a huzakodás és küzdelem rendszerint a földtulajdonos és a kereskedő között folyik, mert a munkás része, ritkán lévén több a puszta megélhetésnél, sohasem enged ezen emberek számára időt vagy alkalmat arra, hogy gondolataikat e fölé emeljék, vagy hogy harcoljanak a gazdagabbal a magukéért (mint egy közös érdekért), kivéve amikor valamely közös és nagy nélkülözés, egy általános forrongássá egyesítve őket, elfelejteti velük a tekintélytiszteletet és felbátorítja őket arra, hogy fegyveres erővel hasítsák ki azt, amire szükségük van, és akkor néha rátörnek a gazdagra és vízözönként mindent elsodornak. Ez azonban ritkán fordul elő, csupán az elhanyagolt vagy rosszul vezetett kormányzat rossz közigazgatása esetén.

A szokásos harc és küzdelem, mint előbb mondtam, a jólét és gazdagság hanyatlásainak idején, a földtulajdonos és kereskedő között folyik, ez utóbbihoz kapcsolnám itt a pénztulajdonost. A földtulajdonost bosszantja járadékainak csökkenése és vagyonának szűkülése, eközben a pénztulajdonos megtartja hasznát, a kereskedő pedig virágzik és gazdaggá válik üzleti tevékenysége

[24] Marx: Értéktöbblet-elméletek. Kossuth, 1958. I. köt. 331. o.

folytán. Ezek, gondolja, az ő jövedelmét a saját zsebeikbe lopják át, szerencséjüket az ő tönkremenetelére építik, és többet halmoznak fel a nemzet gazdagságából, mint amennyi nekik jár osztályrészül. Ezért arra törekszik, a törvények eszközével, hogy fenntartsa földjeinek értékét, melyet, úgy gyanítja, hogy a mások túlságos haszna csökkent: de mindez hiába. Tévesen itéli meg az okot és az orvosszert is. Sem a kereskedő haszna, sem a pénztulajdonosé nem az, ami a föld értékének esését okozza, hanem a pénzhiány és a túlságos kiadások és a rosszul vezetett kereskedelem által pusztított kincsünk csökkenése, melyet mindig a föld érez meg először."[25]

Látható, hogy Locke itt határozottan beszél a földbirtokos és a kereskedő (plusz pénztulajdonos) között rendszerint folyó harcról és küzdelemről (the usual struggle and contest), arról, hogy e küzdelem anyagi javak nagyobb mennyiségéért folyik, valamint arról, hogy e harc érdekében az egyik fél, a földbirtokos, felhasználja a törvényhozást is. A valóságos történelmi helyzetnek megfelelően, nevezetesen annak megfelelően, hogy ebben a korban a munkások még nem szerveződtek osztállyá és nem léptek fel önálló erőként a politikai életben, írja Locke, hogy a munkások, leszámítva az elviselhetetlen inség néhány, fegyveres harcra is kényszerítő időszakát, nem harcolnak a gazdagabbal a saját érdekükért „mint egy közös érdekért".

Locke azonban, helyesen figyelve fel a földbirtokos arisztokrácia és a burzsoázia között folyó osztályharc tényére, egy osztály gazdasági érdeke és a törvényhozás közötti összefüggésre, nem jutott és nem juthatott el az észlelt tények helyes értelmezéséhez. A földbirtokosok és a kereskedő- és pénzburzsoázia között folyó harcról vallott felfogása a következő tévedéseket tartalmazza. Először is véleménye szerint ez a harc nem állandóan folyik, hanem csak a gazdasági élet hanyatlásának időszakaiban. Másodszor azt tartja, hogy e harc gyökere, alapja nem a valóságos gazdasági érdekellentét, hanem az ezen osztályok közötti harc oka csupán egy félreértés, egy tévedés. A földtulajdonosok nem ismerik fel azt a törvényszerűséget, hogy az egész üzleti élet hanyatlása elsősorban a földtulajdonnal érezteti hatását. Nincsenek tudatában annak, hogy érdekeik megkívánják az ipar és a kereskedelem virágzását. Locke szerint tévedés, félreértés az, hogy ezen osztályok érdekei ellentétesek, és az egész nemzet virágzásával, küllereskedelmi mérlegének aktívvá tételével, azzal, hogy nem Angliából ki, hanem Angliába be áramlik a pénz, a két szemben álló osztály érdekei egyaránt kielégíthetők. Ha viszont a szemben álló két osztály harca nem valóságos érdekellentéten, hanem csak félreértésen alapul, akkor ez a harc nem szükségszerű.

Eddig jutott Locke, és nem tovább az osztályok harcának kérdését általában érintő elméleti megállapításaiban. Ha a különböző konkrét gazdasági kérdésekre adott válaszait vizsgáljuk, kiviláglik, hogy ezek mindig a burzsoázia érdekeinek feleltek meg. Így pl. az a meggyőződése, hogy az adók terhét elsősorban a földbirtokosoknak kell viselniök. Mint láttuk, egészen természetesnek veszi, hogy a munkás általában nem kap többet, mint amennyi a puszta megélhetéséhez szükséges. Mint a Kereskedelem- és Gyarmatügyi Tanács tagja a pauperizmus kérdését úgy kívánja megoldani, hogy fonóiskolák felállítását javasolja minden olyan körzetben, ahol sok az önmagát eltartani nem tudó szegényember, és hozzáteszi, hogy a szegények gyermekeit kötelezni kell arra, hogy napi tíz órát ingyen, csak élelmezésért dolgozzanak ezekben.

[25] Locke: Some considerations. Id. kiad. 70—72. o.

Javaslata szerint a munkaképes koldusokat a partvidéki kerületekben 3 évi matrózszolgálatra kell beosztani, az ország belső részeiben pedig ugyanannyi időre javítóházba kell zárni. Lowndesszel folytatott elméleti vitájában a pénzérték emelésének kérdéséről Locke elméletileg helyes nézeteket vallott Lowndes elméletileg téves felfogásával szemben. A pénz értéke nem lesz magasabb, ha változatlan nemesfémtartalom mellett olyan nevet adunk neki, amelyet korábban egy nála nagyobb nemesfémtartalmú pénzérme viselt. De — amint Marx nyomatékosan hangsúlyozza — Lowndes elméleti tévedései egy helyes gyakorlati célt szolgáltak, mint pénzügyminiszter meg akarta akadályozni, hogy a rossz, csökkent nemesfémtartalmú pénzben befizetett államkölcsönöket jó, a kapottnál nagyobb nemesfémtartalmú pénzben fizesse az állam vissza. Locke, a burzsoázia érdekeit képviselve, ezt a kérdést gondosan megkerüli. E kérdés elemzése kapcsán Marx a következőképpen jellemzi Locke egész elméleti munkásságának osztálytartalmát: „*John Locke*... az új burzsoáziát, e burzsoázia valamennyi válfaját képviselte, a nagyiparosokat a munkásosztállyal és a pauperekkel szemben, a kereskedőket a régimódi uzsorásokkal, a pénzarisztokratákat az államkölcsönön nyerészkedőkkel szemben, sőt egyik munkájában bebizonyította, hogy a polgári értelem a normális emberi értelem. . ."[26]

Locke társadalmi nézeteit vizsgálva az eddigiekben láttuk azt, hogy milyen kormányzati, politikai szervezetet tart megfelelőnek, hogy mit tanít a tulajdonról, melynek védelmét az állam fő céljának tekinti. A következő kérdés, amelyet ezzel kapcsolatban fel kell tennünk az, hogy az általa helyesnek, kívánatosnak tartott politikai berendezkedést milyen érvekkel, milyen általános elmélet segítségével indokolta meg, tűntete fel egyedül jogosnak és igazolhatónak.

Az az elmélet, amelynek segítségével Locke az általa kívánatosnak tartott politikai berendezkedést igazolni kívánja, nem más mint a XVII. és a XVIII. század teoretikusainál oly közkedvelt természetjog. E felfogás szerint az embernek akkor is lennének jogai és kötelességei, ha nem léteznének államok a maguk törvényeivel, melyek az alattvalók jogait és kötelességeit szabályozzák. E tanítás szerint az embernek a „természettől fogva" vannak bizonyos jogai és kötelességei. Az egyes államok jogrendszere mellett még létezik „a természet törvénye" is, mely kötelező erővel előírja, hogy hogyan kell az embernek viselkednie. Az egyes államok jogrendszere pedig annyiban helyes, amennyiben összhangban van „a természet törvényével". A korábbiakban már szó volt arról, hogy Locke az első önálló írásainak egyikében, a természetjog általános elvi álláspontjára helyezkedve, éppen a természet törvényével kapcsolatos különféle kérdéseket tárgyal.

Államelméleti főművében elvetve Filmernek és követőinek azt a tanítását, hogy az uralkodók mint Ádám örökösei közvetlenül isten akaratából rendelkeznek hatalmukkal, egyúttal elveti azt a tanítást is, hogy mindenféle kormányzat egyedüli alapja az erőfölény és az erőszak.[27]

[26] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1953. 58. o. — Locke közgazdasági munkáinak általános elemzéséről e tanulmány keretei között le kell mondanunk. Itt csak azokról a nézeteiről beszélünk, amelyeknek ismerete az osztályharcban elfoglalt álláspontjának, a társadalom egészéről szóló általános tanításának, világnézetének megértéséhez és megítéléséhez szükséges. Ezért Locke közgazdasági munkásságának olyan fontos elemeire, mint pl. az értékről szóló tanítása vagy a bimetallizmus ellen folytatott harca, sem térhetünk ki.

[27] Két tanulmány a kormányzatról. Második tanulmány, 1. §.

Hogy az általa egyedül jogosnak tartott kormányzati rendszer sajátosságait, eredetét és alapját megmagyarázhassa, Locke — nem egy elődöt követve ebben — az ún. természetes állapot (state of nature) fogalmából indul ki. Ebben az állapotban vannak mindazok az emberek, akik fölött nem uralkodik valamely saját beleegyezésükkel létrehozott kormányzat. Ebben az állapotban az emberek szabadok és egyenlőek abban az értelemben, hogy egyik sincs alárendelve a másiknak. E szabadság azonban nem jelent korlátlan önkényességet, kereteit megszabják a természet törvényének előírásai. Ez a törvény arra kötelez mindenkit, hogy megőrizze saját életét és őrködjék az egész emberiség életén is. Tilos más ember életének, egészségének, tulajdonának és szabadságának veszélyeztetése, megtámadása. Egy törvény azonban csak akkor érdemli meg ezt a nevet, tanítja Locke itt is és más műveiben is, ha van olyan hatalom, amely őrködik a megtartásán, az ellene vétőket megbünteti. Ezért a természetes állapotban minden embernek joga van arra, hogy a bűn mértékének megfelelően megbüntesse a természet törvénye ellen vétőket, függetlenül attól, hogy a sérelem őt magát érte-e vagy valamely embertársát. E természetes állapotban azonban az emberek életének, vagyonának és szabadságának védelme még nincs kellőképpen biztosítva. Ennek legfőbb okai a következők: nincsenek megállapított, rögzített, ismert törvények; nincsenek pártatlan bírák, mert mindenki bíró lehet a saját ügyében, illetve személyes barátai vagy ellenfelei ügyében; gyakran nincs megfelelő nagyságú erő a bűnös megbüntetésére. Ezért bármennyire szabadok és egyenlőek is az emberek a természetes állapotban, mivel ez az állapot a felsorolt hiányok miatt nem képes kellőképpen biztosítani tulajdonuk — mint tudjuk e szó Locke-nál életet, szabadságot és vagyont együttesen jelent — védelmét, elhagyva a természetes állapotot, megállapodás, szerződés (compact) útján létrehozzák a politikai vagy polgári társadalmat (political or civil society). Ez szilárd és ismert törvényekkel és pártatlan bírákkal, valamint megfelelő nagyságú kényszerítő hatalommal gondoskodik az állampolgárok tulajdonának biztonságáról.

Az állam alattvalói felett gyakorolt hatalmának jogossága, törvényessége tehát abból a szerződésből fakad, amelynek eredményeként a politikai társadalom, a kormányzat létrejött. A törvények azonban nemcsak az alattvalókat kötik, hanem a végrehajtó hatalmat, az uralkodót is. Éppen ezért az abszolút monarchia, melyben a törvény az uralkodót, a végrehajtó hatalmat nem köti, nem tekinthető politikai társadalomnak, itt az uralkodó és a nép között még mindig a természetes állapot uralkodik Locke szerint. Az abszolút monarchiában ugyanis az uralkodó — a természetes állapot viszonyaira jellemző módon — bíró lehet a saját ügyében. Ezen a ponton Locke érvelése nemcsak Filmer ellen irányul, aki az abszolút monarchiát teológiai színezetű érveléssel kívánta igazolni, hanem Hobbes ellen is. A materialista Hobbes elvetette az államhatalom jogosultságának teológiai érvekkel való megalapozását, de ő is az abszolút monarchia híve. Tanítása szerint állandó belső forrongásokra, lázadásra és polgárháborúra vezetne annak az elvnek érvényesítése, hogy a végrehajtó hatalmat az alattvalók felelősségre vonhatják. Ezzel a véleménnyel szemben Locke igen helyesen fejtegeti a második tanulmány utolsó fejezetében, hogy lázadást és forradalmat nem robbanthat ki pusztán néhány nyughatatlan ember felforgató tevékenysége bármely jelentéktelen ügy kapcsán. A nép viszonylag sok igazságtalanságot hajlandó eltűrni. Csak a nép helyzetének állandó és nyilvánvaló romlása, a ránehezedő terhek elviselhetetlenné válása, a végrehajtó hatalom népellenes szándékainak teljes lelepleződése eredményez-

heti a nép kormányzatellenes megmozdulását. Ugyancsak Hobbesszal vitatkozik (nevének említése nélkül) Locke, amikor élesen szembeállítja egymással a természetes állapotot és a háború állapotát. Államelméletében Hobbes is az államiságot megelőző természetes állapotból indul ki. Nála azonban a természetes állapot: mindenki háborúja mindenki ellen. Ezzel szemben Locke szerint: „... itt előttünk áll a természetes állapot és a háború állapotának világos különbsége. Ezek, jóllehet néhányan összezavarták őket, oly távol állnak egymástól, mint amennyire távol áll egymástól a békének, a jóakaratnak, a kölcsönös segítségnek és a megőrzésnek állapota és az ellenségeskedés, a rosszindulat, az erőszak és a kölcsönös tönkretétel állapota. Az emberek együttélése az észnek megfelelően, egy olyan közös földi felsőség nélkül, amelynek tekintélye lenne a közöttük való bíráskodásra, ez tulajdonképpen a természetes állapot."[28]

Hobbes és Locke nézeteinek ellentéte a természetes állapot jellegét illetően azért nem érdemel külön megvitatást, mert maga a mindkettőjük nézeteinek egyaránt alapjául szolgáló koncepció hamis. Nem létezik az emberek társadalmi együttélését, a társadalmat megelőző természeti állapot, és nincsenek az embernek természetes jogai. A természetjogi felfogás, mely az ókori szofistáktól kezdve megtalálható a filozófia fejlődésének csaknem valamennyi évszázadában, különféle változataiban hol történelmileg haladó, hol reakciós szerepet játszva, elméletileg tarthatatlan. Tudományos cáfolatát a marxizmus adja, kimutatva, hogy minden egyes társadalom jogrendszere az adott társadalom alapvető objektív gazdasági szerkezetét, osztályviszonyait fejezi ki, ezekből érthető meg, ezeken alapul, nem pedig az ember nem létező „természetes" jogain, a „természet törvényén". A társadalmat megelőző természetes állapotról és az államot létrehozó szerződésről szóló tanítás nem a valóságos történelmi tények tanulmányozására támaszkodik, hanem pusztán racionalista konstrukció.

Meg kell azonban említenünk, hogy e minden korábbi és későbbi társadalmi szerződéselméletben szereplő racionalista konstrukció mellett Lockenál néha megtaláljuk azt a törekvést is, hogy a valóságos történelemre támaszkodjék az államra vonatkozó érvelésében. Így részben a különféle amerikai indián törzsek életét taglaló útleírásokra, részben pedig az ótestamentumra, mint a zsidó állam történetére vonatkozó forrásra támaszkodva helyesen utal arra a tényre, hogy e törzsek vezetői, illetve egy időben a zsidók vezérei és királyai elsősorban a nép katonai vezetői a külső ellenséggel folytatott harcban, egyébként hatalmuk meglehetősen korlátozott, fő tevékenységük a katonai vezetés mellett a bíráskodás.[29]

A természet törvénye, amely megszabja az emberek szabadságának korlátait a természetes állapotban, Locke szerint érvényben marad a politikai társadalomban is. Az állam törvényei és intézkedései csak akkor lehetnek helyesek, ha összhangban vannak a természet törvényével.

Közelebbről vizsgálva meg Locke-nak a természet törvényével kapcsolatos fejtegetéseit, megállapíthatjuk, hogy éppen a természet törvényéről szóló felfogásában mutatkozik meg a legkézzelfoghatóbb módon politikai, államelméleti nézeteinek, vallási meggyőződésének, a filozófia alapvető kér-

[28] Uo. 19. §.
[29] Uo. 108—109. §.

désében elfoglalt álláspontjának és az emberi megismerésről szóló tanításának egysége, összefüggése.

Locke tanítása szerint ugyanis a természet törvénye isten akarata, isten parancsa egyfelől, másfelől ez az isteni akarat ugyanazt írja elő, amit az emberi ész is megkíván. A „Két tanulmány a kormányzatról" c. munkában számos olyan helyet találunk, amelyekben félre nem érthető módon jut kifejezésre Locke azon meggyőződése, hogy az isteni akarat, az isteni parancs és az ész szava, az észből fakadó követelmények ugyanazt jelentik. A természet törvényét mint hol az egyikkel, hol a másikkal azonosat tárgyalja. Nemegyszer találkozunk azzal, hogy Locke a természet törvényét az ész törvényének nevezi, vagy közvetlenül a természet törvénye és az ész közé tesz egyenlőségjelet.[30] Másfelől nemcsak arról beszél, hogy a természet törvénye egyenlő isten akaratával, hanem arról is, hogy az ész, mely megállapítja a természet törvényének szabályait, az „a közös szabály és mérték melyet isten adott az emberiségnek."[31]

Az isteni parancs és az emberi ész által adott parancs azonosságának gondolata alkotja az alapvető tételét „A kereszténység ésszerűsége" c. könyvének is, melyben Locke a vallási meggyőződését fejti ki. Ezt a gondolatot itt találjuk meg a legvilágosabb és legteljesebb megfogalmazásban: „Talán azt fogják kérdezni 'Miért adott isten olyan kemény törvényt az embereknek, hogy az apostol koráig Ádám sarjadékai közül egy sem tartotta be? Amint ez kiviláglik a Rómabeliekhez írt levél III. részéből és a Galáciabeliekhez írt levél III. részének 21, 22. verséből'.

Válasz: Ez olyan törvény volt, amilyent isten természetének a tisztasága megkívánt és olyan, amilyennek az olyan teremtmény, mint az ember törvényének lennie kell. Ellenkező esetben isten eszes teremtménnyé tette volna, és nem követelte volna meg tőle, hogy az ész törvénye szerint éljen, hanem bátorította volna benne a szabályszerűtlenséget és az engedetlenséget a benne meglevő világossággal szemben, és azzal a szabállyal szemben, amely természetéhez illő. Ez annyi lett volna, hogy helyben hagyta volna a rendetlenséget, a zavart és a gonoszságot teremtményeiben: mert hogy ez a törvény az ész törvénye volt, vagy, amint hívják, a természet törvénye, azt fokról fokra látni fogjuk. Ha pedig az értelmes teremtmények nem fognak a saját eszük szabályának megfelelően élni, ki fogja felmenteni őket? Ha megengeded nekik, hogy egy bizonyos ponton elhagyják az észt, miért ne hagyják el más pontokon is? Hol fogod megállítani őket? Nem engedelmeskedni istennek parancsai bármely részét illetően (és ő azt parancsolja, amit az ész parancsol), ez egyenes lázadás. Ha ez bármely pontban is felmentésre talál, vége a kormányzatnak és a rendnek, és nem lehet semmiféle gátat vetni a korlátok közé nem szorított ember törvénytelen szertelenségének. A törvény ezért, mint Szent Pál mondja nekünk, Rómabeliekhez írt levél VII. 12, 'szent, igazságos, és jó', és olyan amilyennek lennie kell, és nem lehetne másként."[32]

E hosszú idézetből látható, hogy Locke véleménye szerint az isteni parancsok betartása nélkül nem lehet biztosítani „a kormányzat és a rend" fennmaradását, uralmát. Elhamarkodott következtetés lenne azonban, ha egyedül

[30] Pl. uo. 6., 8., 10 és 11. §.
[31] Uo. 11. §.
[32] Locke: The reasonableness of christianity. The works of John Locke. London, 1824. 6. köt. 11. o.

erre a tételre való hivatkozással már közvetlenül arra az egyébként a későbbiekben teljesen helytállónak bizonyuló megállapításra jutnánk, hogy Locke szerint a rendnek, a kormányzatnak a fenntartásához szükség van a vallásra. Mielőtt ilyen megállapítást tehetnénk, választ kell adnunk a következő kérdésre: Ha Locke szerint az isteni parancs azonos az emberi ész által adott parancsal, akkor lényeges szerepet játszik-e itt isten? Nem lehetséges-e isten fogalmát kiküszöbölni és egyedül az ész előírásairól beszélni? Ha az isteni parancs és az ész által adott parancs azonosak egymással, akkor a parancs *tartalmán* nem fog változtatni semmit az, hogy csak az ész parancsaként fogjuk fel, isten fogalmát pedig mellőzzük. Locke szerint a politikai berendezkedéssel, az állammal kapcsolatos kérdéseket meg lehet válaszolni az ész alapján, ez világos államelméleti munkájából. Ismeretelméleti főművében viszont állandóan visszatér az a gondolat, hogy az erkölcstan éppúgy bizonyítható, demonstratív, tudománnyá tehető, mint a matematika. Tehát az ész nem csak az állam berendezkedésével kapcsolatos kérdéseket képes eldönteni, hanem a helyes erkölcsi magatartás szabályait is a maga erejéből le tudja vezetni. Így egészen természetes módon merül fel a kérdés: Ha az ész, a „természetes világosság", elláthat bennünket mindazokkal az ismeretekkel, amelyek életünk irányításához szükségesek, akkor milyen hasznos szerepet játszhat még az ész mellett a kinyilatkoztatás, a biblia?

Ezt a kérdést tulajdonképpen maga Locke is felteszi, s megadja rá válaszát „A kereszténység ésszerűsége" c. munkájában. E válasz lényege a következőkben foglalható össze. Először: az erkölcsi szabályok észelvekből levezethetők ugyan, de teljes és kielégítő rendszerük nem létezett sehol sem az újtestamentum létrejöttét megelőzően. Ezzel kapcsolatban meg kell említeni, hogy Locke, bár állandóan hangoztatja, hogy az erkölcstan éppúgy bizonyítható tudomány, mint a matematika, maga soha sem tett kísérletet egy szigorú bizonyításokat tartalmazó etika írására, s egyik levelében határozottan kifejti, hogy ettől azért tartózkodik, mert véleménye szerint az újtestamentumban már adva van az ember számára minden szükséges erkölcsi előírás.

Másodszor: csak a kinyilatkoztatás, a keresztény vallás bizonyítja be, hogy valóban érdemes erényesnek lenni. Csak a halál utáni élet, a másvilági büntetés és jutalmazás biztosítja, hogy kifizetődő erényesen élni. Ezt a gondolatot Locke-nál megtaláljuk a „Vizsgálódás"-ban is. Minden ember a boldogságra törekszik, írja itt Locke. Nem lehet azonban minden embert ugyanazzal boldoggá tenni. Tapasztalati tény, hogy különböző emberek másban és másban találják meg az örömöt és a boldogságot. „Ha tehát az embereknek csak ebben az életben van reményük, ha csak ebben az életben részesülhetnek élvezetben" — folytatja Locke az érvelést, — „akkor nem különös és nem is ésszerűtlen, ha abban keresik boldogságukat, hogy elkerülnek minden olyan dolgot, mely bántja őket és követik mindazokat, amelyek gyönyörködtetik őket. Nem lesz csoda, ha ezekben változatosságot és eltérést fogunk találni. Mert ha nincs kilátás a síron túlra, akkor bizonyosan jogos ez a következtetés: együnk és igyunk, élvezzük azt, amiben örömünk telik, mert holnap meghalunk".[33] „A kereszténység ésszerűsége" c. könyvében pedig erre vonatkozóan a következő fejtegetést találjuk: „Minden korban észrevették, hogy az igazságos ember osztályrésze meglehetősen szegényes ezen a világon. Az erény és a jólét nem gyakran járnak együtt, és ezért az erénynek ritkán volt sok köve-

[33] Locke: Vizsgálódás az emberi értelemről. II. könyv. 21. fej. 55. §.

tője. Nem is csoda, hogy az erény nem nagyon uralkodott egy olyan állapotban, amelyben az erényt kisérő kellemetlenségek láthatóak voltak és közeliek, a jutalmak pedig kétesek és távoliak."[34] Az a gondolat, hogy ha az erényes ember legtöbbször rosszul jár a földön, akkor kell lennie egy másik helynek, ahol jobb sorsban részesülnek, nem volt bizonyítható Jézus előtt. Az ókori népeknek a másvilági életre vonatkozó elgondolásai homályosak és bizonytalanok voltak, maguk az ókori bölcsek is joggal sorolták ezeket a mesék közé. A régi pogány filozófusok éppen ezért elsősorban nem a másvilági jutalomra való hivatkozással kívántak az erényre buzdítani, hanem azzal a tanítással, hogy az erényt nem valami tőle különböző jutalomért kell szeretni, hanem saját szépségéért, kiválóságáért, az erény önmagában hordja jutalmát. Ez a tanítás azonban nem sok embert vitt az erény útjára. „A filozófusok valóban megmutatták az erény szépségét, úgy felékesítették, hogy ez feléje fordította az emberek szemét és elismerését, de hozomány nélkül hagyták, s ezért csak nagyon kevesen voltak hajlandók feleségül venni."[35] Megváltozik azonban a helyzet Jézus feltámadásával. Ez bebizonyította, hogy van halál utáni örök élet, pokol és mennyország. Ettől fogva, írja Locke, „az érdek az erény oldalára állt, s az erény most szemmel láthatóan a leginkább gazdaggá tevő szerzemény és messzemenően a legjobb üzlet."[36] A halál utáni büntetés és jutalom gondolatával kapcsolatban Locke határozottan kijelenti: „Ezen az alapzaton és csakis ezen, az erkölcs szilárdan áll, és legyőzhet minden versengést."[37]

Harmadszor: Az erkölcsi szabályoknak az ész útján való levezetése nagyon bonyolult. Megértése felkészültséget, figyelmet, sok szabad időt igényel. Ezért a nép számára, a fizikai munka által teljesen igénybe vett egyszerű dolgozó emberek számára nem lehet az erkölcstant észérvekkel bebizonyítani, ugyanúgy ahogy nem lehet tőlük elvárni, hogy tökéletes matematikusok legyenek. Ezeknek, vagyis a társadalom tagjai többségének, nem lehet tudásuk, hanem hinniök kell. A nép erkölcsi oktatásának legjobb és egyedül lehetséges eszköze a biblia, tanítja Locke. „Egyszerű parancsok hallása, ez a biztos és egyedüli útja annak, hogy engedelmességre és helyes cselekvésre késztessük őket. *A legnagyobb rész nem rendelkezhet tudással és ezért hinnie kell.*"[38] „A nép oktatásának feladatát. . ." — írja Locke — „legjobb továbbra is átengedni a szentírás előírásainak, alapelveinek."[39]

Mindezek alapján megállapítható, hogy az isten által adott parancs és az ész által adott parancs azonosságáról vallott felfogása nem akadályozta meg Locke-ot abban, hogy a vallásos hitet, a biblia tételeinek elfogadását a nép számára mindenképpen szükségesnek tartsa. Továbbá, az erkölcs uralmát nem tartja megvalósíthatónak a síron túli élet reménye nélkül.

Tévednénk azonban, ha azt hinnők, hogy Locke a kinyilatkoztatásban való hitet csak a nép számára tartotta szükségesnek. Locke maga is elfogadja az újtestamentum tanításait. Vallásos meggyőződésének őszinteségét bizonyítja, hogy a saját maga számára igen terjedelmes, több száz oldalt kitevő magyarázatokat és fordításváltozatokat készít Pál apostol leveleihez, hogy jobban megérthesse őket.

[34] The works of John Locke, 6. köt. Id. kiad. 148—149. o.
[35] Uo. 150. o.
[36] Uo.
[37] Uo. 150—151. o.
[38] Uo. 146. o. Kiemelés tőlem — S. E.
[39] Uo.

Locke vallásos meggyőződésének őszintesége azonban nem jelenti azt, hogy mindenféle dogmát hajlandó lett volna elfogadni. Arra törekszik, hogy a biblia alapján kimutassa, csak kevés hittétel elfogadása szükséges az üdvösséghez. A teremtő és mindenható atyaistenben való hit mellett még abban kell hinni, hogy Jézus a megváltó, aki az őszinte megbánást tanúsító bűnös vétkeit eltörli s biztosítja számára az örök életet. Minden, ami a kinyilatkoztatásban van, igaz és elhívésre méltó, de csak e fenti tételekben való hit az, ami az üdvösséghez feltétlenül szükséges, tanítja Locke „A kereszténység észszerűségé"-ben. Kétségtelen, hogy a különféle keresztény egyházak rendkívül terjedelmes és bonyolult dogmarendszereivel egybevetve, Locke nézetei nagyszabású egyszerűsítést jelentenek, a teológusokat számos kedvenc dogmájuktól fosztják meg. A teológiai vitákról kiderül, hogy ezek lényegtelen, az „üdvözülést" egyáltalán nem érintő kérdésekkel foglalkoznak.

A Jézus megváltó voltában való hit magában foglalja Locke-nál a csodák lehetőségének és létezésének a határozott elismerését is. Jézus ugyanis a csodák útján bebizonyította isteni eredetét és küldetését. Általában Locke véleménye szerint a csoda az, ami biztosít bennünket arról, hogy a kinyilatkoztatást közlő személy valóban isteni küldött. Locke azonban, ahogy az alapvető dogmák számát korlátozni kívánta, ugyanúgy, elismerve a csodák lehetőségét, a csodák számát is a lehető legkevesebbre akarja tenni, amint ez „Értekezés a csodákról" c. rövid írásából is kitűnik. Csodákra csak akkor van szükség, amikor isten küldöttei útján nyilatkoztat ki valamit az embereknek. Ez tulajdonképpen annyit jelent, hogy mivel a kinyilatkoztatás már teljes, már nem indokolt további csodák előfordulása.

Locke politikai tanításának és a vallással kapcsolatos nézeteinek közvetlen kapcsolatát láthatjuk a vallási türelemről írt leveleiben. Ezek közül legfontosabb az első levél. Ebben Locke igen haladó álláspontot foglal el, az állam és az egyház teljes különválasztását követeli és a vallásszabadság gondolatát védelmezi. Az a véleménye, hogy egyetlen olyan felekezet sem tekintehető eretneknek, amely elfogadja a bibliát. A Locke által követelt vallásszabadság és a vallási felekezetek egyenlősége azonban nem jelent teljes gondolatszabadságot, sőt teljes vallásszabadságot sem. Az állam, a társadalom érdekei szabják meg Locke szerint a vallásszabadság határait. Ezért nem tűrhető meg az olyan egyház, amely azt hirdeti, hogy híveinek joga van az uralomra a más vallásúak felett, amelynek idegen államfő a feje és így a hívek egy idegen államnak kötelesek engedelmeskedni, amely azt tanítja, hogy a más hitűeknek adott igéret és eskű büntetlenül megszeghető. Jóllehet Locke megmarad ezen általános jegyek felsorolása mellett és nem nevezi meg, hogy melyik egyházra gondol, világos, hogy e megállapítások a római katolikus egyházra illenek rá. A katolikus egyházat tehát nem vallási megfontolásokból, hanem államérdekekből kiindulva nem szabad megtűrni, tanítása szerint. Ennyiben az általa javasolt vallásszabadság nem teljes. Még kevésbé jelent teljes gondolatszabadságot. Az ateistákat ugyanis, ismét csak az államérdekekre való hivatkozással, Locke szerint nem szabad megtűrni. A társadalmat ugyanis nem lehet fenntartani igéretek, szerződések és eskük alkalmazása nélkül. Az ateista számára azonban az igéretnek és az eskünek nem lehet kötelező ereje. Isten tagadása tehát, Locke szerint, ellentétes a társadalom érdekeivel, feloldja a társadalmi kötelékeket: „végül egyáltalán nem szabad megtűrni azokat", írja „akik tagadják isten létezését. Az igéreteknek, szerződéseknek, esküknek, melyek az emberi társadalom kötelékei, nem lehet

hatalmuk egy ateista felett. Isten elvétele, jóllehet ez csak éppen a gondolatban való elvétel, mindent szétrombol."[40]

Locke mindezen gondolatainak ismeretében most már valóban teljes joggal állapíthatjuk meg, hogy a természet törvényének az a felfogása, hogy az isten által adott parancs azonos az ész által adott paranccsal, Locke számára nem teszi feleslegessé a vallást. A vallásra nemcsak a nép erkölcsi nevelése érdekében van szükség, véleménye szerint, hanem a „társadalom kötelékeinek" megőrzése érdekében is. Vagyis a vallás fenntartása Locke szerint közérdek, államérdek, kormányzati érdek is. Locke ezen tanításainak történeti gyökereire, osztálytartalmára vonatkozóan már a bevezető sorokban elmondtuk a legszükségesebbeket, idézve Engels idevágó és az alapvető összefüggéseket megvilágító fejtegetéseit.

Nagyon is igazságtalanok lennénk azonban Locke-kal szemben, ha megfeledkeznénk a vallással kapcsolatos gondolatainak másik oldaláról. Éppen a vallási türelemről szóló levelében nem egy helyen félreérthetetlen határozottsággal ismeri fel és mondja ki, hogy a vallási ellentétek csak leplei a valóságos anyagi érdekek ellentétének, hogy a vallási üldözés csak eszköz és ürügy arra, hogy az üldözők az üldözötteket elnyomják és megfosszák vagyonuktól. Továbbá mind ebben a levélben, mind pedig a „Két tanulmány a kormányzatról" egyik helyén Locke arról is beszél, hogy a vallás eszköz az abszolút királyi hatalom, vagyis egy teljesen jogtalan hatalom igazolására. Az egyház a király érdekeit védelmezte, ismeri fel Locke. A történelem azt bizonyítja, hogy nem a király véleménye függött az egyház véleményétől, hanem fordítva, az egyház igazodott a király véleményéhez. Az egyház nevét arra használják fel, hogy port hintsenek a nép szemébe: „Ki nem látja, hogy az egyház nevét, mely oly tiszteletre méltó volt az apostolok korában, az ezt követő korokban milyen gyakran használták fel arra, hogy port hintsenek a nép szemébe."[41] Ugyancsak itt kell megemlíteni, hogy Locke az ész nevében igen erőteljes harcot folytat a vallási rajongás ellen, nevetségessé teszi azokat — elsősorban a „Vizsgálódás" „A rajongásról" c. fejezetében —, akik azt állítják, hogy isten közvetlenül közölt velük valamit, s ezen az alapon akarják saját meggyőződésüket, önkényes elképzeléseiket mindenféle ésszerű bizonyítás nélkül másokra ráerőszakolni.

Az eddigiekből látható, hogy Locke az erkölcstant és a vallást nem választja el teljesen egymástól, hogy nem képes egy teljesen világi alapot adni az erkölcs számára, hiszen az a véleménye, hogy a halál utáni büntetésről és jutalmazásról szóló vallási tanítás, a síron túli élet biztos reménye az egyedüli alap, amelyen az erkölcs szilárdan állhat. E megállapításáról azonban azt kell mondanunk, hogy nem tart mindig ki mellette egyértelmű hűséggel. Egy ennek ellentmondó tanítást is találunk nála az erkölcsre vonatkozóan. Ez utóbbi teszi érthetővé, hogy miért kapcsolódhattak a XVIII. század francia materializmusának kifejezetten ateista képviselői Locke filozófiájához, mikor azt hirdették, hogy az erkölcstant egyáltalán nem lehet a vallásra alapozni, a vallás csak megrontja az erkölcsöket.

A „Vizsgálódás" második könyvének 28. fejezetében Locke tulajdonképpen megcáfolja azt a saját maga által vallott felfogást, hogy az erkölcs

[40] Locke: Levél a vallási türelemről. The works of John Locke. London, 1824. 5. köt. 47. o.

[41] Uo. 26. o.

egyedüli szilárd alapja a halál utáni büntetés és jutalmazás. Itt az erkölcsi viszonyokról beszélve kifejti, hogy a cselekedeteket annyiban nevezzük erkölcsileg helyeseknek vagy helyteleneknek, amennyiben bizonyos adott előírásoknak, szabályoknak, törvényeknek megfelelnek, ill. nem felelnek meg. Szabály és törvény csak akkor kötelező erejű, ha megfelelő hatalom gondoskodik a megtartásáról, büntetés, illetve jutalmazás útján. A szabályoknak és a megtartásukról gondoskodó hatalmaknak három nagy csoportját sorolja fel Locke. Először: isten parancsai, a büntető és jutalmazó hatalom isten. Másodszor: az állam törvényei, a büntető és jutalmazó szerv a kormányzat, az államhatalom. Harmadszor: a közvélemény felfogása azt illetően, hogy mi tekintendő erénynek vagy hibának, büntető és jutalmazó hatalom a közvélemény, mely elismer vagy megvet. Locke itt annak a meggyőződésnek ad hangot, hogy e háromféle hatalom közül a harmadik, a közvélemény a legerősebb, a legbiztosabb hatást elérő, a legfélelmetesebb. Az emberek cselekedeteit elsősorban a közvélemény irányítja. Az isteni hatalmat és az államhatalmat kevésbé veszik tekintetbe az emberek a cselekedeteik megfontolásánál, mint a közvéleményt: „Néhány, sőt talán a legtöbb ember ritkán gondol komolyan azokra a büntetésekre, melyek isten törvényének megszegését kísérik. Azok között pedig, akik gondolnak ezekre, sokan, miközben megszegik a törvényt, az ilyen törvényszegések jövőbeli kiengesztelésére és jóvátételére vonatkozó gondolatokat táplálnak magukban."[42] Az állami törvények megszegéséért járó büntetésről sokan úgy vélik, hogy elkerülhetik, folytatja Locke. De senki sem kerüli ki a közvélemény részéről bekövetkező büntetést, ha vétett az ellen, amit a közvélemény helyesnek ítél.

Egészen világos, hogy Locke itt a halál utáni büntetés és jutalmazás gondolatát nem tartja eléggé hathatós eszköznek az erkölcs védelmében, hisz kifejezetten arról ír, hogy az emberek többnyire nem számolnak vele. Ez nyilván ellentmond annak a más helyeken kifejtett felfogásának, hogy a halál utáni jutalom és büntetés gondolata az egyetlen alap, amelyen az erkölcs szilárdan megállhat.

Természetesen felmerülhet az az ellenvetés, hogy az eddig ismertetett Locke-i fejtegetések csak annyit bizonyítanak, hogy e helyen a közvéleményt hatalmasabbnak tekinti, mint az isteni büntetéstől való félelmet. Nyitva marad azonban az a kérdés, hogy a közvélemény erkölcsszabályozó hatása ugyanabba az irányba mutat-e, mint a síron túli élet gondolatának kevésbé hathatós erkölcsszabályozó hatása. Ha nem egy irányba mutat e két szabályozó hatás, akkor azt lehetne mondani, hogy a közvélemény hatása erősebb ugyan, de nem a helyes célra vezérel, a másvilági büntetéstől való félelem pedig, jóllehet erőtlenebb, de amikor hat, jó irányba hat. Így talán csökkenthető, vagy teljességgel elkerülhető lenne az az ellentmondás Locke erkölcsre vonatkozó nézeteiben, amelyet az eddigiekben felfedezni véltünk. Azt kell azonban mondani a „Vizsgálódás" második könyve 28. fejezetének 11. §-a alapján, hogy Locke szerint a közvélemény erkölcsszabályozó hatása alapjában véve a helyes irányba mutat. Az emberek azt helyeslik, ami megfelel érdekeiknek, és azt helytelenítik, ami nincs összhangban azokkal. De semmiből sem fakad nagyobb kár az emberek társas együttélése során, folytatja Locke az érvelést, mint a természet törvényének, az isten által adott törvénynek a megsértéséből. Ezért az emberek, mikor érdekeiknek megfelelően helyeselnek, illetve

[42] Locke: Vizsgálódás az emberi értelemről. II. könyv. 28. fej. 12. §.

helytelenítenek, éppen érdekeiktől vezettetve azt látják jónak, amit az isten által adott törvény is előír, és azt tekintik vételnek, ami isten szemében is az. De mit jelent ez? Ez azt jelenti, hogy isten és a másvilág az erkölcs megalapozásához tulajdonképpen felesleges, hiszen az érdekek alapján kialakuló közvélemény, éppen Locke most ismertetett fejtegetései szerint, alapjában véve ugyanolyan irányú erkölcsszabályozó hatást gyakorol, mint az istenfélelem, de ez utóbbinál sokkal erőteljesebben, hatásosabban. Ezt a következtetést, hogy isten és a halál utáni élet reménye feleslegessé válik az erkölcs megalapozásához, bár logikusan adódik említett nézeteiből, Locke nem vonta le. De levonták ezt a következtetést a XVIII. század francia materialistái, azt hirdetve, hogy az erkölcstant egyedül az ember érdekeire és az észre kell alapozni. Arról a tanításról azonban, amely elsősorban kapcsolja össze Locke nézeteit a XVIII. századi francia materializmus etikai elméleteivel, még nem beszéltünk.

Locke, Hobbes nézeteivel megegyezően, azt vallja, hogy a jó és a rossz fogalmának csak akkor van értelme, ha a gyönyör, illetve a fájdalom érzetére alapozzuk. Jó az, ami gyönyört okoz vagy lehetővé teszi gyönyör szerzését, rossz az, ami fájdalmat okoz vagy valami gyönyörtől megfoszt bennünket.[43] Ennek alapján, ebből kiindulva határozható meg az erkölcsi jó, illetve rossz fogalma is. Erkölcsi jó, illetve erkölcsi rossz a cselekedet ama megfelelése, illetve meg nem felelése egy bizonyos törvénynek, amely a törvényhozó akarata folytán gyönyört vagy fájdalmat eredményez számunkra jutalom, illetve büntetés formájában.[44] Locke ehhez hozzáfűzi, hogy a gyönyör és a fájdalom kifejezések nála nemcsak testi, fizikai gyönyört, illetve fájdalmat jelölnek, hanem mindenféle gyönyört és fájdalmat. Ez annyit jelent, hogy Locke szerint jó és rossz megkülönböztetése mindig azon alapul, hogy az ember érzékelő lény, akinek számára a benyomások a gyönyör, illetve a fájdalom érzeteinek kíséretében jelentkeznek, s ez vonatkozik az erkölcsi jó, illetve rossz fogalmaira is. Az összes emberi szenvedélyek a gyönyör, illetve a fájdalom érzetén alapulnak, ezt kísérli meg Locke bebizonyítani a „Vizsgálódás" második könyvének 20. fejezetében. A boldogság nem más, mint a legnagyobb gyönyör, amelyre képesek vagyunk, fejti ki egy másik helyen.[45] De éppen ez a gondolat, hogy a fizikai érzékelőképesség alapján kell megérteni minden szenvedélyt és minden erkölcsi jelenséget, képezi az alapját Helvetius és a többnyire őt követő Holbach erkölcsre vonatkozó tanításának.

Ugyancsak Locke-nál találjuk meg az előzményeit Helvetius és Holbach azon tanításának is, amely szerint az emberek azt nevezik erénynek, ami hasznot hoz számukra, bűnnek pedig azt, ami káros, s a legkülönfélébb erények és emberi kapcsolatok visszavezethetők a hasznosságra, az önzésre. A „Német ideológiá"-ban Marx e hasznossági elmélet részletes bírálatát adja, s egyúttal felvázolja a fő fejlődési szakaszait egészen Bentham és Mill elméleti munkásságáig. Hobbest és Locke-t tekinti e hasznossági elmélet első képviselőinek: „A látszólagos bárgyúság, amely az emberek egymáshoz való valamennyi sokrétű viszonyát feloldja az *egyetlen* hasznavehetőségi viszonnyá, ez a látszólag metafizikai elvonatkoztatás abból fakad, hogy a modern polgári társadalom keretei közt valamennyi viszony gyakorlatilag be van sorolva az egyet-

[43] Vö. uo. 20. fej. 2. §.
[44] Vö. uo. 28. fej. 5. §.
[45] Uo. 21. fej., 41. és 42. §.

len elvont pénz- és adásvételi viszony alá. Ez az elmélet Hobbesszal és Lockekal jelentkezett, egyi dőben az első és második angol forradalommal, az első csapásokkal, amelyekkel a burzsoázia politikai hatalmat hódított magának. Közgazdasági íróknál ez az elmélet természetesen már korábban hallgatólagos előfeltevés."[46] Hobbesnál és Locke-nál e hasznossági elmélet még nincs olyan általánossággal kifejtve, mint Helvetiusnál és Holbachnál, még nem válik filozófiai rendszerré, állapítja meg Marx, ezzel szemben, ellentétben a francia szerzőkkel, náluk a hasznossági elmélet szorosabban kapcsolódik a gazdasági tartalomhoz. „Hobbesnak és Locke-nak szem előtt volt mind a holland burzsoázia korábbi fejlődése (mind a ketten egy ideig Hollandiában éltek) mind az első politikai akció, melyek által a burzsoázia Angliában kilépett a helyi és provinciális korlátozottságból, mind a manufakturának, a tengeri kereskedelemnek és a gyarmatosításnak viszonylag már fejlett foka; különösen Locke-nak, aki az angol gazdaságtan első időszakával, a részvénytársaságoknak, az Angol Banknak és Anglia tengeri uralmának keletkezésével egy időben írt. Náluk, és jelesül Locke-nál a kiaknázási elmélet még közvetlenül gazdasági tartalommal kapcsolatos."[47] Ezt a gazdasági tartalmat részben láthattuk az előzőekben, Locke közgazdaságtani fejtegetéseinek vizsgálata során. E fejtegetésekben ugyanis a többi között arról van szó, hogy a különböző foglalkozású emberek hogyan válnak hasznosakká egymás számára, hogyan zsákmányolják ki egymást a vagyon egyenlőtlen megoszlása következtében.

Összegezve az eddig elmondottakat megállapítható, hogy Locke mind az általa helyesnek tartott társadalmi berendezkedést, a parlamentáris polgári államot, mind pedig az általa kívánatosnak vélt erkölcsi szabályokat elméletileg a természetjog gondolatára, a „természet törvényére" kívánja alapozni. A természet törvényéről szóló tanítás adja a végső filozófiai igazolását Locke társadalmi és erkölcstani nézeteinek. Magát a természet törvényét Locke egyfelől az emberi észből vezeti le, másfelől isteni parancsnak tekinti. Locke számára, mint láttuk, a természet törvényének az emberi észből, illetve az ember eszes természetéből való származtatása nem teszi közvetlenül feleslegessé istent. Tanítása szerint mind a társadalom kötelékeinek megőrzéséhez, mind pedig a nép erkölcsi neveléséhez szükség van a vallásra. A kinyilatkoztatás nem áll ellentétben az ésszel, hanem megerősíti, illetve kiegészíti az ész által felfedezett előírásokat. Locke bírálja ugyan a vallással való „visszaélést", azt, hogy a vallást a nép megtévesztésére használják fel, azt, hogy a vallás takaróul szolgál egyesek nagyravágyásának, hatalomvágyának és kapzsiságának leplezésére, magát a vallást azonban szükségesnek, a társadalom és az erkölcs szilárdságát elősegítő tényezőnek tekinti. Locke-nak a vallást elismerő, hasznosnak és szükségesnek nyilvánító felfogása végső soron a korabeli angol burzsoázia osztályérdekeiből fakad. Ennek a burzsoáziának, mint Engels e tanulmány elején idézett soraiban írja, szüksége volt a dolgozó tömegek fékentartásának különféle eszközeire, ezek között a vallásra is, mint a legtekintélyesebb eszközök egyikére.

Locke-nak a vallási hit és az észen alapuló tudás, meggyőződés viszonyára, vagyis hit és ész viszonyára vonatkozó felfogását azonban teljes egészében csak ismeretelméleti tanításának elemzése alapján érthetjük meg. Ezt a kérdést maga Locke is ismeretelméleti főműve végén, az utolsó fejezetek egyiké-

[46] Marx—Engels: Német ideológia. MEM 3. köt. 401—402. o.
[47] Uo. 404. o.

ben tárgyalja. Csak Locke ismeretelméletéből tudjuk meg, hogy véleménye szerint hogyan működik és mi is az az ész, amelynek segítségével felismerjük a természet törvényét, hogy mi az az ész, amelynek egyedül megbízható zsinórmértékként kell megszabnia Locke szerint a hit és kinyilatkoztatás kérdésében elfoglalt minden álláspontot is. Locke ismeretelméletének és ezen belül a hit és az ész egymáshoz való viszonyáról vallott felfogásának elemzése azonban már nem tartozik jelen cikk vizsgálódási körébe, hanem egy másik külön dolgozat tárgyát kell képeznie.

ВОПРОСЫ ОБЩЕСТВА, РЕЛИГИИ И МОРАЛИ В УЧЕНИИ ЛОККА

Эндре Шимон

В первой части статьи автор — на основе положений Энгельса знакомит нас с классовой основой философии Локка, как теоретического выразителя компромисса классов в Англии 1688 года, перечисляет события, которые оказывали влияние на жизнь и деятельность философа и в связи с этим дает короткий анализ развития этого мыслителя до появления в свет его трудов.

Вторая часть статьи посвящена расхождениям между главным произведением Локка о политике и теории государства и его экономическими статьями. В своих «Двух статьях о правлении» Локк сводит законность частной собственности к личному труду. Неравенство в имуществе он тоже считает оправдываемым, несмотря на то, что этот вопрос здесь был только что затронутым. Наоборот, в своих экономических статьях Локк ясно устанавливает, что присвоение чужого труда, т. е. эксплуатация обусловлена неравным разделением имуществ. В связи с этим в известных пределах выдвигается и вопрос об экономической борьбе между классами.

По Локку общественно-политический строй, который он считает правильным, основывается на естественном праве, на «законах природы», происходящих, с одной стороны от человеческого ума, или, точнее, от умственной природы человека, а, с другой стороны, является божьим приказанием. В связи с этим возникает вопрос: в чем заключается роль религии, если бог приказывает то же самое, что и разум. Позиция Локка в отношении религии является противоречивым. По его мнению без религии перестанет действовать обязывающая сила клятвы, договоров и обещаний, т. е. узов, сплачивающих общество, и даже господство морали было бы невозможным без настоящего осознания загробной жизни, наказания и вознаграждения. Однако, с другой стороны, порывая со сложными и разветвленными системами догм различных религий, он стремится ограничить содержание веры, необходимой для спасения, основными догмами религий, и высказывается даже о том, что общественное мнение, выработанное на основе интересов людей, оказывает более эффективное влияние на моральное поведение людей, чем сознание загробного наказания или вознаграждения. И далее, он очень резко говорит о том, что церковь и религия поддерживают самодержавие и что преследование религии очень часто пускает пыль в глаза народу для того, чтобы отвлечь внимание от беспощадной алчности и властолюбии преследователей.

Подчеркивание морального действия общественного мнения, образующегося на основе интересов, является предвестником этики французских материалистов. Уже у Локка обнаруживается два основных элемента этики Гельвеция и Гольбаха: принцип полезности, по которому хорошим считается то, что является полезным для нас; и учение о том, что понятие добра и зла — в конечном счете — сводится к тому, что человек, как существо, которое воспринимает и ощущает, способен к восприятию похоти и страдания, вследствие чего он стремится осваивать похоть и лишиться страданий. Таким образом, Локк с одной стороны не желает установить полную независимость этики от религии, а, с другой стороны, высказывает принципы французских материалистов 18 века, служившие для обоснования светской этики.

Взгляды Локка на отношение веры и религии и о доказательствах существования бога будут рассмотрены автором в отдельной статье, посвященной теории познания Локка.

LOCKE'S OPINION ON SOCIAL, RELIGIOUS AND ETHICAL QUESTIONS

by *Endre Simon*

The class basis of Locke's philosophy, the ideological expression of the English class compromise of 1688, is introduced in the first half of the article which also includes biographical events influencing his activity and a brief analysis of how his thinking developed previous to the first publication of his works.

The second half is concerned with the differences between Locke's papers on economics and his main studies in political science. In *Two Treatises on Government* private property is justified as the result of an individual's work. Let us mention in passing that he vindicates the unequal distribution of property, although in his works on economics he undeniably states that this brings about the appropriation of the labour of others, i. e., exploitation. Various aspects of the economic conflict of classes and social stratification are also treated.

Locke bases what to him is the 'correct' social and political system on natural rights and laws of nature which, according to him, rest upon reason respesctively on the ratioal nature of man and upon the command of God. But if God's commands the same as reason prescribes, then what is the role of religion? Locke's religious stand is contradictory. In his view religion is the binding force of oaths, contracts, laws, which hold society together. Without life, punishment and reward after death, morality could not be established. At the same time he wants to limit salvation to the fundamental religious dogmas, thus breaking with the complicated and ever increasing dogmatic systems of the various denominations. He even expounds the view that public opinion formulated on the basis of human interests is a much more effective influence on the moral attitude of the people than punishment or reward after death. Furthermore, he asserts that the church and religion, which favour tyranny and religious persecution, often deceive the people and serve as a tool for the avariciousness of the persecutors and their quest for power.

The emphasis of the moral influence of public opinion based on social interests is the precursor of the ethical doctrines of the French materialists. Locke's thoughts contain the two fundamental elements of the ethical views of Helvetius and Holbach. These are the principle of utility (good is useful) and the belief that the concepts of moral good and bad may be ultimately traced to man's ability to sense pleasure which he seeks and pain which he tries to avoid. Although we can trace the ethical principles characteristic of 18th century French materialism in his works, Locke has no intention of totally separating ethics from religion.

A separate study about the philosopher's epistemological stand by the same author will include the relation of faith and reason and proofs for the existence of God according to Locke.

Dahrendorf szabadság- és osztálykonfliktus-elmélete

VARGA KÁROLY

A mai amerikai szociológiában néhány év óta észlelhető az úgynevezett „neomarxista" ellenzék előretörése. Neomarxistáknak nevezik azokat a polgári szociológusokat, akik néhány Marxtól kölcsönzött elemmel frissítik fel elméletüket és módszerüket, anélkül hogy a marxizmus egészét magukévá tennék. A tan belső összefüggéséből ily módon kiragadott kategóriák, tételek vagy éppen szempontok természetesen többé kevésbé eltorzultak, annak mértékében, hogy az illető szociológusok milyen nem-marxista irányzatokkal, milyen arányban elegyítették őket.[1] A nálunk is ismert C. W. Mills munkásságán például Marx és Max Weber együttes befolyása figyelhető meg, s habár életművében észrevehető a fokozatos eltolódás az utóbbitól az előbbihez, marxista kritikusai nem tévesztik szem elől koncepciójának maradandó ellentmondásait.[2]

Ennek a „neomarxista" ellenzéknek felsorolásánál gyakran szemünkbe ötlik egy német név: Ralf Dahrendorf, aki az amerikai szociológia törzsét képező strukturális-funkcionális iskola egyik nagyhatású bírálójaként lépett fel. Kritikai szempontjait részben Marxtól kölcsönözte, amennyiben az amerikai szociológiában általánosan használt társadalmi egyensúlymodell érvényességét a társadalmi állandóság kérdéscsoportjára korlátozta, a társadalmi változás elemzésére pedig a marxi hagyományokon alapuló társadalmi konfliktus-modellt ajánlotta. Így Dahrendorf összekapcsolja és komplementer irányzatokként kezeli a marxizmust és a legjelentősebb mai polgári szociológiai irányt, a strukturális-funkcionális iskolát.[3]

Dahrendorf a legfiatalabb nyugat-német szociológus nemzedék vezető alakja. 1929-ben született. Szinte az egyetem padjaiból lép a nemzetközi nyilvánosság elé. 26 éves korában írja azt a tanulmányát,[4] amelyről nem kisebb tekintély, mint R. K. Merton mondja el, hogy „talán a legáthatóbb és legtermékenyebb

[1] Vö. Lenin megállapítását: „A marxizmus filozófiájából, ebből az egy acéldarabból öntött filozófiából egyetlen alaptételt, egyetlen lényeges részt sem lehet kitörölni anélkül, hogy el ne távolodnánk az objektív igazságtól, hogy ne szegődnénk a reakciós burzsoá hazugság szolgálatába" (Materializmus és empiriokriticizmus, Budapest, 1961. 396. o.)

[2] Herbert Aptheker, The World of C. W. Mills, New York, 1960. Vö. Márkus Mária: C. W. Mills és az elitszociológia. Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 1. — Millsnek Max Webertől Marxhoz való eltolódása kérdéséhez vö. G. B. Sharp, Mills and Weber. Formalism and the analysis of social structure. Science and Society, 1960. 2.

[3] S. M. Lipset, Political Sociology in R. K. Merton, etc. (ed), Sociology Today, 1960, New York, 2. kiad. 112. o.

[4] R. Dahrendorf, Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der soziologischen Theorie. Kölner Zeitschrift für Sozilogie und Sozialpsychologie, 1955. 4. sz. — Megjelent: Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart. München, 1961.

azok közül, amelyeket újabban a funkcionális elemzések elméleti problémáiról írtak".[5] Két év múlva megjelenik „Társadalmi osztályok és osztálykonfliktus az ipari társadalomban"[6] című könyve, amelynek angol fordítása is két kiadást ért már el, s amelyet egyik amerikai bírálója „az utóbbi évek társadalmi elmélete egyik legprovokatívabb adalékának" nevez.[7] „Ki az utópiából: a szociológiai elemzés újraorientálódása felé" című széleskörű vitát kiváltott tanulmányát[8] a Journal Found Award for Learned Publication 1959. évi díjával tüntették ki.

Fiatal kora ellenére Dahrendorf részt vesz az európai és az amerikai szociológiai élet irányításában. A Centre Européen de Sociologie társigazgatója, az Europäisches Archiv für Soziologie, a Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie és az American Journal of Sociology társszerkesztője. Kiterjedt irodalmi és oktatói munkásságot fejt ki. Két évig a kaliforniai egyetemen előadó. 1960 óta a tübingai egyetem szociológiai tanszékének vezetője. Könyvalakban megjelent székfoglaló előadásában René König „a német szociológiai elmélet fejlődésének rendkívül jelentős dokumentumát" ünnepli.[9] Másik könyvalakban is megjelent tanulmánya, a „Homo sociologicus",[10] Nyugat-Németországban váltott ki ahhoz hasonló vitát,[11] amilyent a „Ki az utópiából" Amerikában. Életműve eddigi szakasza összefoglalójának tekinthető „Társadalom és szabadság" című tanulmánykötete, amelyben három tucat idáig németül vagy angolul megjelent, előadásban elhangzott vagy egyáltalán nem publikált tanulmánya közül választja ki a 14 legsikerültebbet. A gyűjtemény címével Dahrendorf arra akart utalni, hogy központi problémája a társadalom és az egyéni szabadság közötti feszültség kérdése, hogy ti. az egyes társadalmi strukturális feltételek milyen befolyással vannak az egyén szabadságának lehetőségére. A kötet tanulmányait úgy csoportosítja, hogy kidomborodjék, hogy ennek a problematikának két aspektusához szolgálnak adalékul. Az első, módszertani aspektus abban a kérdésben fogalmazható meg, hogy a szociológiának mi a helyes magatartása, melyek a konkrét tennivalói a szabadság lehetőségének rendszeres vizsgálata és ezen keresztül közvetett elősegítése körül. A második, tárgyi aspektus maguknak a szabadság lehetőségével meghatározott viszonyban álló társadalmi és politikai formáknak és intézményeknek problémáját veti fel, amelyet egyrészről a politikai aktualitások, a jelen és közelmúlt német társadalma konkrét tanulmányozásával, másrészről az alapvető szociológiai kategóriák („társadalom", „konfliktus" stb.) és axiomák elméleti vizsgá-

[5] R. K. Merton, Social Theorie and Social Structure. Glencoe, 1957. 83. o.

[6] R. Dahrendorf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft, Stuttgart, 1957. — Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford-London, 1961. 2. kiad.

[7] L. A. Coser, Class and Class Conflict in Industrial Society by R. Dahrendorf. The American Journal of Sociology, 1960. 3. sz., 520. o.

[8] R. Dahrendorf, Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis. AJofS, 1958. 2. sz. — Németre fordítva megjelent: Gesellschaft und Freiheit, id. kiad. 85. o. Vö. R. K. Merton, Sociology Today, X. o.

[9] R. König ismerteti R. Dahrendorf, Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen c. könyvét (Tübingen, 1961.) KZfSuSp, 1961. 3. sz.

[10] R. Dahrendorf, Homo Sociologicus. Versuch zu Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle. KZfSuSp, 1958. 2—3. sz. Könyvalakban: Köln-Opladen, 1961. 3. kiad.

[11] Vö. Fr. Tenbruck, Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie. KZfSuSp, 1961. 1. sz. — J. Fijalkovski, Über einige Theorie-Begriffe in der deutschen Soziologie der Gegenwart. KZfSuSp, 1961. 1. sz. — J. Janoska-Bendl, Probleme der Freiheit und der Rollenanalyse, KZfSuSp, 1952. 4. sz.

latával igyekszik megvilágítani. A tanulmánykötetnek ez a gondolatmenete alkalmasnak mutatkozik arra, hogy vezérfonálul szolgáljon Dahrendorf egyéb műveinek bemutatására is.

I. Dahrendorf módszertani álláspontja: értékítélettől való mentesség a tudományos munka lényegénél — értékszempontok érvényesítése a témaválasztásnál

A módszertani kérdésben elfoglalt álláspontja Dahrendorfot szembeállítja a mai polgári szociológia fejlődésének fő irányvonalával. Miről van szó? — Az „értékítélettől való tartózkodás" (Wertfreiheit) alapvető tudományelméleti problémájáról,[12] melynek a polgári szociológiában első megfogalmazása Max Webertől való, s amelynek szintén tőle származó megoldási kísérlete a polgári szociológia nagyrészét a mai napig befolyásolja. Max Weber az értékítélet és a tudomány teljes szétválasztásáért szállt síkra, vagyis a szociológiát fel akarta szabadítani az ideológiai (morális és politikai) szempontoknak való elkötelezettségtől. Dahrendorf egyetért Max Weber szándékával, de szembefordul azzal a „tragikus hatással", amelyet ennek az elvnek egyoldalú keresztülvitele különösen az amerikai szociológiában kiváltott. Amíg ugyanis Max Weber nagy egyéniségében egyesíteni tudta a tudományos elfogulatlanságot és a morális szenvedélyt — írja Dahrendorf, — addig követőinél ezek szétestek, ami gyakorlatilag a morális szempont feladását jelentette. Tudományos eszménnyé vált a szociológia teljes „elkötelezetlensége", ami viszont végső soron a *konformizmus* malmára hajtotta a vizet, mint ahogy a szavazastól való tartózkodás az erősebb fél pozícióját erősíti. Ugyanis az történt, hogy a szociológusok elfelejtettek, amit Max Weber még nagyon jól tudott — mondja Dahrendorf — csak a „szociálpolitikai" irányzattal való polémiáinak iránya miatt nem hangsúlyozott, hogy az ember nem csupán tudományosan megfigyelhető, determinált, empirikus jellegű lény, hanem ugyanakkor, intelligibilis jellegéből következően az *oksági folyamattól érintetlen* szabadságnak is birtokosa. Mint a tudomány tárgya: *homo sociologicus*, társadalmi szerepek halmaza. Mint a transzcendentális szemlélet tárgya: osztatlan, szabad egyén, morális egész, empirikus kutatásoknak nem hozzáférhető. Dahrendorf tisztában van azzal, hogy az empirikus determináltságnak és az intelligibilis szabadságnak ez a Tiszta Ész Kritikájából kölcsönzött szembeállítása Max Weberrel együtt veszélyesen közel viszi őt magát is a transzcendentális idealizmusnak a tapasztalati jelenségvilágot és a „megértésre" tartozó lényegvilágot szétszakító módszeréhez, amely végső soron agnoszticizmushoz vezet. De az ismeretelméletinél jobban foglalkoztatja a dolog praktikus oldala. A weberi álláspont említett hatásának vizsgálatából levonható tanulságok alapján kívánja korrigálni, finomítani a „Wertfreiheit" attitüdjét.

Mindenekelőtt rámutat arra, hogy milyen nagy jelentősége van a *gyakorlatban* a tudomány emberképének. Ez a rendkívüli jelentőség abból ered, hogy a modern társadalom a „józan ész" szerepét a tudományos elméletekre kezdi ráruházni. Ezért a szociológus nem elégedhet meg azzal, hogy a tudomány homo sociologusa és a szabad egyén a transzcendentális kritika számára össze-

[12] R. Dahrendorf, Sozialwissenschaft und Werturteil. Gesellschaft und Freiheit. id. kiad.

egyeztethető fogalmaknak bizonyulnak, minthogy csupán ugyanazon tárgynak különböző ismeretalapokból kapott megragadási módjai, hanem számot kell vetnie azzal is, hogy a homo sociologicus szemlélete meg az „egész ember" szemlélete egymás ellen küzd az ember *gyakorlati* megértéséért. Mindebből Dahrendorf azt a következtetést vonja le, hogy a szociológus a kutatási problémáit annak a jelentőségnek tudatában kell, hogy megválassza, amellyel kutatásai az egyén szabadságának a társadalmi determinációkkal való küzdelmében bírnak.

Dahrendorf tehát a tudomány „belső termeiből" Max Weberrel együtt kitessékeli az értékítéletet, ugyanakkor nem kergeti el egészen, hanem helyet mutat neki a tudomány „előszobájában". Más szóval a tudományos munka lényegénél, a hipotézis verifikálásánál ezentúl sem lehet helye ideológiai befolyásnak, de a témaválasztásnál és a később úgyis verifikálásra kerülő elméletalkotásnál vezethetik, sőt kell is, hogy vezessék értékszempontok a kutatót.[13]

Dahrendorf módszertani álláspontjának megítélésénél látnunk kell, hogy itt a mai polgári szociológia naív empirizmusa, semleges tudóskodása ellen fellépő attitüdről van szó, amely azonban tagadhatatlan jószándéka ellenére, filozófiai korlátai miatt, lényegében maga sem képes túlemelkedni az általa támadott nézetek horizontján. Dahrendorf módszertani többlete az értékítéletet teljesen elvető empirikus irányzattal szemben nem kielégítő. Ha ugyanis a szociológus a tudomány eszközeivel csak az empirikus jelenségvilágot éri el, az ember lényegi szféráját és a társadalmi valóság lényegi mozzanatait *mint tudós* nem képes felderíteni, hanem csak egy tudományon kívüli forrásból tud róluk valamit, akkor vajon milyen értékük lehet azoknak az útmutatásoknak, amelyeket a szisztematikusan dolgozó tudós kap az intuitív lényegismerettel rendelkező *magánembertől?* Pedig Dahrendorf „kitessékelt és az előszobáig visszahozott értékítélet" elgondolásának ez a pontos értelme: a tudomány változatlanul képtelen a társadalmi jelenségek *értelmének* megragadására, és ebből következőleg értékelésre és társadalomkritikára is. Sőt ha nem *érti* a társadalmi valóságot, önmagának sem képes programot jelölni. Viszont mindenáron el kell kerülni a tudomány csődjét jelentő perspektivátlan empirizmust, ezért hallgatni kell a kívülről, a magánember morális töprengéseiből, tudományosan nem ellenőrizhető intuitív felismeréseiből származó baráti jótanácsokra. Hogy ez a tudományos értékkel nem rendelkező értékítélet mint útmutató a kutatások számára és mint társadalomkritika milyen kevés és használhatatlan, erre vonatkozólag helyesen állapítja meg Fijalkovski, hogy eredménye elbizonytalanodás, orientáció nélküli beletörődés és közömbösség.[14] De ugyancsak ő fűzi hozzá, hogy a jelenségek értelmét tudományosan kereső dialektikus módszer nem fejleszthető ki a kanti hagyományok talaján, hanem Hegel és Marx megértését tételezi fel.

Dahrendorf tehát igen kevés világosságot hozott az empirizmus sötétjében tévelygő szociológusoknak. Vajon min bukott el igyekezete? A választ bölcseleti korlátainak szemügyre vételében kapjuk. A tudomány ugyanis a helyes ismeretelmélet szerint olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyeket Dahrendorf elvitat tőle. Nem igaz, hogy csak a jelenségvilágot ismeri meg, hanem behatol a dolgok lényegébe. Nem igaz, hogy csak részeket ismer, hanem szintézist is képes alkotni, ami az egységes egész ismeretét nyújtja. Nem igaz,

[13] Uo.
[14] J. Fijalkovski, im. 107. o.

hogy a társadalom megváltoztatására nem nyújt segítséget, hiszen éppen a társadalmi lényegek és objektív fejlődéstörvények tudományos megismerése teszi egyedül lehetővé, hogy az ember maga nyúljon bele sorsának irányításába. Más szóval a determináltság és szabadság kérdésében éppen nem úgy áll a helyzet, hogy a tudomány hatásköre a determinált jelenségek vizsgálatára szorítkozik, a szabadság pedig valami tudományon kívüli posztulátum, hanem az ember éppen a lényegmegragadó tudomány és a tudomány eredményeinek gyakorlati felhasználása révén jut el a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.

II. Egyén és társadalom viszonya Dahrendorf társadalombölcseletében és szociológiai elemzéseiben

Dahrendorf módszertani nézetei már utalnak a „kettős emberről" szóló koncepciójára, amelyben szembeállítja az egyénnel azonosnak vett lényegi, „egész" embert a társadalmi szerepek halmazából álló, önmagától elidegenedett homo sociologicussal. Nemcsak módszertani és elméleti fejtegetésein húzódik végig vörös fonálként ez a szembeállítás, hanem konkrét társadalmi és politikai elemzéseiben is érződik a hatása. Durkheimmel vallja, hogy a társadalom az egyén számára kényszerjellegű adottság, amely ha puszta létével nem is fenyegeti az egyén szabadságát, sőt némely tekintetben támaszt és kielégülést nyújt is az egyénnek, mégis csupán bizonyos kitüntetett esetekben igaz az, hogy a társadalmi szerepmeghatározottságok és az egyéni autonómia dialektikus komplexitásából a szabadság eredője születik meg.

Mint láttuk, a szociológus fő feladatának azt tartja Dahrendorf, hogy az egyén szabadságának a társadalom struktúrájától és jellegétől függő esélyeit kutassa fel és elemezze. A kérdést általános elvontságban és konkrét társadalmi és politikai formák vonatkozásában egyaránt elemzi. Elméletének előzményeként J. St. Mill gondolatára hivatkozik, aki észrevette, hogy az állampolgári és a társadalmi struktúrára vonatkozó pozitíven értékelhető egyenlőségen kívül létezik egy, a „társadalmi karakterre" vonatkozó egyenlőség is, amely nagyobb mértékben fenyegeti az egyének szabadságát, mint a politikai elnyomás sok formája.[15] Ehhez a nézethez való csatlakozása elárulja Dahrendorfról, hogy társadalmi eszménye nem a szervezett társadalom, ahol bizonyos „szociálkarakterológiai" egyenlőség az egyéni szabadság veszélyeztetője lehet, hanem a társadalmi pluralizmus és liberalizmus, amely az érdekek és elgondolások szabad játékát biztosítja. Ezt az eszményt legjobban az angolszász demokráciákban látja megvalósulni. Dahrendorfot azonban nem elsősorban a demokrácia mint politika forma érdekli, hanem ennek társadalmi előfeltételei. A politikai mentalítások és szisztémák ugyanis „nem hullanak az égből" — érvel Dahrendorf —, hanem mindig bizonyos pozíciókat elfoglaló csoportok, rétegek és osztályok érdekeinek felelnek meg, bizonyos intézményes struktúra szerezhet nekik érvényt, és a társadalom bizonyos megszilárdult jellemvonásai segítik elő vagy gátolják létrejöttüket. Milyen tehát az a társadalom, amely demokratikus pluralizmust, és milyen az, amely fasizmust termel ki magából? — veti fel központi kérdését Dahrendorf, amelyről megjegyzi, hogy nem érzi túlzásnak azt állítani, hogy az évtized minden fontos társadalmi s politikai kérdését magában foglalja.

[15] R. Dahrendorf, Reflektionen über Freiheit und Gleichheit. Gesellschaft und Freiheit, id. kiad. 404. o.

Mielőtt megnéznénk, hogyan alkalmazza ezt az elvet a két német állam jelenlegi társadalmi és politikai berendezésének elemzésére és a társadalmi struktúrából a fentjelzett módon eredeztethető német állameszme szerepének a német szociáldemokráciában és nemzeti szocializmusban végigkísért történetére, tekintsük végig és vessük mérlegre az idáig elmondottakat.

Az a körülmény, hogy a tudomány által társadalmi determinációkból megkonstruált ember, a homo sociologicus és a valóságos, élő, szabad egyén két egészen különböző, sőt egymással szembenálló lénynek bizonyul, arra enged következtetni, hogy Dahrendorf félreismerte az ember lényegét. A hitelesen tudományos fogalomnak ugyanis tükröznie kellene a valóságot, nem kerülhetne ilyen ellentmondásba vele. Dahrendorf tévedése abban áll, hogy elképzel egy minden társadalmi meghatározottságtól mentes, abszolút individualitású, korlátlan szabadságú egyént, aki a tudomány számára nem is hozzáférhető, csupán a transzcendentális szemlélet és a belső tapasztalás árulja el, hogy létezik. Mégis ez a különös lény birtokolja az ember egész lényegiségét. A társadalmiasulással kapott, a tudomány számára egyedül hozzáférhető meghatározottságok nem érintik az ember lényegi szféráját. Dahrendorf megjegyzi, hogy a társadalmi szerepek nélküli ember *a szociológia számára* nem létezik. Nem veszi észre, hogy ez a társadalmi szerepek nélküli ember, ez a „társadalmi tabula rasa"[16] — ahogy Tenbruck nevezi Dahrendorf abszolút individuumát — *egyáltalán* nem létezik és nem is létezhet, mivel ellentmondás a terminusokban. A szabadság és individualitás ugyanis, amelyet Dahrendorf abszolutizál, maga is társadalmi termék.

Dahrendorf úgy véli, hogy a homo sociologicus nem tud „szeretni, gyűlölni, nevetni, sírni". Közelebb áll az igazsághoz Tenbruck, amikor erre azt válaszolja Dahrendorfnak, hogy az igazi homo sociologicus, a tudomány által adekvát módon megragadható társadalmi szerepmeghatározottságok egésze igenis megadja, *hogyan* szeret, gyűlöl, nevet, sír az egyén, mert ezeket a ténykedéseit, sőt egész érzelemvilágát is átszövi a társadalom befolyása. Tenbruck itt a társadalmi determináltság külsődleges kényszerként való felfogásával a társadalommal való belső azonosulás tételét állítja szembe, amely szerint az egyén kialakulása egybeesik a társadalmi feltételek elsajátításának folyamatával, sőt a szocializáció folyamata bizonyos tekintetben meg is előzi az individuáció folyamatát. Viszont Tenbruck irányzatának (amely C. H. Cooley, G. H. Mead és a mai neo-freudista orientációjú szociológusok álláspontja, szemben Dahrendorf, D. H. Wrong hobbesi, orthodox-freudi orientációjú irányzatával) sincs egészen igaza, amikor a társadalom és egyén viszonyában csak a harmonikus illeszkedés lehetőségét és a belső motíváció erejét veszi észre és elfelejti az itt jelenlevő konfliktuslehetőséget. Dahrendorf ott téved, amikor ezt a konfliktust konkrét társadalmi rendszerektől elvonatkoztatva tételezi az emberben, holott ennek tartalma és jelentősége társadalomtipusonként változik, s az egyén sokoldalú kifejlődését biztosító kommunista társadalomban szükségképpen elveszti antagonisztikus jellegét. Dahrendorf tévedésének gyökerére azzal az ítélettel tapinthatunk rá, amelyet Marx mondott ki Feuerbachról: „nem látja . . . hogy az elvont egyén, melyet elemez, a valóságban egy meghatározott társadalmi formához tartozik"[17]. Az embert tehát nem lehet szétválasztani egy társadalom

[16] Fr. Tenbruck, i. m. 31. o.

[17] Karl Marx: Tézisek Feuerbachról. Karl Marx és Friedrich Engels művei, Bp. 1960. 3. köt, 9. o.

előtti, önmagában való, individuális lényegre, és a társadalmi szerepekben elidegenedett empirikus jelenségre. A társadalom az ember lényegének is meghatározója, sőt voltaképpeni létrehozója. „. . . az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége".[18]

Ha azonban Dahrendorf egyénelképzelése hamis, ebből következik, hogy társadalomkoncepciója is tökéletlen. Dahrendorf a társadalom kategóriáját, amely az egyénre rákényszeríti determinációit, ebben a vonatkozásban szerepek *halmazának* tekinti. Hangsúlyozza, hogy a társadalom fogalma nem takar egy egységes egészet (mint ezt talán még Durkheim is hitte), hanem az egymással legfeljebb igen laza kapcsolatban levő „vonatkozási csoportok" (reference groups) várakozásainak puszta összegét. Ezt azzal látja bizonyítottnak, hogy az így született szerepek egymással konfliktusba kerülhetnek. (Mintha az egységes egészben nem lehetnének belső ellentmondások!) Dahrendorf nem látja, hogy a társadalmi szerepek és általában az egyén társadalmi meghatározottságai egymással sokszorosan összefüggenek, egymással az ellentmondás és azonosság komplex vonatkozásaiban állnak. Nem látja továbbá, hogy e meghatározottságok nem egyenlő jelentőségűek, hanem relatív fontosságuk tekintetében bizonyos hierarchiát alkotnak, aminek következtében az ember társadalmi lényege strukturált egésszé válik. Az így megjelenő „társadalom" viszont nem a saját egyedi tagjain kívül eső idegen lény. Dahrendorf nem ismeri el a marxi totális ember koncepcióját, „az emberi társadalom vagy a társadalmi emberiség"[19] kategóriáját, amelyről Marx nyomatékosan állítja, hogy „az új materializmus álláspontja". Nyilvánvalóan a dialektikus látásmód hiány zik nála, amint ezt polgári bírálója, Fijalkovski is megjegyzi,[20] ezért állítja szembe (metafizikusan) az egyént és a társadalmat. Persze a kettő egységben való látásához, a társadalmi „adottság" objektivitása és az egyéni spontaneitás alkotó szubjektivitása azonosságának megértéséhez, a történelmi materializmus elmélete és praxisa kellene. Ahogyan Marx maga mondja: „A körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek vagy önmegváltoztatásnak egybeesését csak mint *forradalmi gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni."[21]

Ezek a megfontolások vetnek fényt Dahrendorf ismertetett „szociálkarakterológiai" gondolataira. Nincs mit csodálkoznunk azon, hogy mindenfajta társadalmi egyöntetűségben az egyéni szabadság veszélyeztetőjét gyanítja, hiszen nála az egyén lényegében „társadalmiatlan", nem pedig társadalmi termék, és soha nem is integrálódhat egy társadalmi cselekvésbe, ahol viszont a társadalomnak (a Durkheim-féle „társadalmi ténynek") termelője lehetne. Dahrendorf rokonszenve ezért irányul a minél kötetlenebb liberalizmus dezintegráltsága felé.

De nézzük meg, hogyan alkalmazza Dahrendorf ezt a liberális társadalom-eszményeihez igazodó elméletét a jelenkor és közelmúlt német társadalmának elemzésére.[22] A Német Demokratikus Köztársaság és Nyugat-Németország társadalma jellegének (a kelet- és a nyugatnémetek „szociálkarakterének")

[18] Uo.
[19] Uo. 10. o.
[20] J. Fijalkovski, i. m. 104. o.
[21] Marx, i. m. 8. o.
[22] R. Dahrendorf, Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland. — Der repräsentative Staat und seine Feinde. Gesellschaft und Freiheit, id. kiad.

egybevetésénél megállapítja, hogy míg az előbbi esetében olyan értékek uralkodnak az emberek felfogásában, mint a közjónak a magánérdek fölé való helyezése, az „egésznek" az egyedek lelkületében is hallható hangsúlyozása,[23] addig az utóbbiban megfigyelhető társadalmi magatartásnak „az egyéni sikerre való törekvés, szabadidőorientálódás, fogyasztói orientálódás, individualizmus, minden katonai fegyelem hangsúlyozott visszautasítása, ‚materializmus' a legszembetűnőbb vonásai". Semmi átfogó eszme, amely a társadalom egészét az egyén java elé állítaná.

Mint az eddigiekből kiolvasható, Dahrendorf ezekben a tulajdonságokban üdvözli a képviseleti demokráciának az egyének szociálkarakterében megragadható előfeltételeit, mivel az ilyen individualizmus és „materializmus" csak szabadságot biztosító intézmények között fejlődhet.[24] (Ezeknél az állításainál nem kerülheti el a figyelmünket az, hogy nemcsak liberális elvi álláspontját kell mérlegre tennünk, hanem az illusztrációként felhozott tulajdonságok esetében a ténykérdést is fel kell vetnünk.) Dahrendorf fenti gondolatmenete alkalmas arra, hogy elterelje a figyelmet a nyugatnémet társadalomban erősen érezhető fasizálódás folyamatáról. Igaz ugyan, hogy megjegyzi: az uralkodó párt újabban távolodni látszik a liberális eszmétől, és a konszerntörekvések erősen kezdik fenyegetni a német történelemben állítólag első ízben kibontakozott gazdasági liberalizmust, de a helyzet megmentésének esélyesét látja a Német Szociáldemokrata Pártban, amely szerinte — és itt nem jár messze a valóságtól — polgári liberális párttá kezd fejlődni.

Ami az NDK-t illeti, Dahrendorf a szokásos rágalmak hangoztatása mellett mint reálpolitikus elismeri, hogy itt egy új társadalmú, önállóan életképes államról van szó. Hogy rokonszenvét a szocialista társadalom egyáltalán nem nyeri el, ez polgári liberális szociológiájának ismeretében logikusnak tűnik. Hogy azonban a népi demokratikus társadalom integrációjában a nácizmus totalitarizmusának örökösét látja, ez már heves politikai elfogultság jele. (Tanulmányunkban nem tárgyaljuk a politikus Dahrendorf antikommunista állásfoglalásait, amelyek elméleti koncepciójától részben független forrásokból is fakadhatnak.) Mint általános elméleti előfeltevéseinek egy fontos alkalmazási területét vizsgáljuk meg a nemzeti szocializmus lényegéről és kialakulásának társadalmi meghatározóiról szóló elméletét.

Mivel Dahrendorf a nácizmusban, a legszélsőségesebb totalitárius politikai formában, a német társadalmi struktúra és karakter történelmi specifikumát látja, hasznosnak látszik ide vonatkozó elemzéseit párhuzamosan vizsgálni azokkal a tanulmányaival, amelyekben az „ellenkező pólus", az Amerikai Egyesült Államok szinte gáncstalannak tartott demokráciája társadalmi determinánsait boncolja.[25] Az amerikai társadalmat Riesman „Magános tömeg"

[23] „Feltűnő, hogy még menekültek is, akik a keleti zónából jöttek, gyakran bizonyos büszkeséggel beszélnek annak a társadalomnak vívmányairól, amelyet mint kibírhatatlant elhagytak. . . Az egyes egyén itt nagyobb összefüggésekben látja magát, a társadalom normái között előtérben állnak az egészért való működés és a közjónak való alávetettség értékei". (R. Dahrendorf, Wandlungen der deutschen Gesellschaft der Nachkriegszeit: Herausforderung und Antworten. Gesellschaft und Freiheit, 305. o.)

[24] „Akit egyéni sikerei, magasabb jövedelem, hosszabb utazás, drágább autó érdekel, annak olyan társadalmi és politikai struktúrák kellenek, amelyek teret biztosítanak számára. Ilyen értelemben megállapíthatjuk, hogy helytelenül bírálják a nyugatnémetek ‚materializmusát'." (Uo. 316. o.)

[25] Vö. Dahrendorf, Demokratie ohne Freiheit. Versuch über die Politik des aussengeleiteten Menschen. — Soziologie und industrielle Gesellschaft. Gesellschaft und Freiheit, id. kiad.

című könyvével polemizálva rajzolja meg. Riesmannal megegyezik abban, hogy az emberek társadalmi karaktere (pl. az, hogy a magánélet vagy a közélet van nagyobb becsben náluk, belső indításoktól vagy külső normáktól vezettetik-e magukat) és a társadalmi intézmények demokratikus vagy totalitárius volta korrelációban áll egymással. A fáziseltolódások lehetőségében is megegyeznek: liberális demokratikus intézményekben kitermelődhet olyan társadalmi karakterű ember, amely annyira nem igényli az egyéni különbségek lehetőségét, hogy nincs is többé szüksége az ezeket biztosító demokráciára. Azt a társadalmi formát, melyet ez az ember magának kialakít, nevezi Riesman a „kivülről irányított emberek társadalmá"-nak, Dahrendorf pedig „szabadság nélküli demokrácia"-nak, amely már hallgatólagos totalitarizmus, legjobb úton a nyílt totalitarizmusba torkollás felé.

E véleménykoordinálás után Dahrendorf élesen szembeszáll Riesmannal. Egyrészt kifogásolja, hogy Riesman nem alkalmaz „értékítéletet" (jelen esetben súlyos elítélést) ezen elidegenedett emberrel szemben, másrészt viszont tiltakozik az ellen, hogy az amerikai társadalomban az ilyen uniformizálódásra való törekvés volna az uralkodó tendencia. A döntő különbség a társadalmi egyformaságnak való szolgai alávetettség és az amerikaiak egyenlőségre való törekvése között Dahrendorf szerint abban áll, hogy ez utóbbiak valóban általános és egyöntetű törekvése a hatalomra és presztizsre irányul. A legfőbb mozgató változatlanul a protestáns etika szellemében gyökerező egyéni előbbrejutás liberális igénye. Ez a társadalmi karakter pedig nem fér meg a „szabadságnélküli demokrácia" társadalmi formájával. Ma éppúgy, mint egy évszázaddal ezelőtt — bizonygatja Dahrendorf — bizonyos letagadhatatlan ellenkező előjelű tendenciák ellenére az amerikai társadalom struktúrája és az amerikaiak társadalmi karaktere alapjában véve a liberális demokrácia politikai formáját követeli meg és juttatja érvényre. (Vö. a 40. jegyzettel.)

A német társadalmi valóságot elemző tanulmányaiban viszont fordítva veti fel a kérdést: milyen volt a németeknek az a társadalmi karaktere és a német társadalomnak az a struktúrája, amely a nemzeti szocializmus totalitárius politikai formáját juttatta érvényre? — Itt is egy évszázadra megy vissza a válaszért.

Ami a társadalmi struktúrát illeti, kiindulópontul azt a tényt választja, hogy szemben az angolszász államokkal, ahol az iparosodást az a polgári réteg vitte győzelemre az iparosodás előtti feudális vezető réteg érdekei ellenében, amely ezzel a győzelmével önálló uralkodó osztállyá vált, Németországban az iparosodás magának a feudális elitnek és a porosz junkerállamnak a műve volt. A polgárság sikeresebb rétege ebbe a csoportba beolvadva elvesztette önállóságát, és nem az arisztokratákkal szemben, hanem ezek érdekkörébe zárva erősödött. Átvette tőlük az iparosodás előtti tekintélyuralmi eszméket, amelyek foglalata a hegeli állameszme, s ezáltal lemondott arról a liberális beállítottságról, amely az angolszász burzsoázia vezéreszméje és harci jelszava volt. S amíg Angliában a középrétegből vezető osztállyá vált burzsoázia elérte célkitűzéseit, addig a német középréteg zöme középréteg maradt, telve ressentiment-nal és romantikus uralmi vággyal. De nemcsak a nagyburzsoázia volt antiliberális és a kispolgári rétegek reakciósak, hanem a klasszikus értelemben vett proletáriátus is hiányzott Németországban. A német munkásmozgalomnak nem az állam megszüntetéséről szóló marxi követelés, hanem Lassalle „Munkaprogram"-ja szabott irányt. Lassalle pedig hegeliánusabb volt, mint maga Bismarck. Szerinte „az állam az egyéneknek erkölcsi egészbe foglaló egysége", s mint ilyen

a társadalom és az osztályok felett áll. (Teljes egészében az iparosodás előtti elit tekintélyuralmi eszméinek szellemében.) Így a német munkásmozgalom kezdettől fogva abban látta feladatát, hogy a porosz uralkodó arisztokrácia értékeit egyszer végre ennek ellenében megvalósítsa. A német szociáldemokrácia a porosz feudális állam protestantizmusa volt, amely belül maradt ennek az államnak a világán.

A német társadalom *struktúrája* tehát azért nem volt képes a gazdasági krízis után egy jól funkcionáló demokráciát kitermelni, mivel középrétege egy karizmatikus vezér totalitárius uralmát áhította, felső rétege nem rendelkezett liberális tradicióval, proletariátusának látókörét pedig lezárta az „erkölcsi idea megvalósulása"-ként értelmezett állameszme.

Ami pedig a kor német emberének *társadalmi karakterét* illeti, Dahrendorf ezt is szöges ellentétbe állítja az amerikai szociálkarakterrel. Míg ez utóbbit a társadalom felé való fordulásnak és a „társadalmi erények"nek az uralma jellemzi, addig az előbbinél a „priváterények" és bizonyos befeléfordulás állt az értékskála élén. Az ezeket az értékeket kialakító uralkodó intézmények pedig az Egyesült Államokban az iskola, internátus, kollégium, Németországban viszont a család.

A társadalmi struktúra és a szociálkarakter vizsgálata egyaránt azt a tanulságot adja, hogy a nácizmus kialakulásánál a lényegi „döntő mozzanat a liberális polgárság hiánya",[26] a németek „illiberalizmusa" volt, amely mögött mint legáltalánosabb, végső magyarázatot a német kapitalizmus akadályozott fejlődését látja meg.

III. Az egyén-társadalom viszony dahrendorfi koncepciójának bírálata

Dahrendorf szociológiai elmélete egyik lényeges része konkrét társadalomtörténeti és politikai alkalmazását megismerve, elemzésre készen áll előttünk „általános szociológiája" ezen részének konkrét társadalmi és politikai tartalma.

Minthogy az elemzésbe bevont történelmi elemeket és társadalmi tényeket eleve úgy válogatta össze, hogy elméleti koncepciójába beleilleszkedjenek, ezért ajánlatos ennek a beállításokat háttérből igazgató elméletnek — a dahrendorfi szabadság-koncepciónak és „szociálkarakter"-koncepciónak — a kritikájával kezdeni, minek következtében a ténykérdések egy része elveszti jelentőségét, s csak a másik része szorul történelmi vizsgálatra. Dahrendorf hamis konklúziónak alapja a szabadság problematikájának individualista megközelítése. Ennek az individualista szabadság-elképzelésnek helytelenségére mutat rá Marx és Engels a Német ideológiában. „Ha azonban Sancho egyszer a ‚szabaddá levést' úgy venné . . . hogy a valóságos béklyóktól is szabaddá akarna lenni, akkor ez a felszabadulás megint másoknagy tömegével közös változást előfeltételez és egy megváltozott világállapotot idéz elő, amely számára ismét másokkal közös. Eszerint a felszabadulás után mindenesetre ‚megmarad' az ‚Én'-je, de egy egészen megváltozott Én-ként, *amelynek másokkal közösen egy megváltozott világhelyzete van, amely éppen a maga és a maguk szabadságának másokkal közös előfeltétele . . .*"[27] A szabadság kategóriája ugyanis — az egyéni

[26] Vö. 22. sz. jegyzet, 293. o.
[27] Marx-Engels, Német ideológia. I. m. 3. köt. 429. o. (Kiemelés tőlem. V. K.)

szabadságé is — tudományosan csak a termelőerők és termelési viszonyok vonatkozási rendszerében értelmezhető. Az embernek mint termelőerőnek fejlődése nem hagyható számításon kívül az ember egész személyisége fejlődésének elemzésénél. Az az egyéni szabadság, amelyet Dahrendorf a társadalommal szembeállítva védelmez, mint mondottuk, maga is történelmi termék, és nem választható el a termelőerők objektív fejlődésében meghatározott társadalmi szabadságtól. Ahogy Marx és Engels kimutatta a Német Ideológiában, „az emberek mindig annyira szabadították fel magukat, amennyire ezt . . . a létező termelőerők nekik előírták és megengedték. Ámde valamennyi eddigi felszabadításnak korlátozott termelőerők szolgáltak alapul, amelyeknek az egész társadalom számára elégtelen termelése csak akkor tett lehetővé fejlődést, ha egyesek mások rovására elégítették ki szükségleteiket... Ily módon a társadalom eddig mindig egy ellentét keretében fejlődött, amely az ókoriaknál szabadok és rabszolgák, a középkorban nemesség és jobbágyok, az újabb korban a burzsoázia és proletariátus ellentéte".[28] Az emberi szabadság lényege ezek után nyilvánvalóan a kizsákmányolástól való mentesség, amely a társadalom fejlődésének objektive meghatározott fokán valósulhat meg. Dahrendorf a szabadság kérdésének a termelőerők és termelési viszonyok fejlődése összefüggéséből való kiragadásával követi el azt az alapvető hibát, melynek első számú következménye, hogy bennragad a polgári liberalizmus perspektivájában.

A liberalizmusnak és a hozzá kapcsolódó polgári demokráciának ugyan ebben az összefüggésben megvolt a maga történelmi jelentősége, de a társadalom további fejlődésében, nevezetesen a proletariátusnak a történelemben való fellépésekor ez a jelentőség elhalványult, sőt hamarosan ellenkező előjelet kapott. A liberalizmus szűk perspektívája elleni harc kezdettől fogva központi helyet foglalt el a marxista szabadságelmélet kifejtésében. Lenin „a marxista elmélet leglényegesebb alkotórészének" nevezi azt az igazságot, hogy „a burzsoá demokrácia, amely nagy történelmi haladás volt a középkorhoz képest, mindig megmarad — és a kapitalizmus alatt nem is lehet ez másként — szűknek, megnyírbáltnak, hamisnak, képmutatónak; paradicsom marad a gazdagok, csapda és csalás a kizsákmányoltak, a szegények számára . . . Mert nemcsak az ókori és feudális, hanem a modern képviseleti állam is eszköz arra, hogy a tőke a bérmunkát kizsákmányolja".[29]

Dahrendorf tévedését úgy is értelmezhetjük, mint a formalizmusnak a tartalmi szemlélettel szembeni előnybe helyezését. Dahrendorf ugyanis a liberalizmus sokrétűségre való lehetőségének formai mozzanatát mint a szabadság lényegét állítja szembe a társadalmi egyöntetűség formájával. Nem veszi észre, hogy a döntő kérdés itt az, hogy milyen célok érdekében szerveződött egyöntetűvé a társadalom. Nem vesz tudomást arról, hogy ennek az egységnek celja a szabadság objektív akadályainak hatékony felszámolása, a kizsákmányolás rendszerének megdöntése, az ember lényegi felszabadítása. Ahogyan Marx mondja: „A kommunista társadalom keretében — az egyetlenben, ahol az egyének eredeti és szabad fejlődése nem frázis — ennek feltétele éppen az egyének összefüggése, olyan összefüggés, amely részben a gazdasági előfeltételekben áll, részben a mindenki szabad fejlődéséből eredő szükségképpeni szolidaritásban, és végül az egyéneknek a meglevő termelőerők bázisán kifejlett egyetemes

[28] Uo. o. 425—426. o.
[29] Lenin: Vál. Műv. 2. köt. 429. o.

tevékenységi módjában".[30] Dahrendorf belátja, hogy adott társadalomban a szabadság problémája összefüggésben van az illető társadalom struktúrájával, ámde ahelyett, hogy az illető gazdasági-társadalmi alakulat osztálytartalmát és a termelési viszonyok alkotta lényegét kutatná, mint ami választ ad a szabadságnak a kérdéses társadalomban való alapvető esélyeire, megelégszik az olyan külső megnyilvánulási formák vizsgálatával, mint az egyöntetűség vagy a sokrétűség.

Érdekes, hogy Dahrendorf maga is kivételt tesz egyszer az egyöntetűségnek a szabadság veszélyeztetésével való általános azonosíthatósága alól, amikor kiemeli, hogy az amerikaiak egyöntetű törekvése nem csorbítja szabadságukat, mivel ez „hatalomra és presztizsre irányul". Csakhogy rossz irányban teszi a kivételt, mert ezek a tulajdonságok — függetlenül attól, hogy társadalmi méretekben formailag egyöntetűek vagy különbözőek és sokrétűek-e — nem irányulnak a kizsákmányolás szisztémája ellen, ezért semmi közük sincs sem a társadalmi, sem az egyéni szabadság lényegéhez.

Másik általános észrevételünk Dahrendorf kedvenc elemzési egységét, a „társadalmi karakter" kategóriáját érinti. A kérdés nem ismeretlen a marxista szociológia számára. A marxista szociológia „az emberek mindennapi létfeltételeinek közvetlen hatására ösztönösen kialakult társadalmi érzelmek, hangulatok, élmények, szokások, gondolatok, illúziók stb. összességében"[31] a legtágabb értelemben vett társadalmi tudat egyik különös és döntő fontosságú formáját vizsgálja. Az a idézett tétel, amelyben Riesman és Dahrendorf véleménye megegyezik, hogy ti. az emberek társadalmi karaktere és a társadalmi és politikai intézmények korrelációban állnak egymással, de fáziseltolódások is lehetnek — a marxista társadalomtudomány egyik legfontosabb aktuális kutatási területére irányít bennünket. A kapitalizmusból a szocializmusba és kommunizmusba való átmenet időszakában ugyanis fáziseltolódás következik be az említett „szociálkarakterológiai" elemek mint társadalmi tudat és a társadalmi lét fejlődési fokozatai között. A konkrét marxista szociológiai kutatás — mint ezt Frank Rupprecht ezzel a tárggyal foglalkozó tanulmányában megjegyzi[32] — meglehetősen hiányzik a társadalmi szokás vizsgálata terén, de a marxista klasszikusoknak, különösképpen Leninnek igen sok utalása szolgálhat támpontul a helyes elmélet kidolgozásához.

Ami mármost a kategóriának dahrendorfi alkalmazását illeti, ugyanazt a hibát fedezhetjük fel itt is, amelyet a társadalmi struktúra formalista használatánál. A kialakult társadalmi szokások ugyanis az emberi, társadalmi magatartás *formái*, amelyeknek különböző, sőt ellentétes *tartalmuk* lehet.[33] Dahrendorf ebben az esetben is elsőbbséget, sőt önálló életet ad a formáknak, amikor arról beszél, hogy liberális társadalomban kifejlődhet egy olyan kívülről irányított embertípus, amely már nem igényli és ezért lassan el is veszti a szabadságot. Egy szóval sem említi ugyanis, hogy ez az eltömegesedés a társadalomban valami tartalmi mozzanatnak, a monopóliumok uralomra kerülésének a követ-

[30] Marx-Engels, Német ideológia. I.m. 434. o. Vö. még Käte Heidenreich, Die marxistisch-leninistische Theorie von den Klassen und vom Klassenkampf im Zerrspiegel des Revisionisten Dahrendorf. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1960. 11—12. sz., 1375. o.

[31] A Marxista filozófia alapjai. Kossuth, 1959. 669. o.

[32] Fr. Rupprecht, Die soziale Gewöhnung und das Verhältnis von Gewohnheit, Spontaneität und Bewusstheit. DZfPh, 1960. 8. sz., 954. o.

[33] Fr. Rupprecht, i.m. 955. o.

kezménye, hanem inkább azzal a meglepő magyarázattal áll elő, hogy „ha a kívülről irányított ember ma sok országban képes szabadságnélküli demokráciáját kiépíteni, akkor ez a többi között az értékítélettől tartózkodó társadalomtudomány eredménye . . . A kívülről irányított ember a megvalósult társadalomtudomány . . . A szociológiai elméletben az emberi individuum elméleti halált halt, a kívülről irányított karakterben ez az elméleti halál hiposztazálódik, és gyakorlati halállá változik."[34]

Ha nem is bolygatjuk ennek a tételnek azt a különös vonatkozását, amely a polgári szociológiai irányzatok módszertanai közötti különbségnek ilyen meghatározó erőt tulajdonít az emberek társadalmi jellegének alakulására, akkor is fennmarad az az állítás, hogy a társadalmi karakter — amely társadalmi tudati jelenség — bizonyos öntörvényű fejlődéssel bír. Tagadhatatlan, hogy Dahrendorf a társadalmi karakter alakításában objektív intézményesült tényezőknek (iskola, család), sőt a társadalmi struktúrának szerepét is elismeri, ami összefügg felfogása neomarxista átszíneződésével, de a hangsúlyt mindenképpen elvéti akkor, amikor ezt a szociálkaraktert a formálisan értelmezett társadalmi struktúrával együtt a társadalmi és politikai intézmények szociális előfeltételeként emlegeti. Általában Dahrendorfról is elmondható, amit Rupprecht állapít meg a kérdéssel kapcsolatban a polgári szociológia egészére: főhibája az, hogy nem vizsgálja adekvát módon a termelési viszonyoknak, az osztályviszonyoknak és osztályideológiáknak a szokásokra gyakorolt meghatározó hatását.

A Német Demokratikus Köztársaság társadalmi életformája és a nyugatnémet életstílus dahrendorfi összehasonlításának és értékelésének hibái az elmondottakból közvetlenül nyilvánvalókká válnak. Az pedig, hogy Dahrendorf a fasizmus fő determinánsát a német nagyburzsoázia antiliberális hagyományaiban véli felfedezni, segítségül híva a kispolgárság ressentiment-járól szóló elméletet és túlhangsúlyozva a munkásságnak a szociáldemokrácia lassallei hagyományai okozta paralizáltságát, újból csak arra mutat, hogy Dahrendorf külső formális tényezőknek tulajdonítja azt a döntő jelentőséget, amelyet lényegi mozzanatoktól elvitat. Feltehetjük ugyanis a kérdést, hogy ha a német nagytőkés burzsoázia liberálisabb hagyományokkal rendelkezett volna az egész kapitalista rendszert megrázkódtató gazdasági krízis idején, válogatott volna-e az eszközökben, amikor a forradalmi dagály áttöréssel fenyegetett? A tőkés kizsákmányoló rend megmentésére felvonult nácizmus örökösét a Német Demokratikus Köztársaság tervgazdálkodásában és szocialista öntudatra nevelő kulturális szisztémájában keresni a nyugat-német millitarizmus teljes kibontakozásának korában, még a tudományos tisztesség feltételezése esetén is csak a társadalmi tartalmakról teljesen megfeledkező felszínes formalizmusnak lehet tartani.

IV. Dahrendorf konfliktuselmélete

Dahrendorf szociológiai rendszeréről alkotott képünk azonban még mindig nem teljes. Meg kell ismerkednünk másik vezérgondolatával, a „társadalom — szabadság" szembeállításban megjelölhető ismertetett koncepciójával szervesen összefüggő „*konfliktuselméletével*" is. Említettük, hogy Dahrendorf a

[34] Vö. 25. sz. jegyzet. 356. o.

szociológiai elemzésében a mai strukturális-funkcionális iskola egyensúlymodelljének és a marxi hagyományokon alapuló konfliktusmodellnek a társadalmi jelenségek két nagy csoportjára (statikus-dinamikus) való párhuzamos alkalmazásával próbálkozik. Az eddigiekben ismertetett koncepciója az amerikai strukturális-funkcionális szociológiai elmélet sajátos német recepciójának fogható fel.[35] A „neomarxizmus" kétes tartalmú és értékű jelzőjét viszont az osztálykonfliktusokra vonatkozó, most ismertetendő nézetei miatt kapta. Dahrendorfnak tehát ez volna a „marxista" oldala. Ha azonban jobban szemügyre vesszük ezt az oldalt, meglehetősen kevés marxizmust találunk benne, és könnyen felismerhetjük itt is a dahrendorfi liberális szociológia vonásait.

Elméletének ezt a részét is az empirikus kutatásokhoz kapcsolódó konkrét elemzésektől a bölcseleti kérdésfeltevésekig terjedő szélességben dolgozza ki. A szociológia történetében két alapproblémát különböztet meg: „Mi tartja össze a társadalmat?" és „Mi hajtja előre?". Kimutatja, hogy a polgári szociológia fő árama vajmi kevéssé érintette az utóbbi kérdést, amely pedig a társadalmi konfliktusok problémája. Konfliktuson Dahrendorf két — és mindig csak kettő — valamiféle társadalmi egységnek a társadalmi struktúrából levezethető azon viszonyát érti, amelyet objektív (latens) vagy már szubjektív (manifesztált) ellentét jellemez. A konfliktusok társadalmi alapját nem a tulajdonviszonyokban, hanem a hatalmi viszonyokban látja. Max Weberrel egyetértésben a munka és tőke, proletariátus és burzsoázia közötti harcot *legformálisabb* aspektusában mint a saját sors meghatározása lehetőségéért, más szóval: a hatalomért való harcot fogja fel. Ebben az általánosításban a konfliktuselméletet minden ismert társadalomra alkalmazhatónak tartja.

A konfliktusban nem lát társadalmi betegséget, sőt a konfliktusok szerinte fontos funkciók hordozói. A társadalom teremtő erejét képviselik, a társadalmi változás előidézői, a haladás rugói.

Ha a társadalmi konfliktusok örök strukturális alapja a társadalomból soha ki nem küszöbölhető „vezetők-vezetettek kapcsolatá"-ban jelölhető meg, ennél is mélyebb „antropológiai" alapjuk — Dahrendorf szerint — az emberi exisztencia történelmiségében rejlik. Ebben a „történelmiségben" azt domborítja ki, hogy ez a minddig csak korlátozott érvényű megoldásokra képesítő és ezért mindig új utak keresésére ösztönző gyarló emberi megismerés folyománya. „A történelmi társadalomban, ami ma helyes, holnap hamis lehet, sőt talán kell is, hogy az legyen" írja. Konfliktus és változás, sokrétűség és történelem az emberi megismerés konstitucionális bizonytalanságán nyugszik.[36]

Az osztálykonfliktusok tehát funkciójuknak megfelelően a társadalmi struktúrában változást idéznek elő. Éspedig egyrészről a hatalmi pozíciókat betöltő személyek teljes és gyors leváltásával, ami a forradalom esete, azaz a struktúraváltozás határesete — amely Dahrendorf szerint akkor következik be, ha előzőleg nem került sor az ellentétek szabályozására. Másrészről az osztálykonfliktusok struktúraváltozáshoz vezethetnek a hatalmi pozícióban levők részleges és lassú kicserélésével is, ami viszont az úgynevezett „demokratikus folyamat" esete. A társadalmi struktúraváltozás mindkét formája, a „forradalmi átalakulás" és a „demokratikus folyamat" egyaránt az osztálykonfliktus hatására megy

[35] Vö. Fijalkovski, i. m.

[36] R. Dahrendorf, Die Funktionen sozialer Konflikte. Gesellschaft und Freiheit, id. kiad. 128. o.

végbe. A hatalmi pozíciókban történő személyi változások nem tartalma, csak szükséges feltétele a struktúraváltozásnak, amely „új csoportok érdekeinek értékekké, illetve valósággá válásában áll".

A társadalmi konfliktusokkal szembeni állásfoglalásokat Dahrendorf ezek után három csoportba sorolja, és ezzel az osztályozással viszi át elméletét a konkrét társadalmi és politikai formák elemzésére. Az első módozatot a „konfliktusok elnyomásának" nevezi, a másodikat a „konfliktusok megoldásának". Mindkettőt helytelennek tartja, és az utóbbit a marxista osztálynélküli társadalom példáján elemzi és bírálja. A helyes álláspont szerinte a „konfliktusok szabályozása", amely elismeri értelmüket, sőt teremtő erejüket, s az ellentéteket közösen elfogadott játékszabályok szerint kívánja rendezni. Dahrendorf a konfliktusok ezen kezelési módjában jelöli meg a képviseleti demokrácia lényegét. S ehhez a megállapításához csatlakozik figyelemreméltó tétele, amely sokat elárul a szerző hátsó gondolataiból: a szabályozott konfliktus változatlanul fennáll és habár veszít élességéből, a társadalmi struktúra megváltoztatására irányuló jótékony hatását továbbra is változatlan erővel fejti ki.

Az osztálykonfliktusról szóló könyvében Marx osztályelméletét úgy kezeli, mint saját általános konfliktuselméletének egy bölcseleti előítéletekkel eltorzított, egyébként is korlátozott érvényű és a mai társadalom megváltozott jelenségeire inadekvát különös esetét. Saját általános (és már operacionalisztikus szimbólumokkal formalizált) elméletéből „letekintve" magyarázza meg, hogy Marx korában miért volt szükségképpen olyan éles és pusztító a bérmunka és a tőke közötti konfliktus (ti. az úgynevezett „demokratikus folyamat" nem kielégítő mértéke miatt). Ugyancsak általános elméletéből kifolyólag tartja szükségszerűnek, hogy az osztálykonfliktus bizonyos struktúraváltozást *így is* előidézett, aminek következtében az osztályfrontok mégiscsak fellazultak, elvén a valószínűségét a forradalmi struktúraváltozásnak. Hogyan történt mindez? — Dahrendorf szerint az a konfliktus, amelyről Marx beszél, lényegében csupán az ipari üzem belső konfliktusa, bizonyos kihatásokkal az egész társadalom életére. Mármost ez az „ipari konfliktus" egyrészt maga is enyhült az üzemi *osztályellentétek intézményesülésével*. Ez azt jelenti, hogy a tőke és munka közötti feszültségi viszonyt a munkapiac strukturális elemének ismerték el és jogi intézmény rangjára emelték, minek következtében vállalkozó és munkás „partnerként" került szembe egymással. Ámde az úgynevezett „ipari demokrácia" a dolog természetéből kifolyólag nem lehet olyan messzemenő, mint pl. a politikában érvényre jutó képviseleti demokrácia, hiszen ez az üzem effektivitását veszélyeztetné. Ezért az iparban szükségképpen megmarad az alapvető érdekkettősség és osztálykonfliktus.

Másrészről azonban időközben végbement az ipari osztálykonfliktusnak a társadalom egészétől való intézményes elszigetelődése. Különösen fontos ez az olyan egyéb döntő jelentőségű intézmények vonatkozásában, mint a politika, melynek vezetői és elnyomottai „elvileg" nem azonosak többé a gazdasági élet felső, illetve alsó rétegével.

V. Dahrendorf konfliktuselméletének bírálata

Dahrendorf a polgári kritika neheztelését vonta magára azért a vállalkozásáért, hogy az osztálykonfliktus problémájának tanulmányozását bizonyos mértékig „a marxi kérdésfeltevéshez ragaszkodva, Marx kérdésmodelljé-

ből kiindúlva"[37] végezte. Hogy a marxi osztályelméletnek mit köszönhet a mai szociológia, abból Dahrendorf nem csinál titkot, megállapítva, hogy enélkül „társadalomképünk az amerikai szociológusoknak az a mozdulatlan funkciórendszere maradt volna, amely bármilyen impozáns is, messze esik a mindig problematikus valóságtól, másszóval utópia".[38]

Dahrendorf osztálykonfliktuselméletében azonban, mint említettük, a marxi impulzusok irányvonalait idegen erőterek a felismerhetetlenségig elcsavarják. Ezért első kérdésünknek arra kell irányulnia, hogy ebből az elméletből mi is a tulajdonképpeni marxista és mi a dahrendorfi, apologetikus elem. Dahrendorf legjelentősebb többlete az egyéb marxizáló osztályelméletekkel, például a Gurvitchével szemben, hogy nemcsak azt nem vitatja, hogy Marx hiteles koncepciójában analitikusan mindig csak két osztály áll szemben egymással (arról a pluralista osztályfelfogásról, amelyet Gurvitch felfedezni vél Marxnál, Dahrendorf kimutatja, hogy mindig csak leíró és sohasem elemző szövegeknél fordul elő), hanem meggyőzően kimutatja azt is, hogy a konfliktus végső soron nem is lehet kettőnél több elem között.

Dahrendorf vitathatatlan érdeme, hogy az osztályokat a polgári hierarchisztikus szemlélettel szemben — amely az osztályok közötti érdekközösséget hangsúlyozza és a strukturális-funkcionális egyensúlymodell osztályelméleti megfelelőjének tekinthető — kifejezésre juttatja, ha eltorzítva is, azt a marxi igazságot, hogy az osztályok „konfliktuscsoportok", azaz viszonyuk fő jellemzője az érdekellentét.

Másik pozitivuma Dahrendorf felfogásának az, hogy az osztálykonfliktusoknak a történelem előbbrevitelében játszott döntő szerepére irányítja a figyelmet, ami szintén jelentős tudományos többlete a széltében-hosszában elterjedt statikus „sztratifikációs elméletekkel" szemben.

Dahrendorf osztályelmélete e pozitivnak nevezhető vonásai azonban nem akadályozhatják meg, hogy elméletének egésze és politikai mondanivalója alapvetően antimarxista legyen. Marx szerint ugyanis az osztályharc funkciója az, hogy „szükségszerűen a proletariátus diktatúrájához vezet,"[39] míg Dahrendorfnál ez a forradalmi átalakulással járó radikális struktúraváltozás csak határeset, a normális út az úgynevezett „demokratikus folyamat", amely marxista értelemben semmi esetre sem idéz elő struktúraváltozást, csak ugyanazon struktúrának járulékos, formai változását. Marx az előbbi idézettel egyoldalon említi meg a saját osztályelméletének a polgári történészekkel és közgazdászokkal szembeni másik két többletét, amelyek mindegyike élesen szembenáll Dahrendorf felfogásával is. Amíg ugyanis egyrészről Dahrendorf arról beszél, hogy az osztályok a társadalomban szükségszerű és ezért fejlődésének minden fokán jelenlevő hatalmi struktúra következményei, addig Marx az elmélete első nóvumának éppen azt tartotta, hogy „az osztályok léte a termelés történelmileg meghatározott fejlődési fázisához van kötve". Dahrendorf elméletének azon pontja, amely szerint a hatalmi, illetve vezetési, tehát egy minden társadalomban funkcionálisan értelmezhető viszony a konfliktus alapja, arra utal, hogy ez az osztályelmélet, bármennyire a strukturális-funkcionális iskola kritikájaként látott is napvilágot, lényegi elemeket tartalmaz annak osztálykoncep-

[37] Vö. 11. sz. jegyzet.

[38] R. Dahrendorf, Bürger und Proletarier: Die Klassen und ihr Schicksal. Felolvasás az észak-német rádióban 1958. május 6-án. Megjelent: R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit. id. kiad.

[39] Karl Marx—Friedrich Engels, Ausgewählte Briefe. Berlin, 1953. 86. o.

ciójából. Dahrendorf osztályelmélete továbbá hasonlít a revízionista Bogdanov-féle „organizációs" osztályelmélethez, amely szerint a termelés mint szerves egész megköveteli, hogy az egymást kiegészítő funkciókat betöltő csoportok — osztályok — együttesen létezzenek. Még a „szervezők" és „végrehajtók" terminológiáját is használja. Ezek a bogdanovi elemek teszik lehetővé Dahrendorfnak, hogy egyaránt higgyen az osztályok örökkévalóságában és egymás közötti viszonyuk „ésszerű" szabályozásában.

Másrészről Marx elméletének „újdonsága", ahogy maga mondja, az osztályharc végeredményének tisztázásában jelentkezik, és ennyiben Dahrendorf jövőre vonatkozó bogdanovi tévedésével szemben is a tudományos többletet adja. Az osztálykonfliktusok ugyanis szükségképpen forradalmi átalakulást érlelnek, amelynek forradalmi lényegét, a tőkés osztálynak a hatalma és léte alapjától, a termelőeszközök tulajdonától való megfosztását nem lehet elsikkasztani.

Dahrendorfot „neomarxizmusa" nem gátolja abban, hogy a főbb apologetikus közgazdasági és szociológiai elméleteket megszorítás nélkül átvegye. A XIX. század társadalma antagonisztikus élességű osztálystruktúrájának fellazulását például részben a mai apologetikának a „managerek forradalmáról" szóló központi tételéből vezeti le, amely állítólag megbontotta a gazdasági elit egységét, másrészt pedig a „nagyfokú vertikális mobilitásnak" a mai szociológiában szintén központi helyet foglaló, sokat emlegetett állítólagos „tényéből". Ennyiben jelentősen különbözik az említett C. W. Millstől, akinek mindkét fogalommal szemben súlyos kétségei vannak, és aki konkrét adatok tükrében mutatja ki, hogy a tőkés és vállalkozói osztály a legfelsőbb szinten egy és ugyanazon csoport, a felfelé való jutás lehetősége pedig az amerikai társadalomban korlátozottabb, mint valaha. Szintén Mills áll közelebb a marxista tudomány álláspontjához az „ipari konfliktus" társadalmi horderejének kérdésében is. Dahrendorf szerint a gazdasági elit nem azonos többé a politikai vezető réteggel. Mills itt is a számokat beszélteti, amelyek elárulják a három hatalmi intézmény, a gazdasági, a politikai és a katonai teljes összeforrottságát, ami viszont egyértelmű azzal, hogy a gazdasági életet két ellentétes érdekű táborra, hatalomban részesülőkre és ebből kizártakra osztó szakadék az egész társadalmon, annak egyéb fontos intézményein is egyértelműen vonul keresztül.[40] Távolról sem állítjuk azt, hogy Mills osztályelképzelése marxista, csupán annyit emelünk ki, hogy azok a tényfelsorolások és -csoportosítások, amelyeket Millsnél találunk, nem állítják be olyan apologetikus elkendőzéssel a valóságot, mint ez Dahrendorf társadalomábrázolásának esete.

Ha ezek után végezetül Dahrendorf társadalmi hovatartozásának kérdését próbáljuk felvetni, s szociológiájának osztálytartalmával kívánunk tisztába jönni, akkor egyrészt arra kell adalékokat gyűjtenünk, hogy milyen jelentősebb társadalmi és ideológiai hatások alakították Dahrendorfot és az attitüdjében

[40] Dahrendorfnak Mills-szel való összehasonlítása érdekes egyezéseket és jelentős különbségeket mutathatna fel. Itt csak utalunk arra az egyezésre, hogy mindkettő társadalmi eszménye a klasszikus polgári liberalizmus. De míg Dahrendorf abban a hiedelemben él, hogy ez ma is tovább virágzik az angolszász társadalmakban, elsősorban az USA-ban, addig Mills ennek már csak eltűnt nyomán kesereg. Anélkül, hogy az elméleteik összefüggéseit és szembeállíthatóságát kutatnók, csupán emlékeztetünk arra, hogy Dahrendorf a legragyogóbb karrierű polgári szociológusok egyike, tudományos és társadalmi presztizs élvezője, aki talán már csak ezért is a fennálló társadalmi rendben keresi eszményeit. Millsről ellenben amerikai bírálói (S. M. Lipset, D. Bell) kiemelik, hogy kívüláll a társadalmon, sőt az utóbbi egyenesen Balzac Vautrinjéhez hasonlítja.

osztozó német értelmiséget, másrészt azt kell megtudnunk, kikhez szól, milyen társadalmi rétegekre és csoportokra akar ő maga hatást gyakorolni.

Az első kérdésre valószínűnek tűnik Günter Heyden válasza,[41] aki a náci összeomlás történelmi-társadalmi élményéből próbálja magyarázni azt az eszmei integrációtól irtózó, az egységes világnézet fogalmát visszautasító álláspontot, amelyben könnyű ráismerni Dahrendorfnak az elvont szociológiai elmélet szférájától a konkrét politikai állásfoglalásokig egész művén átvonuló dezintegrációs, pluralista nézeteire. A nácik lejáratták az egység gondolatát, a fasiszta *társadalom* totalizációja megölte az *egyén szabadságát*, ezért az új egység perspektívája elől elzárkózó, a szocializmus távlatáig el nem jutó német értelmiség nem talált egységesítő eszményeket s egyéni szabadságát gyanakodva óvja minden integrációtól. Ennek az attitüdnek széles skálája van. A tudomány világában ennek egyik szélsőséges eseteként értékelhető az átfogó tudományos elmélettől a szétszórt empirizmusba való megfutamodás is. Láttuk, hogy Dahrendorf milyen kevéssel távolodik el ettől az állásponttól.

Ami a második kérdést illeti, elég biztos útmutatást kaphatunk Dahrendorf pártállásának megfontolásából. Marxról szóló művét szociáldemokrata pártkiadásban jelentette meg, a képviseleti államról szóló nézeteit szociáldemokrata pártkongresszuson fejtette ki. Konfliktuselméletének említett figyelemreméltó tétele, mely szerint nem kell tartani attól, hogy a szabályozott osztálykonfliktus osztálybékévé változik, arra mutat, hogy bizonyos *érdek fűzi a marxizmussal való külső szolidaritáshoz*.[42] Valószínűleg a marxizmussal becsületesen ismerkedni akaró munkások, egyszerű szociáldemokrata párttagok bizalmát akarja megtartani azzal, hogy nem helyezkedik a burzsoáziával való teljes megegyezés álláspontjára.

[41] Günter Heyden, Zur Situation der bürgerlichen Soziologie West-Deutschlands. DZfPh, 1962. 7. sz.

[42] R. Dahrendorf, Marx in Perspektive. Die Idee der Gerechten im Denken von Karl Marx. Hannover, 1953. Ismerteti P. Bollhagen: DZfPh, 1959. 2. sz.

ТЕОРИЯ ДАРЕНДОРФА О СВОБОДЕ И КЛАССОВЫХ КОНФЛИКТАХ

Карой Варга

Автор статьи критически излагает методологические взгляды и две теоретических концепции западогерманского социолога ДАРЕНДОРФА, указывая на то, что общественно-научный идеал Дарендорфа является своеобразным синтезом освобождения науки от оценочных суждений, касающихся существа, и чувства моральной ответственности ученого, питающимся с теоретической точки зрения из корней агностицизма; что касается практического значения этой теории, то она не может быть основой действенной критики общества.

В связи с первой теоретической концепцией Дарендорфа о взаимном отношении индивида и общества, автор, на основе концепции «тотального человека» Маркса, подвергает критике произвольное противопоставление личной свободы и общественной определенности. Он указывает и на то, что общественно-политические взгляды Дарендорфа, связанные с этой теоретической ошибкой, проявляются в ирреальной идеализации либерального общественного строя, с одной стороны, и плюралистской формы власти, с другой стороны, не имеют никакого отношения к действительной свободе общества. В индивидуализме и либерализма Дарендорфа автор усматривает дезинтеграционное поведение германской интеллигенции, разочарованной «тотализмом» нацизма.

В отношении второго вопроса теории об обществе, т. е. вопроса о классовых конфликтах, автор указывает на положительные стороны «неомарксистской» классовой теории Дарендорфа, сопоставляя ее с теориями стратификации, при чем он подчеркивает и ограниченность и опасные недостатки данной теории. Автор подчеркивает и то, что в положении Дарендорфа «о регулированных классовых конфликтах» обнаруживается точка зрения социалдемократии, имеющая двойной аспект: с одной стороны, признание существования классовых конфликтов, вызывающие своим «марксистским» видом доверие масс, а, с другой стороны, лишение классовой борьбы своей революционной сущности, представляющее буржуазную сущность данной теории.

DAHRENDORF'S THEORY OF LIBERTY AND CLASS CONFLICT

by *Károly Varga*

The author critically describes the methodological stand and the two theoretical conceptions of the West German sociologist. He states that Dahrendorf's view of social science is a special synthesis of the moral responsibility of the scientist and the independence of science from essential value judgments. As a theory this is founded on agnosticism and it is therefore unsuitable as the basis of an effective practical social criticism.

In describing Dahrendorf's main theoretical stand on the relation of the individual and society, the author criticizes the arbitrary contrast of individual freedom with social determination according to the terms of Marx's view of the total man. The author proves that Dahrendorf's social and political stand, which is related to his faulty theory, is due to the irrealistic idealization of both the liberal social character and the pluralist power structure entirely unrelated to true social liberty. According to the paper Dahrendorf's individualism and liberalism express the tendencies toward disintegration found in the German intellectual circles disillusioned by the totalitarianism of Nazism.

In considering the subsequent important questions of social theory the author recognizes the progressive character of Dahrendorf's neo-Marxist theory of class conflicts in relation to stratification theories. At the same time he emphasizes its shortcomings, dangerous pitfalls, calling attention to the hidden social-democratic biasedness of Dahrendorf's thesis of a "regulated class conflict" which both implies acceptance of the popular Marxian view of class conflict and expresses a bourgeois outlook by depriving class struggle of its essential revolutionary character.

Az antikommunizmus — a nyugat-német klerikális-militarista tekintélyállam államelmélete[1]

ERHARD ALBRECHT

A béke fenntartásáért és megszilárdításáért vívott harcban fontos szerepe van a kommunistaellenesség polgári ideológiájával folytatott polémiának. A burzsoázia az antikommunizmus elméletének a felhasználásával igyekszik meggátolni azt, hogy a munkások s a többi dolgozók, nem utolsó sorban az értelmiségiek, a kommunizmusnak mint tudománynak és társadalmi valóságnak az igazságát és diadalmas előretörését felismerve megszünjenek továbbra is az uralkodó osztály politikai játékszerei és kizsákmányolási alanyai lenni. Az imperializmus az antikommunizmus fogalmában foglalta össze mindazokat az antiprogresszív elméleteket, amelyeket eddig a reakciós osztályok létrehoztak. Ma az antikommunizmus alkotja a német imperializmus háborús ideológiájának a gerincét. A kommunistaellenes hadjáratot aktívan támogatják a jobboldali szociáldemokrata vezetők, akik a burzsoázia különféle árnyalatú apologétáit különleges, kifinomult formák alkalmazásával még túl is licitálják. Demagóg módon az imperializmus látszatkritikájából indulnak ki, és bár ma már többé-kevésbé nyíltan elismerik a kommunizmusnak a gazdasági és tudományos életben elért nagyszerű eredményeit, de változatlanul rágalmakat szórnak a kommunizmusra, azt állítva, hogy semmibe veszi és eltorzítja az „emberi alapértékeket", a szabadságot és a jogot, a vallást és az erkölcsöt. A kommunizmus állítólag antidemokratikus, „totalitárius" és megsemmisíti az ember egyéni szabadságát. A kommunizmust nyilvánítják a fő ellenségnek, teljesen megtagadják a marxizmust, már a Német Demokratikus Köztársaság elismerését is túlságosan veszélyes, marxista nézetnek tekintik. Az 1959 novemberében Godesbergben elfogadott program alaptételének magyarázataként 1960 februárjában kiadott dokumentumuk „meghatározza a szociáldemokráciának a demokráciához, a totalitáriánizmushoz és annak jelenleg legveszélyesebb, fenyegető formájához, a kommunizmushoz való viszonyát. Ezenkívül feltárja mindazokat a következtetéseket, amelyeket a kommunizmussal folytatott vitából a Németországban követendő gyakorlati politikára vonatkozólag feltétlenül le kell vonni"

A német militarizmusnak 1945 után tömegbázis biztosításának céljaira egyedüli lehetőségként a klerikalizmus állott rendelkezésére. Nyugat-Németországban a hivők milliói erről az oldalról várták legkevésbé a fasizmust. A politikai klerikalizmus azonban, visszaélve a hivők vallásosságával, minden eszközzel elősegíti a militaristák terveinek a megvalósulását.

[1] Jelen dolgozatban a szerző másutt már közölt cikkeivel kapcsolatos új anyagot publikál új szempontokból történő elemzés alapján.

Az antikommunizmus klerikális-militarista irányzatán kívül (amelynek fő képviselői Wetter, Bochenski, Nell, Gundlach, Breuning, Niemeyer, Falk, Scharndorff, Toppe, Rindl, Meurers, Jordan stb.) a jobboldali szocialisták (Eichler, v. Knoeringen, Theimer, R. P. Schulz stb.) s az imperializmus szekerét toló elfajzott liberálisok (Jaspers, Röpke, Spranger, Alfred Weber stb.) mellett mostanában egyre jobban tért nyer az antikommunizmus neonáci válfaja. Vezető szerepet játszó szociológusok, történészek és filozófusok (Heidegger, Freyer, Ritter, Heimpel stb.) lépnek fel a sovinizmus, a fajelmélet és az „europacentrizmus" előharcosaként. Ezt a bonni állam művelődéspolitikája erőteljesen alátámasztja. Az egyetemek társadalmi helyzetéről és szerepéről, valamint az értelmiségnek a német nép életében betöltött szerepéről vallott arisztokratikus-antidemokratikus, tehát mélységesen népellenes koncepcióit Gerhard Ritter, a vezető német történészek egyike, 1960-ban Tübingenben kiadott „A nyugat-német egyetemi élet válsága" c. írásában fejti ki. A nyugat-német egyetemek válságának okát nem az ország egész gazdasági, kulturális és lelki életének fokozódó militarizálódásában látja, hanem a „diákoknak az egyetemekre való tömeges betódulásában, ami szétfeszíti az akadémiai oktatás hagyományos formáit, és megbénulással, sőt pusztulással fenyegeti az egyetemeket mint a tudományos kutatás központjait". (I. m. 3. o.) Ritter a műveltséget az elit részére kívánja fenntartani, a dolgozó tömegeket ellenben ki akarja rekeszteni a kultúrából és a művelődésből. „Meg tudják-e őrizni egyetemeink a modern tömegdemokrácia korszakában" — kérdezi cinikusan — „a tiszta szellem ápolásának hagyományát és a tudományos élet kialakításában betöltött szerepüket, vagy pedig menthetetlenül arra kényszerülnek, hogy felsőbb tanintézetekké váljanak, amelyekben a színvonalasabb tömegoktatás és a ‚diplomás hivatásokra' előkészítő gyakorlati képzés a cél?" (I. m. 15. o.) Az antidemokratikus felfogás egészen nyílt megfogalmazást is nyer Ritternél: „Az egész világon ugyanaz a tényező ösztönzi manapság az embereket: egyetemi tanulmányok segítségével a társadalmi ranglétra lehető legmagasabb fokára akarnak feljutni. A felsőbb társadalmi rétegek egykori műveltségprivilégiumát a modern demokratikus fejlődés szétzúzta — most a tömegek felfelé törekszenek." (I. m. 6. o.) Ez a törekvés azonban — Ritter szerint — amúgyis „értelmetlen" — hiszen: „a modern ember ösztönös hite a tudományban mint életalakító hatalomban a vallásos hitetlenségének a következménye, könnyen átváltozik babonává, és félreismeri a társadalmi és politikai életnek a tudományos munka eredményei által elősegített folyamatos fenntartását; ez a fennmaradás ugyanis mindig csak viszonylagos jellegű, végérvényesnek és egyértelműnek sohasem nevezhető". (I. m. 8. o.)

Az antikommunizmus, mely a jelenleg Nyugat-Németországban és a többi nyugat-európai országban uralmon levő monopolista burzsoázia ideológiai programja, ugyanúgy, mint egykor Göbbels, a Nyugat megvédésének a jelszavával operál. Ez a tudománytalan „Nyugat"-fogalom Spengler reakciós tákolmányából, a „Nyugat alkonyából" származik, nincs semmiféle történeti realitása, csupán demagóg, politikai agitációs célokat szolgál, és csakis az előretörő szocializmus ellen irányul. Ma egyike azoknak az alapvető, antikommunista álfogalmaknak, amelyek a SZDP vezetőségének ideológusait összekapcsolják a nyugatnémet ultrákkal.

Az antikommunisták a kommunizmus állítólagos „fenyegetésé"-től való megszabadulás egyetlen módjának, különösen az SZKP XXII. kongresszusa

után, az atomháborút hirdetik. A monopolista burzsoázia érzi, hogy a békés egymás mellett élés politikája, a két rendszer békés versenye a létét fenyegeti, azért fokozott fegyverkezési hajszával, háborús előkészületekkel kísérli meg fékezni a történeti haladást.

Az antikommunizmus nyugatnémet ideológusai a békés együttélés eszméjének eltorzítására és meghamisítására olyan állításokkal lépnek fel, hogy pl. Lenin soha sehol sem beszélt a szocialista és a kapitalista rendszer békés egymás mellett éléséről, az egész koegzisztencia-felfogás ellentmond a meg nem alkuvó lenini forradalmi elméletnek, s létét kizárólag a modern tömegpusztító fegyverektől való félelemnek köszönheti.

Más kommunistaellenes teoretikusok a békés versennyel azt kívánják előmozdítani, hogy valamely népi demokratikus ország „békés körülmények között szabad választás útján visszatérjen a szabad világ demokratikus rendjéhez".

A békés egymás mellett élés, a békeharc eszméje diszkreditálásának más módja nyilvánul meg a két nagy nyugat-német egyház ideológusainál. Eberhard Müller, a monopolkapitalisták által finanszirozott Bad Boll-i „Nyugati Akadémia" igazgatója a „Keresztények békekészsége és harckészsége 1956" c. művében arról beszél, hogy háborút viselni vagy sem — csupán „megfontolás kérdése". Szerinte ugyanis a „Soha többé háborút!" jelszava ugyanolyan értelmetlen, mint a „Soha többé tolvajlást", vagy a „Soha többé gyilkosságot!" jelszó, mert „senki se higgye azt, hogy a jóakaratú emberek bármely intenzív erőfeszítése azt eredményezhetné, hogy a rossz eltűnik a világból". Egyes egyházi személyek nyíltan is fellépnek a kommunizmus elleni atomfegyveres keresztes hadjárat megkezdése érdekében. Aurel v. Jüchen pl. a következőket mondja: „A bolsevizmus el tudja pusztítani a lelket, az atombomba azonban a test megsemmisítése által megóvhatja a lelket. Mivel nekünk kereszténveknek örök üdvösség ígértetett, az atombombától sem kell félnünk. A 'két rossz között' a kereszténység létezéséről van szó." (A. v. Jüchen: A gonoszságtól körülvett kereszténység. Stuttgart, 1959.)

Thielicke, az ismert hamburgi teológiaprofesszor szerint az atomháború elkerülhetetlen, mert az embereket nem lehet megváltoztatni. A kommunizmus — szerinte — tagadja a rend végső alapelveinek az érvényességét, és a világ „morális pusztulását idézi elő". (H. Thielicke: Theológiai Etika III. köt. 3389. szakasz.) Szerinte vagy elviseljük az állandóan veszélyeztetett és mindig veszélyes atomfegyver-békét, vagy pedig vállaljuk a kommunista világuralom kockázatát valamennyi következményével. Azért, hogy ezt a kommunista „infernót" elkerülhessük, minden kereszténynek készen kell lenni arra, hogy végső esetben közreműködjék az egész teremtés atombombával történő megsemmisítésében. (I. m. 3392. szakasz.) Asmussen esperesnek az evangélikus egyház szinódusához intézett egyházközségi beadványa a következőket tartalmazza: „Aki az Evangélium nevében az atomháborúról beszél, annak nem szabad elfeledkezni arról, hogy az atombomba büntető pálca isten kezében". (Németországi evangélikus sajtószolgálat, 1958. III. 12.)

A kommunista Kelet állítólagos fenyegetéséről koholt rágalmak ürügyén Nyugat-Németországban a szellemi élet demokratizálására törekvő kísérleteket már az iskolákban és az egyetemeken csírájukban elfojtják. Nem átallják kihasználni a tudósoknak a kutatómunka nagyobb pénzügyi támogatására irányuló fáradozásait, a diákokat pedig magasabb ösztöndíjakkal és az egyetemek átszervezésének és fejlesztésének ígérgetésével próbálják megnyerni a

kommunizmus elleni ideologiai harcnak. Lübke államelnök egy diákszövetségi ülésen kijelentette: „a Szovjetunióban folyó impozáns tudományos munka a szabad világ jövőjére nagy és állandóan növekvő veszélyt jelent . . . nem elég tehát a kommunista ideológiával polemizálásra megbízásokat adni a tudósoknak és erre a célra speciális docensi állásokat szervezni", hanem „a világnak tudomást kell szereznie arról, hogy az egész német főiskolai tanári kar hivatva és kötelezve érzi magát, hogy a kommunista lelki szolgaság szellemtelenségével az igazságra törekvés szellemét szegezze szembe". Lübke szerint annak a veszélyét, hogy Nyugat-Németország az atomháború hadszínterévé válhat, nem az atomfegyverkezés, hanem a Szovjetunió és a szocialista országok imponáló tudományos teljesítményei váltják ki.

Mindennek ellenére még keresztény körökben, sőt a polgárság nemzeti érzésű rétegeiben is egyre erősödik az antikommunista kereszteshadjárat ideológiájával szembeni ellenérzés. Kiváló teológusok, mint Karl Barth, Martin Niemöller, C. F. von Weizsäcker, nyíltan fellépnek az NDK-val való megegyezés érdekében, és elutasítják az antikommunizmus minden formáját. Karl Barth ismételten hangsúlyozta, hogy egy kereszténynek minden olyasmit kerülnie kell, ami növelheti a Kelet és a Nyugat közötti feszültséget, s hogy mindenki, aki hozzájárul az ellentétek kiélesítéséhez, olajat önt a tűzre és háborús gyújtogatásban lesz vétkes. Számos nyugat-német professzor, tudós, politikus, pap és művész, közöttük A. Schweitzer, prof. Dr. A. Wenzl, prof. Gollwitzer közös felhívásban sürgették a nyugat-német kormány intézkedését a német nemzeti kérdés és a leszerelés problémájának rendezésére. Prof. Kogan és mások visszautasították a bonni antikommunizmus túlkapásait a Német Kommunista Pártot betiltó ítélet alkalmával.

A Szabad Demokrata Párt ismert politikusa, Thomas Dehler is több ízben állást foglalt a bonni állam végzetes kommunistaellenes politikájával szemben, és kijelentette, hogy a hatalmon levőknek Nyugat-Németországban 1945 után ismét sikerült „bűnbakot" találniok — a Szovjetuniót. Ugyanez a mentalitás korábban a franciákat tette meg „fő ellenségnek".

Azért, hogy az ellenzékiséget nemcsak a munkásság széles tömegei között, hanem az értelmiség soraiban is leküzdjék, az antikommunizmus teoretikusai elsősorban a marxizmus—leninizmus világnézeti-elméleti alapjai elleni eszmei harcukat fokozták. Nem véletlen tehát az, hogy a jelenlegi ideológiai vitákban a dialektikus és történelmi materializmusnak olyan kiemelkedő szerepe van. Tekintélye egyrészt abból ered, hogy a szocialista tábor a világpolitika legbefolyásosabb tényezőjévé vált, másrészt a társadalmi folyamatoknak a marxizmus által végzett egzakt-tudományos elemzése sikerein, az elmélet és a gyakorlat bensőséges kapcsolatán alapszik. A marxizmus mélyreható befolyást gyakorol korunk szellemére. Ma már senki sem lehet közömbös a marxista filozófia eszméivel szemben. E filozófia iránt az érdeklődés a munkásosztály és az értelmiség soraiban rohamosan nő. Ez a növekvő befolyás magyarázza meg azt, hogy mostanában miért jelenik meg olyan hatalmas tömegű könyv, brosúra és értekezés polgári filozófusok tollából a marxista filozófia kérdéseiről. Minél nagyobb a marxista filozófia társadalmi hatása, annál hevesebben folyik a polgári polémia a már ismételten halottnak nyilvánított marxizmus ellen. Mivel a dialektikus materializmus a jelenkor egyetlen olyan következetes, tudományos filozófiája, amelynek egyértelmű politikai következményei vannak, ezért nem csodálatos, hogy ellenségei oly hevesen támadják és oly gyakran rágalmazzák, hamisítják és torzít-

ják, mint ezt a dialektikus materializmus ellen folytatott jelenlegi polémiák világosan bizonyítják.

J. Meurers pl. a „Tudomány a közösségben. Új kísérlet a dialektiku materializmus értelmezésére" (München, 1959.) c. művében azt a teljesen abszurd tételt állítja fel, hogy „a dialektikus materializmus mai, keleti formájában valami új, történelemformáló erő jelentkezik, amelynek definiálásához a régi hagyományos alapokon nyugvó fogalmak már nem elégségesek, adekvát megfogalmazásuk és meghatározásuk jelenleg talán még nem is lehetséges, mert ami új bennük, az éppen az emberi személyiség titokzatos tudatalatti mélységeiben van elrejtve, onnan érvényesíti történelemformáló hatását". (I. m. 12. o.)

A „keleti" dialektikus materializmus posztulálása, éppúgy mint az ember történeti cselekvését a személyiség titokzatos mélységeiből magyarázó törekvés nem más, mint a fantázia terméke. Nem létezik külön „keleti" és külön „nyugati" történeti materializmus, hanem csak a dialektikus materializmus egységes, szigorúan tudományos világnézete. Meurers azon felfogása, hogy az ember történeti cselekvése a személyiség titokzatos mélységéből ered, kifejezetten irracionális-misztikus, és csupán arra szolgál, hogy a tényleges történeti hatóerőktől eltérítse és szellemileg megbénítsa a tömegeket. Az objektív társadalmi törvények tagadása a modern polgári filozófia és szociológia lényeges ismertető jele, ezért egyáltalán nem meglepő, hogy Meurers, a polgári ideológia prominens képviselője is ezen az állásponton van. A materialista történelemfelfogás alapvető tételeinek helyességét azonban a társadalmi gyakorlat már régen igazolta; a történeti cselekvéseknek az „emberi személyiség titokzatos mélységeire" való visszavezetése végső soron individualista pszichologizálás útján el akarja homályosítani a valóságos társadalmi fejlődést. Ezáltal a lélektan történelemmé válik, a történelem pszichológiává degradálódik, a primátus pedig a vezérek, az uralkodók és az államférfiak cselekvésének „titokzatos" tudat alatti motívumaiban keresendő — tehát nem a néptömegek a történelmi folyamat alkotó erői. Másrészről azonban al kell ismerni, hogy Meurers állandóan és határozottan utal a közösség szerepére és jelentőségére. Ez első pillanatra logikai ellentmondásnak tűnik, de csakhamar kiderül az oka. Meurers szerint ugyanis „A dialektikus materializmus mai formájában... teljesen kollektív jellegű. A mai dialektikus materializmus azonban nem választható el az Októberi Forradalomtól. Lenin, az 1917-es Forradalom vezetője tudatában van a közösség jelentőségének, kollektív módon gondolkodik és cselekszik; ez az, ami Marxnál és Engelsnél még nincs meg. Az 'osztály' Leninnél átváltozik 'közösséggé' — és éppen ez a novum". (I. m. 14. o.) „Az Októberi Forradalom nem más, mint a tömegek felkelése." (I. m. 146. és 230. o.).

Az, hogy Meurers Marxot és Engelst szembeállítja Leninnel, váltig erősítve azt a tételt, hogy az előbbiek nem voltak tudatában a közösség, tehát a néptömegek történelmi szerepének és jelentőségének, csak azt bizonyítja, hogy a marxizmus—leninizmus klasszikusainak alapvető műveit Meurers egyáltalán nem ismeri. Marx és Engels az elméleti-tudományos írásaikban s egész gyakorlati tevékenységük során mint a nemzetközi proletáriátus vezetői állandóan hangsúlyozták, hogy a tömegeket tekintik a történelem alkotóinak. Saját szavaik szerint: „A történelmi akció hatásossága függ a tömegek részvételétől, a történelem a tömegek cselekvése". A marxi—engelsi tanítások helyességének gyakorlati-politikai igazolását a nagy Októberi Szocialista Forradalom szolgáltatja. Teljesen abszurd dolog tehát Marx—Engels és Lenin

között a közösséghez, a néptömegekhez való viszonnyal kapcsolatosan ellentétet konstruálni, amint ezt Meurers teszi. Meurersnél elsősorban arról van szó, hogy a közösség és az egyén között a kapitalizmusban fennálló áthidalhatatlan szakadékot az antikommunizmus ideológiája szolgálatában hiposztazálja. „A keleti kollektívum és a tőle független közösségi tendencia sorsát az dönti el, hogy sikerül-e és meddig sikerül a közösségnek az embereket a teljes közösségi életfolyamatban tartani, illetőleg ettől az Én-t távoltartani. A kollektívum csak addig létezik, amíg kellő mértékben (lehet, hogy tökéletesen sohasem — mert az ember személyiség) tér nyílik a tiszta funkcionális, a közösségi élet processzusa számára. Elsősorban ettől függ a közösség jövője, nem pedig katonai és politikai erejétől. A keleti kollektívumtól mentes szabad világnak, ahol még — legalább elvileg — létezik a tudatos szellemi Én, az a feladata, hogy kövessen el mindent a személyiség történelemalkotóvá formálására. Az Októberi Forradalom csupán a tömegek felkelése volt. A Nyugat és a nyugati gondolat megmentéséhez az kell, hogy a tömegek lázadásával az Én, a személyiség felkelését állítsuk szembe. Történelmileg döntő jelentőségű, hogy ez az élet minden területén és minden országban sikerül-e? Erre mindenekelőtt a szabad világnak vannak esélyei, mert a szellemi személyiségen és az Én realitásán alapul. Ezzel szemben Oroszország mint világhatalom a történelembe az Ént és a személyiséget megtagadva lépett be". (I. m. 230—231. o.)

Meurersnek ezek a revansista nyugat-ideológia és az Ortega y Gasset-i tömegmegvetés szellemében fogant szovjetellenes és antikommunista gondolatkonstrukciói nem riadnak vissza a szovjet valóság otromba meghammisításától és eltorzításától sem. Ezen a területen Meurers azonos színvonalon áll a hírhedt szovjetellenes fércmű, „A világkommunizmus kézikönyve" alkotóival (Kiadta: J. M. Bochenski és G. Niemeyer; Freiburg—München, 1958.) Meurers számára a politikában és a gazdasági életben a cselekvés bármely kollektív formája azt jelenti, hogy az egyén teljesen elszürkül, személytelenné válik. Az az állítása, hogy a szocializmus fenyegeti a személyiséget és akadályozza a személyiség fejlődését, már a vezető egzisztencialista filozófusok, Heidegger, Jaspers és Sartre műveiben is szerepelt. Jaspers, Heidegger és mós polgári filozófusok gyakran felhívnak az eltömegedés ellen a fenyegetett személyiség megmentéséért vívandó harcra. Az az állítás, hogy a szocialista országokban az egyéniség nem számít, mert az emberek felett gazdasági-technikai, tömeges, illetve a gépies-operatív tényezők uralkodnak, egyike a leggyakoribb, jól ismert hamisításoknak. Meurers is úgy véli, hogy a dialektikus materializmus nemcsak egyszerűen „egyike a létező filozófiai rendszereknek, hanem bizonyos, a történeti fejlődés folyamán általánosan felmerülő, erős és szinte áttekinthetetlen tendenciának a kifejeződése és kimeríthetetlen intellektuális tárháza. E tendencia alapvető tartalma az Én-től, a személyiségtől való megszabadulás, átmenés a merő funkcionális állapotba, a teljes feloldódás a közösség szervezett életfolyamatában, menekülés a valóság mélységei elől és az egyéniség bizonytalan voltának a tagadása." (I. m. 221. o.) Meurers a „valóság mélységei" alatt valójában irracionalista, transzcendens vallásos mélységet ért, amint azt maga is kijelenti: „Az igazi vallásos hit nem általnatni akar, hanem választ adni, mert különben nem igazi vallásos hit." (I. m. 207. o.)

A tőke modern, antikommunista fejvadászai a marxizmust, rágalmazó módon, álhitnek, valláspótléknak nevezik. Christian Gneiss „A munkás elidegenedése az egyháztól" c. értekezésében, amely a „Keresztények vagy

bolsevisták" c. gyűjteményes kötetben jelent meg 1951-ben Stuttgartban, az alábbi abszurd állítást kockáztatta meg: „Isten országának az eljövetele isten nélkül hirdettetik meg; így kell hinni benne. Az ember önmaga által való megváltásának a hite legvilágosabban a proletáriátus himnuszában, az Internacionálében csendül fel." (I. m. 26. o.) M. G. Lange ugyanezt a felfogást fejti ki, amikor ezt írja: „Marx a negyvenes években hatalmas munkával kidolgozta társadalomkritikáját. Teljesítményeiről a közgazdaságtudomány, a szociológia és a történelemtudomány tanúskodik. Nem szabad azonban figyelmen kívül hagyni azt a tényt, hogy a marxista rendszer gondolati magja alapjában irracionális jellegű; a proletariátus küldetésébe vetetett hitben nyilvánul meg." (M. G. Lange: Marxizmus, leninizmus, sztálinizmus. Stuttgart, 1955. 42—43. o.) A jezsuita J. Fischl és vele együtt az összes katolikus teológusok a marxizmust, meghamisítva, egyetértőleg vallásként állítják be. J. Fischl szerint „Már rámutattak arra, hogy a szovjet filozófia, bár ki akarja küszöbölni a vallás minden formáját, maga válik vallássá. E filozófia tételei a maguk megfogalmazásában oly egyértelműek és annyira kötelező erejűek, mint valamely vallás dogmái. Önkéntelenül is felvillan a gondolat, hogy vajon valamennyi, még oly tudományosnak látszó világnézet, akármennyire is logikailag szeretné tételeit megalapozni, végeredményben csupán szívünk logikai formába öntött bensőséges hite. Bár a világnézetek különböző utakon haladnak, végcéljuk mégis közös." (J. Fischl: A szovjetorosz materializmus világnézete. Grác, 1953. 18—19. o.) Természetesen a marxizmus állítólagos pszeudovallásos jellegéről beszélnek a protestáns szellemű polgári ideológusok is, Gollwitzer, Wendland, Fetscher stb. (Vö. „Keresztények vagy bolsevisták". Id. kiad. 113., 117. és 151. o.) Fetscher sokat fáradozik annak a tézisnek a megalapozásán, hogy a marxizmus „világnézeti hittételek" bizonyos rendszere (lásd „a dialektikus materializmus tudományos igényei" c. könyvét 83—96. o.); valamint a sztálini „Dialektikus és történelmi materializmus"-ról szóló „kritikai" kommentárját (Frankfurt—Bonn, 1956). Fetscher szerint „igazán tudományos világnézet a bizonyíthatatlan értékelések és értékrendszerek sokasága miatt nem is lehetséges. Éppen e lehetetlenségből következik a többféle világnézet koegzisztenciájának és szabad versengésének a jogosultsága." (Id. Kommentár. 21. o.) A fentiek értelmében a marxizmusnál egyáltalán nem tudományról van szó, hanem elvilágiasodott hitről, amely tudományos mezt öltött magára; ezáltal sok olyan embert bűvkörébe von, akik hinni és hitük által egyszersmind a mindenható tudomány nimbuszából is részesülni akarnak. (I. m. 96. o.)

Annak a ténynek, hogy Fetscher kétségbe vonja a marxista világnézet tudományos jellegét, vitathatatlanul a proletariátus politikai céljai ellen irányuló osztályjellege van. Fetscher mint nyíltan polgári analogéta lép fel, amikor kijelenti: az a felfogás, hogy a világnézeti-politikai valóság csakis a proletariátus osztályálláspontjáról ismerhető meg, valójában be nem bizonyított, sőt bebizonyíthatatlan felfogás, mert a politika mint tudomány nem is létezhet. A politikai döntések végső soron olyan etikai értékeléseken alapulnak, amelyeknél az alapot alkotó axiómarendszer tudományosan nem vezethető le semmiből sem. Eszerint minden világnézeti-politikai felfogás meggyőző erejét kizárólag valamely hit szolgáltatja, ezért tudományos bizonyításokra nincs szükségük, lévén ez utóbbiakra különben is képtelenek. Tudományos világnézet nem is létezhet, mert az alapját alkotó értékrendszer, amelyet a világnézet mint rendszer csupán közvetíteni szándékozik, tudományos módszerrel semmiből sem vezethető le. Ezért a marxizmus—leninizmus is csupán a vallás egyik

speciális formája, azaz ateista köntösbe burkolt vallás. A materializmusnak azt a felismerését, hogy a világ egysége az anyagiságában van, „hittétellé" nyilvánítja: „A világnézeti hittételek egész sora, így az immateriális létezés tagadása, a világegyetem végességének az elismerése és az örök anyag elpusztíthatatlanságának és teremthetetlenségének a tétele" — Fetscher szerint — „ma már csak a szofisztikus dialektika segítségével védhető meg attól, hogy döntően megrendítsék őket." (Keresztények vagy bolsevisták. Id. kiad. 88. o.) Bochenski és Niemeyer pedig ahhoz a képtelen állításhoz jut el, hogy a dialektikus materializmus túllép a tudomány határain, mert a tudomány semmit sem állíthat a világ anyagiságáról és megismerhetőségéről. (J. M. Bochenski és G. Niemeyer: A világkommunizmus kézikönyve. Id. kiad. 634. o.) Fetscher, Bochenski, Niemeyer és más nyugat-német antikommunista teoretikusok azon állítása, hogy a marxizmus nem más, mint hittételek gyűjteménye, nem bírja el a komoly kritikát. Objektíve az a céljuk, hogy a marxizmus mellett egyenjogú világnézetként elfogadtassák a polgári ideológiát is. Fetscher ezt világosan ki is mondja: „Aligha fog valaha is sikerülni az, hogy az emberek a sorsukat tökéletesen kezükbe vegyék; ennélfogva a politikai életben fenn kell maradnia a különböző nézetek szabad versengésének éppen azért, mert közülük egyik sincs a 'teljes igazság' birtokában, de a maga módján mindegyik a 'közjó' előmozdítására törekszik. (J. Fetscher: A szabadság a marxizmus—leninizmus fényében. Politika és kortörténeti adalékok, cikkgyűjtemény, a „Parlament" c. hetilap 1954. XIII. 11-i számának melléklete, 834. o.)

Ezekből az érvekből is világosan felismerhető az, hogy a filozófiai nézetek mindig bizonyos meghatározott politikai irányzatokkal és célkitűzésekkel vannak szoros kapcsolatban. Ezért a velük folytatott polémiák is a burzsoázia és a proletariátus osztályharcának egy részét alkotják. Az a nagyon elterjedt felfogás, hogy mivel nem létezik tudományos világnézet, szükségszerű a különböző filozófiai rendszerek koegzisztenciája, és amely felfogás az agyondicsért „nyugati pluralizmust" az eszmék sokaságát állítja szembe a „vélemények keleti konformizmusával", valójában a legélesebben ellentétes az objektív igazság megismerésére irányuló törekvésekkel, éppen azért, mert csak egyetlen objektív igazság létezik. Az igazságot a marxizmus—leninizmus egyértelműen a valósággal való egyezésben találja meg, ez pedig egyetlen jelenkori polgári filozófiában sincs így. A társadalmi fejlődés valóságos folyamatát éppúgy, mint a legáltalánosabb természeti törvényszerűségeket nem a különféle polgári filozófusok, hanem csakis a dialektikus materializmus álláspontjáról ábrázolhatjuk és értelmezhetjük helyes módon. A dialektikus materializmus részére a világ, illetve a törvényszerűségeinek a megismerésére irányuló erőfeszítések során a megismerésnek nincsenek sem határai, sem objektív vagy szubjektív korlátai. Ebben van a marxista pártosság lényege, amely a tudományosság és az objektivitás legmagasabb fokát fejezi ki. Bochenski és Niemeyer azt állítja, hogy a lenini pártosság elve gyakorlatilag az egyéni alkotóképesség tökéletes alárendelését jelenti a párt diktatórikus akaratának: „az, hogy ez a tan [ti. a marxizmus—leninizmus] mind a tudományban, mind a művészetben meghiúsít bármiféle tárgyilagosságot, az bizonyára szembeötlő, és tényleg a kommunista teoretikusok a tárgyilagosságot súlyos elhajlásnak tartják". (Bochenski és Niemeyer: A világkommunizmus kézikönyve. Id. kiad. 481. o.) Képtelen, torzító, rágalmazó állításukat nem bizonyítják, mert nem is lehet. A pártosság fogalmát, egészen primitív módon felcserélik az elfogultsággal, amikor azt állítják, hogy „a párt az egyetlen tekintély, amely a

szovjet tudósok, írók és művészek alkotó tevékenységét megtervezi, számbaveszi és egyezteti. A tudományt és a művészetet csupán az osztályharc fegyvereinek tekintik. Számunkra sem objektív tudomány, sem művészet nem létezik, csak előre meghatározott, célzatos. Művészetnek és tudománynak értéke és jelentősége csak akkor van, ha az osztály céljainak az elérését (az ellenséges osztályok legyőzését és a szocializmus építését) szolgálja. Mint az osztályharc fegyverei és eszközei a tudományok és a művészetek nagy becsben állnak, és fejlődésüket minden eszközzel elősegítik, ez ennek az elméletnek egyetlen pozitívuma." (I. m. 478—479. o.)

Mindezek a kitalálások és hamisítások már önmagukban annyira abszurd állítások, hogy nem éri meg a fáradságot az, hogy hosszasabban foglalkozzunk velük. A marxizmus sohasem vitatta, hogy csak egyetlen objektív tudományos igazság létezik. Ennek az igazságnak az elérése, amennyiben társadalomtudományi kérdésről van szó, elválaszthatatlan a marxista pártok társadalmi-világnézeti harcaitól. Ezért a tudomány és a párt összhangja a szigorú tudományosság biztosítéka, az igazság feltárását segíti elő.

Azt, hogy a burzsoázia apologétái mennyire félnek a marxista pártnak a tudományos és kulturális haladásért folytatott harcától, bizonyítják azok a hiábavaló kísérletek, amelyek során csalárd módon a proletariátus diktatúráját egy állítólagos „pártdiktatúrává", a párton belüli kisebbségi elit diktatúrájává akarják nyilvánítani. (Vö. i. m. 642., 515—516, és 637—638. o.) Ilyen nyilvánvaló torzítások útján akarják megrendíteni a marxista pártok tekintélyét. A néptömegek azonban már a kapitalista országokban is egyre inkább felismerik, hogy a haladást a marxista pártok képviselik és tudományosan megalapozott programmal is csak ők rendelkeznek. Mivel a kommunista pártok részére döntéseiknél és cselekvéseiknél a marxista—leninista elmélet tölti be az iránytű szerepét, ezért az objektív történeti szükségszerűség érvényesülése során a kommunisták alkotják a vezető és szervező erőt. Mint a társadalmi gyakorlat bebizonyította, nincs egyetlen más elmélet sem, amely ennyire objektív tartalmú. Benne a világ megismerése csupán a világ megváltoztatásának az eszköze. A jelenkori polgári filozófia különféle irányzatai nem törekszenek a lét totalitásának, tehát a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényszerűségeinek fenntartás nélküli feltárására, még kevésbé a felismert törvényszerűségek alkalmazása útján a valóság átalakítására. A Jaspers, Ritter, Bochenski, Fetscher és mások által hirdetett összes, még oly ravaszul kifinomított kommunistaellenes jelszavak hiába törekszenek megakadályozni Nyugat-Németországban a dolgozók, az értelmiség és a nemzeti érzésű polgárság egyesülését a klerikális-fasiszta bonni tekintélyállam ellen. A német békeszerződés megkötése pedig meg fogja fosztani Nyugat-Németország revansista és háború után áhítozó köreit és teoretikusaikat az erőltetett ütemű fegyverkezés folytatásának, az atomfelfegyverkezés sürgetésének és a háborús uszításnak minden lehetőségétől.

АНТИКОММУНИЗМ — ТЕОРИЯ ГОСУДАРСТВА ЗАПАДНО-ГЕРМАНСКОГО КЛЕРИКАЛЬНО-МИЛИТАРИСТИЧЕСКОГО АВТОРИТАРНОГО ГОСУДАРСТВА

Ергард Альбрехт

В борьбе за сохранение у укрепление мира большое значение приобретает полемика, направленная против антикоммунизма. Антикоммунизмом пользуется монопольная буржуазия в качестве превентивного средства воспрепятствования трудящимся познания сущности коммунизма как науки и общественной действительности. Все антинародные теории, которые оказались полезными для буржуазии, были объединены монопольным капитализмом в антикоммунизме. В настоящее время стержнем военной идеологии западно-германского империализма является антикоммунизм. В коалиции милитаризма и клерикализма Западная Германия под новой вывеской продолжает гитлеровскую политику. В области идеологии разные подвиды антикоммунизма, соревнуя друг с другом, стараются пропитать массы ядом антикоммунизма и, таким образом, отвлечь их от всенародного движения за сохранение мира и, вообще, от всех прогрессивных стремлений. В Западной Германии антикоммунизм обнаруживает следующие направления: *правая социалдемократия*, признающая, что коммунизм добился определенных успехов в области науки и культуры, но утверждающая, что будто бы коммунизм извращает основные ценности человеческой жизни: свободу и право, игнорирует требования морали и уничтожает личность; *клерикализм и неолиберализм и*, наконец, *новонацизм*, распространяющийся в последнее время в широких масштабах. Одним из важнейших положений теоретиков антикоммунизма является утверждение о том, что марксизм представляет собой суррогат религии, определенную систему «догм, относящихся к мировоззрению». В связи с этим они прибегают прежде всего к фальсифицированию марксистского положения о партийности, изображая, софистическим образом, диктатуру пролетариата как диактатуру партии.

ANTI-COMMUNISM AS THE THEORY OF THE WEST GERMAN CLERICAL MILITARISTIC DICTATORIAL STATE

by *Erhard Albrecht*

The polemics against anti-Communism are of significance in establishing peace. The monopolistic bourgeoisie employs anti-Communism to keep knowledge of Communism as a science and social reality from the workers. Until the present time monopoly capitalism has coined a series of antisocial reactionary theories under the heading of anti-Communism which currently became the core of the militarist ideology of West German imperialism. Today, under a new name, Hitler's policy is continued at Bonn by a coalition of militarism and clericalism. Different versions of anti-Communism vie with one another in spreading their ideology among the masses to halt peace movements and all progressive attempts. Anti-Communism in West Germany has different forms. First rightwing social democracy should be mentioned which, while recognizing certain scientific and cultural achievements of Communism, accuses it of distorting the principle values of human life, freedom and rights, ignoring moral laws and annihilating personality. The others are clericalism, neo-liberalism and the ever-growing contemporary trend, neo-Nazism. One of the main theses of the anti-Communist theoreticians is that Marxism, in reality, is a substitute for religion and a system of „ideological dogmas". By way of proving this they distort the Marxian theory of party-mindedness, make the incorrect sophistical statement that the dictatorship of the proletariat is the dictatorship of a party.

VITA

Létezik-e abszolút nyugalom?

(Hozzászólás Kirschner István „Van-e abszolút nullafok?" c. cikkéhez)[1]

A mozgás problémáinak vizsgálata közben minden filozófus, minden természettudós szükségszerűen szembe találja magát a címben felvetett kérdéssel. A filozófia és a természettudományok története során az egyes gondolkodók, világnézetük különbözőségéből eredően, különféleképpen válaszoltak rá. A válaszokban — a lényeget tekintve — egyesek elismerik az abszolút nyugalmat, a mindenféle mozgás nélküli állapotot, mások éppen ellenkezőleg, tagadják az abszolút nyugalmi állapot lehetőségét, azt, hogy létezhet anyag mozgás nélkül is. A dialektikus materializmus félreérthetetlenül az utóbbi álláspontot, az egyetlen helyes, tudományos álláspontot vallja.

Ennek megfelelően a marxista—leninista filozófia sohasem értett, és nem is érthet egyet egyetlen olyan fizikai elmélettel sem, amely az anyag abszolút nyugalmát, a mozgás megszűnését hirdeti, amely lehetségesnek tartja, hogy az anyag mozgása megszűnjék, és beálljon az abszolút nyugalom állapota. Az idealizmus különböző képviselői azonban minden eszközt igyekeznek felhasználni a materializmus megcáfolására, annak „bebizonyítására", hogy az anyag nem mozgott öröktől fogva, és nem is fog örökké mozogni. E tevékenységük során különösen nagy figyelmet szentelnek a természettudományok egyes olyan jelenségeinek, amelyek felületes interpretációja bizonyos lehetőséget biztosít számukra.

A fentieket figyelembe véve Kirschner István „Van-e abszolút nullafok?" c. cikke, mely kifejti a fizika tudományának az abszolút nullafok létezéséről és aszimptotikus megközelíthetőségéről szóló elméletét, minden, a természettudomány kérdései iránt érdeklődő olvasó számára hasznos és figyelemre méltó. Olyan problémát világít meg a modern fizika fényénél, melyet eddig igen sokan kissé „félve" vizsgáltak és tanulmányoztak. Miből ered ez a félelem? Úgy véljük, abból, hogy egyesek nem értik teljesen az abszolút fogalmát, úgy vélik, hogy a marxista filozófia tagad mindent, ami abszolút; megfeledkeznek arról, amit Lenin tanított: „Abszolút és viszonylagos, véges és végtelen = egy és ugyanazon világ részei, fokai",[2] arról, hogy minden abszolút tagadása szükségszerűen vezet a relativizmushoz.

A természettudósok és a filozófusok közös munkájára van szükség ahhoz, hogy a cikk által tárgyalt és a hozzá hasonló szaktudományos, de ugyanakkor filozófiailag is fontos kérdéseket megoldjuk, és ezért csak helyeselhetjük Kirschner István cikkét, mely az adott problémát elsősorban a szaktudós szempontjából vizsgálja. A szerző által felvetett kérdés filozófiai oldalához azonban szükségesnek tartunk néhány megjegyzést tenni:

1. A materializmus alapján álló szaktudós véleményét fejti ki a szerző, amikor azt írja: „Nyilvánvaló, hogy maradéktalanul minden energia nem vonható el az anyag építő részecskéitől, hisz ez a mozgás nélküli anyag abszurdumát jelentené." (.... o.) A filozófiában igen sok olyan álláspont létezik, mely elismeri a mozgás nélküli anyag létét. A filozófia azt kéri, azt várja el az egyes szaktudományoktól, hogy a tudományok tényeivel *bizonyítsák* a mozgás nélküli anyag lehetetlenségét. A szerző e feladatnak eleget is tesz. Módszertanilag azonban szerencsésebb lenne, ha előbb fejtené ki a bizonyítást, az evidens axiomát — a mozgás nélküli anyagról szóló állítás abszurditását —, pedig csak ezek után szögezné le.

2. A szerző, arra koncentrálva figyelmét, hogy a mozgás feltétlen létezését bizonyítsa, mintha megfeledkeznék a viszonylagos nyugalom objektív létezéséről, amikor pl.

[1] Lásd: Magyar Filozófiai Szemle 1963/6. sz.
[2] Lenin: Filozófiai füzetek. Művei 38. köt. Bp. 1961. 89. o.

azt írja, hogy „A testek által tartalmazott energia nem egyéb, mint az atomjaiknak, ill. a molekuláiknak mozgásához tartozó összenergia." (.... o.) Így *mintegy abszolutizálódik a mozgási energia*, és ennek következtében elsikkad a helyzeti energia szerepe.

3. A szerző, bírálva a Reaumur; Fahrenheit stb. hőmérsékleti skáláját, azt írja: „Létezik viszont egy olyan hőmérsékleti skála, amely mellőz minden szubjektivizmust, kizárólag a fizikai tényekhez kötött, és egyáltalán nem önkényes, vagy mesterkélt. Ez az ún. abszolút hőmérsékleti skála, amelyet Kelvinről neveztek el (jele: °K)." (.... o., Célszerű lett volna ezzel kapcsolatban kiemelni azt, ami az abszolút hőmérsékleti skálát megkülönbözteti a többi hőskálától, hogy a −273.16° C-nak megfelelő hőmérséklet molekuláris szempontból egy kitüntetett állapotnak, a molekuláris mozgás hiányának felel meg, és *éppen ezért* célszerű ezt az abszolút hőmérsékleti skála zérus pontjának venni. Engels „A természet dialektikája" című művében foglalkozik a csomópontok kérdésével — véleményünk szerint az abszolút nullapont a természetnek éppen egyik ilyen csomópontja. Itt csak megemlítjük a problémát, melynek további kidolgozása a filozófusok és a szaktudósok számára egyaránt igen fontos lenne.

Lakó László

FIGYELŐ

Az elidegenedés és a totalitás hegeli kategóriájáról

(Megjegyzések M. Rossi „Marx és a hegeli dialektika"[1] c. könyvének első kötetéhez)

Rossi műve egy nagyobbszabású munka első köteteként részletesen ismerteti és kritikailag elemzi Hegel fejlődését az ifjúkori írásoktól „A történelem filozófiája"-ig. A könyv alaptörekvése, hogy szembeállítsa a hegeli filozófiát mint a világ elfogadásának, az ellentétek kibékítésének filozófiáját, Marxéval, a világ gyakorlati átalakításának filozófiájával. E törekvés következetes érvényesítése révén az olasz szerző szenvedélyesen hitet tesz a marxizmus mellett.

Rossi gondolatmenetének illusztrálása végett — ami egy szűkreszabott tájékoztató keretében természetesen csak hevenyészett és hézagos lehet — emeljünk ki a könyv gazdag anyagából egyetlen problémát: az elidegenedés és a totalitás kategóriájának kibontakozását. A hegeli dialektikának ezek a központi kategóriái napjainkban kétségtelenül a legidőszerűbbek közé tartoznak.

Az elidegenedés fogalma Hegel berni korszakában (1793—1796) csírázik ki, azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy a tiszta észvallásként megszületett kereszténység hogyan torzul „pozitív" vallássá, párhuzamosan az emberi szabadság elvesztésével. A keresztény vallás — írja Hegel a „Népvallás és kereszténység"-ben — nem volt képes megsemmisíteni a barbárságot és az előítéleteket, sőt zászlajául szolgált a kereszteshadjáratoknak, Amerika meghódításának, a modern rabszolgakereskedelemnek és a korrupciónak. Melankolikus, keleties tartalmával a halálnak rendeli alá az életet, megfosztva a közügyek iránti érdeklődést minden erkölcsi értékétől; nyílt elfogadása ezért esik arra az időre, amikor szétfoszlanak a római közéleti erények, a nép pedig, amely polgári szabadsága elvesztésével privát ügyeibe zárkózik, vigaszképpen isten támaszára szorul, s hitét csak egy megcsodált egyénre és a halhatatlanság külső biztosítékaira építheti.

Hasonló gondolatokat fejteget még pontosabb megfogalmazásban „A görög fantáziavallás és a pozitív keresztény vallás különbsége", választ keresve arra, hogy miképpen győzhette le a kereszténység a századok óta meggyökeresedett görög vallást. A szokásos magyarázatok szerint — mondja Hegel — az új vallás csodákkal bizonyította isteni eredetét és az emberi lélek minden szükségletét kielégítette. De a pogány világ sok tekintetben ma is mintakép, vallása szívből fakad, nem hideg szillogizmusokból. Az igazság az, hogy a görögök vallása szabad népek számára formálódott, amelyek a hazának ajánlották életüket, s nem áhítozták halál-utáni meghosszabbítását. Az emberek nem ismertek isteni parancsokat, erkölcsi törvényeik nem voltak írásba foglalva és nem öltöttek érzéki formát. Szerencsés háborúk azonban, a gazdagság és a luxus növekedése, kipusztították a köztársasági erényt, kioltották a polgárok lelkében azt a meggyőződést, hogy az állam saját tevékenységük eredménye; a társadalom pusztán egyéni céljaikat követő egyedekre bomlott, mert tagjai nem találtak olyan eszmét, amelyért érdemes lett volna élniök és halniok, s világuk egészét egyetlen polgárjogként a tulajdon biztonsága töltötte be. A köztársasági számára továbbélt a köztársaság, de a hanyatló Róma polgára számára nem élt tovább semmi, és a halál borzalmas valaminek látszott. Ebben az állapotban, amikor széthullott minden, ami valaha tartós és szilárd volt, s az emberek hozzászoktak, hogy vakon engedelmeskedjenek egy külső akaratnak, a keresztény tanítás kedvező talajra lelt. Az új vallás az erkölcsi eszme megvalósulását kívülről, az istenségtől várja, eljövetelét a világ végére helyezi. De ha egy eszmét kívül helyeznek az emberi megvalósíthatóság határain, a szabadságnak és függetlenségnek nincs többé helye. Az önmagában kétkedő emberiség szívesen fogadja az emberi természet romlottságáról szóló tant, amely dicsőségnek kereszteli át a szégyent, bűnnek a saját erőnkbe vetett bizalmat, az erkölcsi impotencia jeleként imákkal helyettesíti szülővárosunk védelmét,

[1] Mario Rossi: Marx e la dialettica hegeliana. 1. Hegel e lo Stato. Editori Riuniti, 1960.

s a földön megvalósítható szabad állam helyett az égi birodalom értelemellenes csodáját vetíti elénk eszményképül.

Az elidegenedés gondolata logikusan kiegészül Hegel berni írásaiban az újraelsajátításával. A privát életébe gubózó kereszténnyel szemben ott áll — egyelőre időtlen mintaképpé, kanti értelemben vett belső paranccsá magasztosítva — a klasszikus poliszdemokrácia erkölcse, a szabad görög polgáré, aki városáért élt, és úgy halt meg, mintha bankettről távoznék. Mihelyt feltámasztjuk ezt az erkölcsöt hamvaiból, mihelyt „saját művünknek ismerjük fel az emberi természet szépségét, amelyet mi magunk helyeztünk át egy külső egyénbe", a népek tudatára ébrednek méltóságuknak, és visszaszerzik porba hajított jogaikat; mert ha elterjed, hogyan *kell* valaminek lennie, megszűnik, hogy a köznép mindig úgy vegyen mindent, ahogy van.

Az elidegenedés fogalma tehát Hegel berni korszakában az ember politikai és vallási szabadságának elvesztését jelenti. Ebben az értelmezésben — mint Rossi megjegyzi — nem Hegel felfedezése, hanem a felvilágosodásé, alapvető kategóriája a francia szerződéselméleteknek, amelyek a társadalmi érdekektől idegen politikai és vallási tekintélyek uralmának tényéből leszűrik az „újraelsajátítás", a zsarnokság alóli felszabadulás szükségességét. Az elidegenedés Rousseau elméletében abból következik, hogy az egyének az észjoggal ellenkező, hibás és méltánytalan szerződéssel minden jogukról lemondanak a tekintély javára, holott csak egy olyan lényre ruházhatnák át szabadságukat, amely ennek fejében teljes szabadságukat szavatolja, ez a lény pedig a szerződők *totalitása*, az *általános* akaratot megjelenítő társadalmi test mint a szuverenitás egyetlen jogos birtokosa. Hegel nem volt ugyan a szerződéselmélet híve, az elidegenedés fogalmát mégis ebből a gondolatkörből merítette, s az újraelsajátítást *formailag* ekkor még szintén a felvilágosodás módjára, az ész törvényeiből származó „kellés"-ként, egy változásoknak alá nem vetett, történelmietlen eszmény megvalósulásaként fogta fel.

Hegel azonban az elidegenedés-újraelsajátítás fogalompárját a francia felvilágosodástól nem közvetlenül vette át, hanem Kant közvetítésével, aki a politikai terminusokat a németek gondolativá silányult forradalmának megfelelően erkölcsiekre fordította, kilúgozva gyakorlati-forradalmi tartalmukat. Az elidegenedés Kantnál erkölcsi heteronómiává halványul, a szabadság erkölcsi autonómiává; nagyjából ugyanezt tapasztaljuk Hegel berni munkáiban. A franciák és németek közti különbséget kellőképpen érzékelteti egy egyszerű összehasonlítás. Rousseau azt követelte, „hogy mindenki mindenkivel egyesülve, ne engedelmeskedjék másnak, mint önmagának, és szabad maradjon, mint azelőtt" — az „önmagának való engedelmesség" itt szembeszökően politikai és nem tisztán erkölcsi eszme, a monarchiát erőszakkal felváltó modern polgári demokrácia elméleti bevezetése. Más képet fest az ember felszabadulásáról a farizeusokhoz intézett beszéd evangéliumi szövegének Hegel-féle interpretációja a „Jézus életé"-ben: „rabszolgák vagytok, mert egy kívülről rátok kényszerített törvény igájában vagytok, amelynek nincs ereje kiszakítani benneteket önmagatok tisztelete révén *hajlamaitok* szolgaságából". Hegel berni korszakában az újraelsajátítás az erkölcsi autonómia visszaszerzésével egyenlő; ebből fakad a bizonytalanság abban a kérdésben, hogy vajon a moralitás újbóli meghódítása-e a feltétele a polgári szabadságnak, vagy megfordítva.

A fentiek alapján Rossi vitába száll Lukáccsal, aki Hegel keresztényellenes, klasszikus eszményekhez vonzódó állásfoglalását a francia jakobinusoknak a köztársasági Róma iránti rokonszenvéhez kapcsolja. A hegeli klasszicizálás, Rossi véleménye szerint, csak látszólag hozható párhuzamba a franciákéval, hiszen a fiatal Hegel — ha nem is teljesen idegen tőle Rousseau forradalmisága — a megoldást politikai téren inkább a poliszdemokráciához való utópikus visszatérésben látja, mint a korabeli állapotok megváltoztatásában. A felvilágosodás szerződéselméletei, bármennyire formálisak és elvontak is, tevékenyen hozzájárulnak a forradalom előkészítéséhez, ami Hegel koncepciójáról nagyobb történelmi konkrétsága ellenére sem mondható el. Hegel fejtegetései az antik civilizációra korlátozódnak, az újkori forradalom feltételeire nem térnek ki; elítélik a zsarnokságot általában, de a népszuverenitást és a modern demokráciát nem érintik. Ha a „liberális köztársaságpárti" fogalmát a német gondolkodó egyformán alkalmazhatónak véli akár a marathoni görögre, akár Valmy sansculotte-jára, akkor archaizálja kora történelmét, bebizonyítva, hogy csak bizonyos fokig értette azt meg. Hegel tulajdonképpen mindig görögökről és nem sansculotte-okról beszél, akármennyire erősítgetik is a kettő azonosságát Lukáccsal az élen azok a mai magyarázói, akik igyekeznek őt közelebbi rokonságba hozni a francia felvilágosodással — és így közvetve a marxizmussal is —, mint amennyire a tények megengedik.

A berni korszakban a pozitivitás fogalmából bukkannak elő a majdani dialektika első hajtásai. A fogalom a vallásra vonatkozik: pozitívnak nevezi Hegel az olyan hitet, amelyben „csak mint tárgyi" van jelen az, ami eredetileg szubjektív volt. A hit benső-

sége, az erkölcsi parancs szubjektivitása külsővé idegenedik, szertartásokban, intézményekben, dogmákban ölt tárgyi formát, s a külsőség lesz a vallás lényegévé. Az elidegenedés tehát a külsővé válás (Entäusserung) folyamata: a tárgyiságot Hegel tárgyiasulásnak, a szubjektumtól való elszakadásnak tekinti. Ebből fog kifejlődni a közvetlenség — elidegenedés — megszüntetve-megőrzés hármas tagolású dialektikája, de csak a berni korszak lezárulása után, amikor az újraelsajátítás metafizikusan merev fogalma történeti értelmet nyer, az elidegenedett valósággal szembenálló, időtlen „kellés"-ből átalakul a világegész mozgásának dinamikus mozzanatává, feloldódik a mindent átfogó totalitás sodrában. Ez az oka annak, hogy Rossi különválasztja Hegel berni dialektikáját a későbbitől, amelyben az elidegenedés és az újraelsajátítás már nem kapcsolat nélküli fogalmak, hanem egy egységes mozgás alkotóelemei.

Az elidegenedés ilyenformán Hegel fejlődése során átvezet a totalitás fogalmához. Az új fogalom első nyomaival a berni korszak írásai közt, nem utolsósorban a Mosheim könyvéből készített kivonatokban találkozunk — ahol az Eckhart mestertől származó misztikus panteizmus úgy jelenik meg, mint törekvés a hanyatlás állapotából, az elkülönültségből az egység felé —, majd Hegel frankfurti korszakában (1797—1800) követhetjük tovább a gondolat kibontakozását az Egész dialektikájává. A hegeli totalitás egyelőre erősen emlékeztet a spekulatív misztika kategóriáira — „szerelem" vagy „élet" a neve —, de nem nehéz észrevennünk, hogy tartalmazza már — ha homályosan és kevéssé általánosítva is — a dialektika magvát, az ellentétek belső összefüggését.

„A kereszténység szellemé"-nek Frankfurtban fogalmazott vázlataiban a totalitás kettős jelentésű: egyrészt a szubjektumtól elidegenedett tárgyiság, másrészt az újjáteremtett egység. A totalitás mint tárgy az ember „pozitív", külsővé vált végcélját alkotja: Ábrahám végcélja a család és a nép, a kereszténye a kereszténység, a kozmopolitáé az emberiség. Minél kiterjedtebb a végcél, annál kevésbé független az egyén, annál inkább alávetettje a totális tárgyiságnak; életét magába szívja a külvilág, céljai a külső valóságban léteznek, ő maga kívül van önmagán, elkülönülten, elszakadt önmagától. Ebben az állapotban „semmi sem hordja önmagában saját léte gyökerét,. . . s így nincs független lét, hacsak egy külső lényben nem, amelytől az ember mindent ajándékként kap".

Az eltárgyiasult totalitás és a tőle elkülönült, elvont szubjektum két egymástól szétszakított pólus. Az emberi teljesség helyreállítására a szerelem hivatott, amelyben „maga az élet található mint *önmaga megkettőződése* és e kettősség egyesítése; a fejletlen egységtől az élet, a kultúrán keresztül, kört futott be teljes újraegyesüléséig", kettébontva először saját eredeti egységét, majd a szerelem révén „elragadva az ellentétestől az idegenség minden vonását, úgy, hogy az élet hiánytalanul, hibátlanul találja meg önmagát. A szerelemben — folytatja Hegel — jelen van az elkülönült, de nem mint elkülönült, hanem mint egyesített; s az élő érzi az élőt." A szöveg a továbbiakban kiemeli a szerelem motívumát metaforikus jelentéséből, s a dialektikát a valóságos szerelem nézőpontjába helyezi. „A tiszta lélek nem szégyenli a szerelmet; azt szégyenli, ha nem teljes." Az egyesülés pillanata létrehozza ezt a teljességet, megszüntetve minden elkülönülést, és megteremtve a halhatatlanság csíráját.

Amilyen kevéssé foghatjuk rá az idézett passzusra az áttetsző egyszerűséget, éppoly vitathatatlan az is, hogy mélyértelmű utalásokat pillanthatunk meg benne az emberi teljességre, valamint az egyén és a közösség közti viszonyra vonatkozólag, s ami talán még fontosabb, ráakadunk az egységes saját mozgása következtében végbemenő kettéhasadásának és a keletkező ellentmondás ugyancsak *belső* mozgással történő megoldásának zseniális eszméjére. „A kereszténység szellemé"-nek végleges szövege — Hegel fiatalkori írásainak legnagyobbika — a többi között a bűn elkövetésével kapcsolatban taglalja ezt a gondolatot. A bűnös — írja Hegel — nem egy külső törvény ellen vét, hanem az élet totalitása ellen, amelynek tulajdon élete is részese; „azt hitte, hogy egy külső élettel van dolga, de csak a saját életét pusztította el;. . . csak az élet barátságát cserélte fel ellenségességre". A bűn tehát az élet elidegenedése önmagától, s ha a bűnös nosztalgiát érez az elveszett élet iránt és a saját részének ismeri fel, akkor önmagához közeledik, hogy elkülönültségét felszámolja, ami azért lehetséges, mert „a szembenállás az újraegyesítés lehetősége". Az elidegenedés fogalma új értelmet kapott: az élet *önmozgásának* mozzanatává lett, a totalitáson *belüli* szakadássá, amely külső „kellés" nélkül szüntethető meg, hiszen a totalitás nem rejteget semmiféle vele közös nevezőre nem hozható máslétet, s miután elidegenedésében maga tagadta önmagát, ellentétekre való hasadásának egy újabb tagadással maga vethet véget.

A szerves totalitás és tagolódása a „Systemfragment" főkérdéseként jelentkezik ismét, az általánosítás magasabb fokán. Az életet Hegel ebben a töredékes munkájában mint „a kapcsolat és a nem-kapcsolat kapcsolatát" (Verbindung der Verbindung und

nicht-Verbindung) határozza meg. Minden egyéni élet különbözik más egyénekétől, de azonos is velük, mert szerves része az Egésznek; mindegyikük az „osztatlan élet" megnyilvánulása, ám ugyanakkor „nyugodt, szilárd pont" is, különálló és kapcsolaton kívüli. A reflexió — a kanti-fichtei filozófia — mozgása az egységtől az elkülönültség felé halad, és ebben végződik, a gondolkodó élet ellenben az egység, a végtelenség, a mindenható istenség felé tart, s a vallásban felemelkedik hozzá. Ez a teológiai fogalmazás az egységet és a sokaságot egymással azonos, egymást magukba záró ellentétek feszültségeként ábrázolja, utat nyitva a spekulatív filozófiához, amely az elidegenedést és a feloldást beolvasztja az ellentétekben mozgó totalitás *rendszerébe*.

A „Systemfragment" — egy kilenctized részében elveszett írásmű töredéke — a sokaságot nem az elidegenedés *folyamatából* származtatja, a levés, a keletkezés helyett csak a létet veszi dialektikusan szemügyre. A totalitás tagolódását mint az egymásból kibomló ellentétek folyamatát Hegel jénai korszakában és azt követően dolgozza ki. A jénai Logika már a „felnőtt" Hegelt vetíti elénk, amikor a véges és a végtelen dialektikájáról így ír: „A végesnek csak az az igazi természete, hogy végtelen és létében megszüntetve megőrződik. A meghatározottnak mint olyannak nincs más lényege, mint ez az abszolút nyugtalanság, az, hogy nem az, ami; nem a semmi, amennyiben maga a más, és ez a más ugyanúgy önmagának is ellentéte, újra az előbbi. Mert a semmi vagy az üres a tiszta léttel egyenlő,. . . s így mindkettőben közvetlenül megvan a valami vagy a meghatározott, ezért nem azonosak az igazi lényeggel, hanem az ellentmondás tagjai, s a semmi vagy a lét, amely az üres, önmaga ellentéte csupán mint meghatározottság, s ez ugyancsak önmaga ellentéte, azaz a semmi. A végtelen. . . tehát a meghatározott egyetlen realitása, nem valami túlsó, hanem egyszerű viszony, az abszolút tiszta mozgás, az önmagán kívüli lét a magábanvaló létben." Hegel ezzel rendszerbe illeszti a külsővéválást mint az Egész tagolódását, önmeghatározódását, megalapozva a totalitás *belső* ellentmondásai révén és annak kereteiben végbemenő dialektikát. Az elidegenedés ebben a végső értelmezésben az Egész kilépése önmagából, a meghatározott különös létrejötte; a feloldás az Egész visszatérése önmagába; minden történés az Egész öntevékeny mozgásává oldódik, mert a szubsztancia — ahogy a Fenomenológia előszava írja — egyúttal szubjektum is.

A totalitás hegeli kategóriája a korabeli német társadalom legsürgetőbb feladatait és a forradalomra való felkészületlenségét tükrözi. Elméletileg Kant rendszerének nyitvahagyott problémáiból nő ki — Hegel Schellingtől veszi át, bár eredeti formában —, gyakorlati-társadalmi indítéka pedig részint a német egység követelmé nye — a német polgári fejlődés fő kérdése —, részint az ember belső integritásának széthullása a modern társadalomban. A politikai szétdaraboltság különösen a franciákkal vívott háború idején, az egyetemesség eszméjét képviselő napóleoni példa fényében bizonyul tarthatatlannak.

A totalitás fogalmának antifeudális osztálytartalma tisztán kirajzolódik Hegel frankfurti és jénai politikai tanulmányaiban. A frankfurti periódus egyik munkája, amely Lassontól a „Szabadság és sors" címet kapta, abban jelöli meg Németország bajainak gyökerét, hogy „a német államban az egyetemesség . . . mint minden jog forrása, eltűnt, elszigetelődött, részlegessé vált,. . . csak gondolatként van jelen, nem mint valóságos". Egy másik írásában Hegel kézzelfoghatóan megmagyarázza, mit ért az egyetemesség eltűnésén. „A régi mitikus német szabadság korában az egyén az Egészhez tartozott, anélkül hogy szenvedett volna ettől; a következő korszakban a birtokok egyenlőtlensége a jogok sokaságát hozta létre egység nélkül." A fejedelmek, rendek, városok partikuláris jogokhoz jutottak, kivonták magukat az Egész szükséges irányítása alól, s a legféltékenyebben őrzik még ma is elkülönültségüket. A jénai szakaszból származó „Németország alkotmánya" szintén ezt a kérdést vizsgálja, kimondva, hogy a német katonai és pénzügyek kuszasága, a tehetetlenség az ország nemzeti függetlenségének megvédelmezésében „az Egész elrendezéséből és ziláltságából" fakad, abból, hogy „az egyes emberek és kontingensek erőfeszítései és áldozatai gyümölcsözetlenül szóródnak szét", s pontosan olyan hiábavalók, „mintha a paraszt a tengerben akarna vetni vagy le akarna aratni egy sziklát".

A totalitás fogalmának kialakulása nemcsak a feudális partikularizmus bírálatához fűződik, hanem a burzsoá társadalméhoz is, amelynek elidegenítő jellegét Hegel éles szemmel fedezi fel a munkamegosztásban és a tulajdonban. Minden egyén sok más egyén szükségleteire dolgozik — mondja a jénai „Reálfilozófia" második tanfolyama —, s az ő szükségleteinek kielégítése mások munkája. Így az egyén „absztrakt énként viselkedik,. . . nem mint tartalommal teli, értelmes szellem, aki egy nagy körnek ura. . . Munkája teljesen gépies lesz, s egy egyszerű meghatározottsághoz tartozik; de minél elvontabb az utóbbi, annál elvontabb a tevékenység, és a külső természet tevékenységével", a gép munkájával helyettesíthető.

A munka által módosított dolgok egyetemessége — folytatja Hegel — meghatározza egyenlőségüket, ami értékükben fejeződik ki, illetve mint dolog, a pénzben. A pénzzel „a szükségleti tárgy tisztán ábrázolttá, elfogyaszthatatlanná lesz. A tárgy tehát olyan itt, hogy csakis jelentése szerint van értéke, és nem önmagában, azaz a szükséglet számára. A tárgy a tiszta belső." E magukból kivetkőzött tárgyak pénz-közvetítette cseréje során tönkremegy a család, a jólét, az élet — a csere a teljes könyörtelenség. „Gyárak, manufakturák egy osztály nyomorúságára alapozzák létüket. A Szellem a maga absztrakciójában tárggyá lett önmaga számára."

A gazdagság elidegenítő természete Hegelt kezdettől fogva foglalkoztatta. Már „A kereszténység szellemé"-ben úgy nyilatkozott, hogy a gazdagság ellensége a totalitásnak, mert tárgyakhoz, külső feltételekhez köti az életet. A „Szabadság és sors"-ban a tulajdon fogalmát elemezve azt írja, hogy a polgári kor megtámadja és felforgatja a középkor csendjét, egyeseket meggazdagít, másokat eltipor, s ha meg is növeli az ember uralmát a dolgok felett, a tulajdon abszolúttá nagyításával részlegessé teszi a szubjektumot. Egyéb írásaiban a polgárságot privát osztálynak nevezi, amely nélkülözi az Egész szemléletét, csak saját különösségével törődik, kielégülése a szerzés, a békesség és az egyéni biztonság. A burzsoá „pohár sörét vagy borát nem önmagáért élvezi, mint a paraszt az ő faragatlanságában, s a szép ruhát, felesége és gyermekei díszeit arra használja, hogy megmutassa, ér ő is annyit, mint más, sikerült elérkeznie erre a pontra. Mindebben önmagát élvezi, saját értékét... Nem a szórakozás élvezetét, hanem azt a tényt, hogy ez az élvezet az övé." A privát egyének anarchiájából csak egy erős kormányzat vezethet ki, amely képes „megfékezni a vadállatot", az egyetemes állam politikai uralma alá kényszeríteni a gazdaságot, nem riadva vissza Machiavelli legdrasztikusabb módszereitől sem, mert a helyzet „nem tűr enyhe gyógyszereket, s a rothadáshoz közeli élet nem szerveződhet újjá másképpen, mint a legerőszakosabb eljárás útján".

Hiba volna természetesen az idézett kijelentéseknek forradalmi tartalmat tulajdonítanunk: az „erős kormányzat" Hegel számára Jénában már a monarchiát jelenti, s a totalitás-koncepció, az elidegenedés és feloldás Bern-utáni újraértelmezésével egyetemben, egyre konzervatívabb színezetet kap, olyan mértékben, ahogyan a német gondolkodó eltávolodik a francia forradalom eszményeitől és kezdeti köztársaságpárti meggyőződésétől. Igaz persze, hogy új koncepciója nagyobb történelmi konkrétsággal dicsekedhet, mint az elidegenedés Rousseau-féle fogalma vagy kivált annak kantifichtei változata, amelynek szigorú és találó bírálatát a „Systemfragment"-ben olvashatjuk. Az én és a tárgyi világ széttört egységét — írja itt Hegel — Fichte úgy igyekszik helyreállítani, hogy az alanyt abszolútnak tételezi, belesüllyesztve minden objektivitást; ám a szintézis kísérlete kudarcba fullad, mert a kellést tűzi maga elé, és egyoldalú szubjektivizmusával megkerüli a reális problémákat, fenntartja a külső világ abszolut idegenségét, még akkor is, ha azt a tiszta Én abszolúttá tágított körébe foglalja. Csakhogy Hegel megoldása — ellenkező előjellel — nem kevésbé egyoldalú, mint Fichtéé. A hegeli szubsztancia: az Egész, az Abszolutum; rajta kívül nincs semmi, s az inadekvát jelenségek — mint a vallás vagy az erkölcs pozitivitása — szintén az Egészen belüliek, annak holt, illetve kifejletlen oldalai, feloldásuk tehát az Egész fejlődésének eredménye. A „kellés" elvontsága ezzel kiküszöbölődik ugyan, de Hegel a fürdővízzel együtt a gyereket is kiönti, ami tüstént szembeötlik, mihelyt összevetjük felfogását Marxéval. Marx abból indul ki, hogy a történelmet emberek csinálják, akik készen talált körülményeikből irányító eszméket absztrahálnak, olyan „kellést", amely magából az emberi létből hajt ki, és emberi tevékenység révén valósul meg. Hegelnél más a helyzet: az ő filozófiájában sem az elidegenedés, sem a feloldás nem az ember műve, hanem az Abszolutumé, a megistenült totalitásé. Az elidegenedés Bernben még a szolgasággal, egy megszüntetendő emberi alávetettséggel volt egyértelmű; Frankfurttól kezdődően átalakul az Egész önmagából való kilépésévé, a szerves totalitással újra egybeillesztendő különössé. Lukács téved — jegyzi meg Rossi —, amikor abban látja Hegel érdemét, hogy a német filozófus az emberi tevékenységet tárgyiasulásnak tekinti: Hegel tulajdonképpen sohasem jut el eddig, hiszen a történelem az ő számára, legalábbis Frankfurt óta, az Egész tárgyiasulása. Az ember maga is tárgyiasulás, puszta mozzanata az Abszolutumnak, így saját cselekvései kicsúsznak a kezéből, és beleilleszkednek abba a szerves összefüggésbe, „ami van", ami felett az embernek nincs hatalma.

Az istenné avatott totalitás mozgása logikai természetű; az elidegenedés ennek a szellemi mozgásnak az alkotórésze, nem a társadalmi-politikai viszonyok területén fog hát feloldódni — ahol valójában keletkezett —, hanem tisztán gondolatilag, úgy, hogy a szellem felismeri saját folyamatának „igazságát", s a realitás szférája változatlan marad. Példaként Rossi az úr-szolga dialektikájára hivatkozik. A történelem alanya Hegelnél a reális ember helyett az „öntudat": ez kettőzi meg a maga szellemi egységét

az úr és a szolga viszonyában. A szolga átváltozása saját ellentétévé abban áll, hogy visszatérhet az öntudat egységébe, először a félelem révén — miután az életét kockáztató úrhoz hasonlóan maga is megismeri az élet elvesztésének lehetőségét —, majd az „alakítás", a munka segítségével, amely átviszi őt „a megmaradás elemébe", és módot nyújt számára, hogy „elismerjék". Ez az elvont dialektika a történelem eleven színeit elszürkítve nem különbözteti meg a görög rabszolgát a modern bérmunkástól, a társadalmi harcokat az „elismerésért" folyó küzdelemre redukálja, s a munkát a megkettőzött öntudat önmagába való visszatérésének eszközévé teszi. Az úr-szolga viszony dialektikája a sztoicizmusba torkollik: a szolga által megszerzett szabadság a trónnal és a lánccal szembeni közöny képzeletbeli szabadsága, amely sértetlenül hagyja az ellentétes társadalmi tényezők valóságos helyzetét.

Ha a történelem voltaképpeni alanya a misztikus Egész s nem a konkrét ember, akkor Hegel fentebb idézett kitétele az erőszakos módszerek szükségességéről módosításra szorul. S valóban, a „Szabadság és sors" következetesebben foglal állást ebben a vonatkozásban, mint a „Németország alkotmánya". A totalitás nem nagyobbítható vagy kisebbíthető, a negatívum sem rajta kívüli valami, hanem az Egésznek egy megkövült, korlátoltságában megrögződött mozzanata. Ez a gátló mozzanat azzal hárulhat csak el, hogy visszatér a totalitás szervességébe: erőszakos megsemmisítéséről nem lehet szó, mert a külső erőszak — magyarán a forradalom — feltételezi a tagadó és a tagadott közös nevezőjének hiányát, egyesítésük lehetetlenségét.

A forradalomellenes társadalmi állásfoglalás elméleti vetületeként a hegeli totalitás-eszme nem ismer kibékíthetetlen ellentéteket. Ami van, az az Abszolutum szerves része vagy állapota, az ésszerű szellemi mozgás eredője: ezt foglalja össze a valóságos és az ésszerű azonosságának híres formulája, amelyet Hegel a többi között a fennálló igazolására, a rendeknek és a rendőrségnek, a monarchiának és a trón örökletességének logikai „levezetésére" használ. S ha a totalitás bármely mozzanata megszüli saját ellentétét, az új mozzanat eleve közös nevezőn van az előbbivel, mint ugyanannak a szerves egységnek a tagja, az ellentmondás pedig csak az ellentétes oldalak összebékülésével oldódhat meg, mert az Abszolutum nem pusztíthatja el önmagát, nem lökhet ki magából semmit. A totalitás hegeli fogalma tehát az ellentétek kibékítését és megőrzését szolgálja, ami természetesen úgy képzelhető csak el, ha a feloldás pusztán gondolatilag, egy valóságfeletti szellemvilágban játszódik le. A reális totalitás ábrázolása helyett ilyenformán annak elidegenedett torzképét kapjuk, a totalitás áthelyeződését a transzcendenciába, amely ránehezedik az emberre, arra kényszerítve őt, hogy tulajdon művét istenítse és érinthetetlennek tartsa, lemondjon a szuverenitásról saját világában.

A hegeli totalitás-eszme ellentmondásossága talán „A történelem filozófiá"-jában nyilvánul meg a legérdekesebben, mert itt járnak Hegel gondolatai a legközelebb a történelmi materializmushoz, s a közelség egyúttal pontos mércéje a távolságnak is. A mű központi témája a „népszellem": ebben a fogalomban jelenik meg idealista homályba burkolva a történelmi szükségszerűség objektív jellege. A népszellem a totális világszellem különös alakja, s az egyes népek szellemei közt a különbség abban áll, hogy milyen eszmét, milyen tudatot formálnak önmagukról. Ettől függ „a nép valamennyi célja és érdeke, ez alkotja jogát, szokásait, vallását. Egy nép szellemének ez a szubsztanciális eleme, akkor is, ha az egyének nem ismerik. Olyan, mint egy szükségszerűség: az egyén ebben a légkörben nevelkedik, és másról nem tud,. . . ebben a szubsztanciában van." Következésképpen „senki sem rugaszkodhat el jobban népe szellemétől, mint a földtől: a föld a gravitáció központja, és ha olyan testet képzelünk, amelyik elhagyja azt, úgy képzeljük, mint a levegőben szertefoszlót". „Az egyén tehát kész világként találja maga előtt a nép létét", saját „szubsztanciális valóságát", amelyet „asszimilálnia kell,. . . hogy az ő jellemévé és képességévé legyen, hogy ő maga legyen valamivé."

A történelmi szükségszerűség objektivitásának szemszögéből tárja fel Hegel a kiemelkedő személyiségek cselekvésének tartalmát is. A nagy ember „nem fantáziája vagy véleménye tárgyát valósítja meg", hanem „a magasabb egyetemest", a világszellem szubsztanciális akaratát, „azt, amit az idő és a szükségszerűség immár magával hozott". „Ez a tartalom az ő igazi hatalma", ezért gyűlnek zászlaja alá a népek, „s ő felfedi előttük, ami természetük immanens impulzusa volt."

Hegel tisztában van vele, hogy az objektív szükségszerűség sem a nagy egyéniségek tetteiben, sem általában nem automatikusan érvényesül. Az egyetemes „a különös célokban és általuk válik valóra": „semmi sem történik anélkül, hogy az egyének ki ne elégítenék tevékenységükkel önmagukat is", nekik maguknak kell hát „tudatra és kifejezésre juttatniok a nép-követelte akaratot", ami csak a jól szervezett államokban lehetséges, ahol az egyetemes nem tér el a polgárok magánérdekétől. Hegel azonban képtelen arra, hogy dialektikus egységbe fonja az egyetemest a különössel és megszabadítsa az

előbbit a transzcendencia salakjától. Az emberi tevékenységet meghatározó „készen talált világ" ugyanis nem az ember műve, hanem egy emberfeletti szellemé, amely a maga sajátos célja, önmaga megismerése felé tör, a saját céljaikért tevékenykedő egyének pedig puszta végrehajtói az Abszolutumnak, „eszközei valami magasabbnak és hatalmasabbnak, amiről semmit sem tudnak, s amit öntudatlanul valósítanak meg". Az öntudatlan eszközzé lefokozott emberi cselekvés függése egy hatalmasabb lénytől az objektív társadalmi viszonyok fejtetőre állított tudatbeli mása: Hegel számára, aki társadalma vakon működő törvényeinek szövevényét nem tudja áttekinteni, a történelmi szükségszerűség az ember világa *felett* lebegő, elidegenedett fétisként jelenik meg, az Abszolutum elvont, üres eszméjévé zsugorodik. Ha Hegel különbözik is racionalizmusával a Bismarck-utáni reakció irracionalistáitól, az ész szerepének hangsúlyozásában nem kerülheti el a következetlenséget, hiszen az ész megokolás nélkül, ráció nélkül cselekszik, azaz tulajdonképpen maga is irracionális.

A hegeli filozófia sokértelműsége sokféle magyarázatra adott alkalmat. A konzervatív német történetírás, amely a reakciós romantika előzményeit a XVIII. századbeli felvilágosodásban keresi, Hegelnek néhány tagadhatatlanul romantikus színezetű gondolatára támaszkodva a német reakció szellemi elődjévé hamisítja a filozófust. Ezt a vonalat követi Dilthey, amikor a fiatal Hegelt az „élményfilozófia" kezdeményezőjének tünteti fel, utat nyitva misztikus értelmezéséhez, a náci ideológiával való egybekapcsolásához. Nohl és Jean Wahl megerősítik a Hegelről rajzolt misztikus-panteista képet; Wahl szerint a dialektika, mielőtt módszerré lett volna, először annak a keresztény eszmének az átélése volt, hogy az isten emberré lett, röviden, a filozófus Hegel mögött a teológus, a racionalista mögött a romantikus rejtőzik. A klerikális és irracionalista hamisítókkal ellentétes táborban azok a kommentátorok állnak — Lukáccsal a soraikban —, akik Hegelből harcos humanistát vagy éppen premarxistát faragnak. Lukács szándéka megcáfolni Hegel bismarcki-nacionalista értékelését, felfedni a modern német kultúra előzményeiben a haladó elemeket. Lukács azonban nem jár el tárgyilagosan. Azzal a megfontolással, hogy a romantika reakciós, a fiatal Hegel viszont nem az, tagadja a német filozófus ifjúkori munkáiban a preromantikus jegyeket, s az ellenkező állítást Dilthey és Lasson által költött imperialista legendának bélyegzi — noha vitathatatlan, hogy a közös céltól vezérelt szerves egész eszméjét a romantika szegezte szembe a felvilágosodás mechanikus világképével, s a népszellem, a népsors, a nacionalizmus szintén nem a felvilágosodásban gyökereznek, hanem a romantika előfutárai. Hegel gyűlölte a romantikusokat, mélységesen idegenkedett individualizmusuktól és irracionalizmusuktól, de az előbb említett gondolatokat felhasználta, méghozzá bizonyos fokig progresszív törekvések jegyében. A kérdés bonyolultabb annál, ahogyan Lukács kezeli: mert igaz, hogy más a preromantikusok liberális nacionalizmusa és panteizmusa, mint a restaurációs korszak 1820 körül kijegecesedő reakciós romantikája, de ez egyrészt nem változtat azon, hogy a panteizmus, a nacionalizmus, a népsors-gondolat, a célszerűen működő szerves egység eszméje nem a felvilágosodás termékei, hanem a romantika bevezető akkordjai, másrészt éppen a különbség miatt nem lehet őket drasztikusan „haladóknak" vagy „reakciósoknak" minősíteni. A liberális tendenciák gyakran összekeverednek a romantika elemeivel — Fichténél például —, s ha Lukács az utóbbiakat is a felvilágosodáshoz csatolja, akkor ellenfelei utcájába kerül, és az előjel megfordítását leszámítva ugyanúgy elmossa a határt felvilágosodás és romantika között, mint ők. A cél: a lehetőség szerint kiiktatni Hegelből azt, ami később a reakcióba torkollik, s pozitivabbra festve őt a valóságosnál, csökkenteni a távolságát Marxtól, tompítani a polgári örökség és a proletár világnézet ellentétét. Ettől a módszertől Lukács nem hajlandó elállni „Az ész trónfosztásá"-ban sem, ahol megállapítja ugyan, hogy a marxi dialektika gyökeresen új a hegelihez képest, s Hegel hozzánk közelálló tételei is átalakításra szorulnak, a gyakorlati elemzés során azonban, az újhegelianizmusról szóló fejezetben, nem határolja már el a hegeli dialektika pozitív elemeit a negatívaktól. Lukács álláspontja Rossi bírálatának tükrében a „baloldaliság" mezébe bújt revizionizmus. Hadd jegyezzük itt meg zárójelben, hogy a fenti módszer, véleményünk szerint, a pártpolitika „baloldali" torzulásai idején volt a filozófiai revizionisták fő módszere, amikor a hegeli „transzcendens centralizmus" formailag megegyezett a központosítás politikai és gazdasági túlhajtásával, az Abszolutum fétise az objektív társadalmi törvény fétissé idegenített fogalmával. A mai filozófiai revizionizmus, amely az egyén és a társadalom, az egyéni és a társadalmi érdek viszonyát illetőleg az elsődlegesség kérdésének puszta felállítását is a tudatlanok gúnyos mosolyával sorolja a „rossz filozófia" hiú erőfeszítései közé, inkább Kantból vagy az egzisztencializmusból merít; Hegel ebben a kérdésben hasznavehetetlen, mert „marxistább" a kelleténél. S mert az „új" módszer anarchikus atomvilága mérhetetlenül távolabb áll a marxizmustól, mint a hegeli szemléletmód, az általa sugallt művecskék — vagy ahogy manapság

mondani szokták, „koncepciók" — a filozófiai revizionizmus régebbi formájához képest szükségszerűen az eklektika fokozódásáról, tehát a „szakmai" szint zuhanásáról tanúskodnak.

Rossi könyve hatalmas anyagot dolgoz fel, példaszerű filológiai igényességgel. Elemzéseiben üres szólamok nélkül, tartalmasan hasonlítja össze a hegeli megoldásokat a marxiakkal, képet ad a Hegelről szóló terjedelmes irodalom fő irányairól, tisztázza a bonyolult hegeli terminológiát, s ha erényeit számba vesszük, megállapíthatjuk, hogy már első kötetével is hozzájárul a marxi filozófia előzményeinek és sajátosságainak mélyebb megértéséhez. A könyv értékei azonban nem leplezhetik Rossi alapkoncepciójának egy lényegbeli gyengeségét. A szerző a Hegel-interpretátoroknak ahhoz az iskolájához tartozik„ amely mestere, Galvano della Volpe nyomán kereken elveti a hegeli rendszer és módszer ellentétének marxista tételét mint ifjúhegeliánus maradványt, anarchista módon azt tartva, hogy a marxi dialektika *teljesen* új, a hegelihez semmi köze. „Megmondtuk már — írja Rossi —, és újra ismételni fogjuk: Hegel érdeme, ellentétben azzal, amit összes kritikusai állítottak, nem a módszer körvonalazása, hanem a rendszer kísérlete. S ha a rendszer végkövetkeztetéseiben reakciós, ez pontosan a módszer bűne, a háromszakaszos dialektikáé, amely előidézi." Rossi szerint a rendszer maga a dialektika, Marx pedig nem a talpára állította ezt a dialektikát, hanem egy egészen másfélét alkotott. Felfogása mellett a szerző lényegében nem tud egyéb érvet felhozni, mint azt, hogy a formának — a dialektikának — nem lehet autonómiája a tartalommal szemben; a marxizmus klasszikusai persze soha nem is hangoztattak ilyesmit, de számtalanszor leszögezték a forma *viszonylagos* önállóságát, és a kérdésről gyökeresen más véleményük volt.

Az alapkoncepció hibája miatt Rossi megszakítja a folyamatosságot Hegel és Marx között, elsiklik a hegeli dialektika több olyan kategóriája felett, amelyekhez Marx közvetlenül kapcsolódott — a „Logika" tárgyalásakor például egyszerűen elfelejtkezik a minőség, a mennyiség és a mérték elemzéséről —, s végeredményben maga is elköveti azt a hibát, amit előzőleg ő rótt fel Lukácsnak: azt tudniillik, hogy a tételeinek ellentmondó tényeket elegánsan mellőzi. A téves eljárásmód többé-kevésbé kiszűri Hegel filozófiájából a pozitívumokat, s néhol meghökkentő vakságról tanúskodik — egyebek közt akkor, amikor Rossi idézi a „Jogfilozófia" zseniális 197. §-át a megismerés és a munka, a gyakorlat összefüggéseiről, majd kommentárjában hozzáfűzi, hogy ebből a paragrafusból szinte semmit nem emelhetünk ki. De tekintsünk el az efféle „részletkérdésektől", hiszen több forog itt kockán. Vajon nem Hegel ábrázolta-e első ízben a történelmet az ember önteremtésének? Rossi szerint ez csak látszat, mert az Abszolutum az embert is magába szívja. Nos, Rossinak igaza van, ha úgy tetszik — csakhogy az emberi önteremtés és az isteni mindenhatóság ellentétében pontosan a módszer és a rendszer ellentéte lüktet. S ha visszatérünk a totalitás fogalmához, vajon az ellentétek egymásból való kibomlása az Abszolutum talaján csak a megbékélésnek, a fennálló igazolásának hamis álláspontjával kapcsolatos-e, vagy pedig — a maga módján — a valóság egyetemes objektív törvényéről is képet ad? Világos, hogy az ellentétekben folyó szakadatlan mozgás és a megbékélés végső mozdulatlansága olyan belső ellentmondás Hegel elméletében, amely szintén a rendszer és a módszer ellentétének bélyegét viseli, és bármelyik oldalát — akár a progresszívet, akár a reakciót — nagyítjuk fel, hamisan fogjuk értelmezni Hegel filozófiáját. Nem véletlen, hogy Rossi sehol, egyetlen alkalommal sem hivatkozik a Filozófiai füzetekre, noha Lenin műve 1958-ban, két évvel Rossi könyvének kiadása előtt, megjelent olaszul is; nyilván azért nem hivatkozik rá, mert Lenin a hegeli filozófia éles bírálata mellett elsősorban annak pozitív tartalmát hozza napvilágra.

Rossi munkája e súlyos fogyatékosságok ellenére is értékes, magas színvonalú könyv. Munka közben Rossi szerencsére gyakran megfeledkezik tévedéséről, a hegeli szövegek hatása alatt akaratlanul is korrigálja magát, s könyvével jelentékeny szolgálatot tesz a marxista Hegel-kutatásnak.

Rozsnyai Ervin

Újabb hozzászólások a munkamegosztásról és a személyiség mindenoldalú fejlődéséről szóló vitához

A Voproszi Filoszofii 1963/3. száma három hozzászólást közöl a munkamegosztás és a személyiség mindenoldalú fejlődése körül folyó vitához. A hozzászólások — különösen Sz. G. Sztrumilin akadémikusé — újabb szempontokat adnak a kérdés eldöntéséhez, s a vitának ez a szakasza is azt bizonyítja, hogy a szerkesztőség aktuális problémát vetett fel, amely élénk visszhangot váltott ki a szovjet filozófusok körében.

A vita alapkérdése továbbra is az maradt, hogy a munkamegosztás fennmarad-e, s ha igen, összeegyeztethető-e a személyiség mindenoldalú fejlődésével. Különösen kiéleződött a vita annak megítélésében, hogy a marxizmus klasszikusainak mi volt a véleményük ebben a kérdésben. Sztrumilin a tanulmányában elsősorban arra törekszik, hogy kimutassa: a marxizmus klasszikusai mindvégig egyértelműen azt állították, hogy a munkamegosztás mint olyan megszűnik. Mint ismeretes, Marx a *Német ideológiá*ban többször megemlíti a munkamegosztásnak általában való megszűnését (Művei III. 32., 34., 63. o. stb.), s a *Tőké*ben a munka változtatása törvényével való felváltásáról ír. Kuriljovék viszont Marx azon helyeit idézik, ahol a régi munkamegosztásnak új munkamegosztással való felváltásáról van szó, s azt állítják, hogy Marx a munkamegosztásnak nem általában való megszüntetését, hanem csak egyes konkrét formáinak átalakulását mondta ki. Valóban, Marx többször megállapítja, hogy a munkamegosztás régi formáit új formák váltják fel, ez történik például manufaktúrákról a gépi nagyiparra való átmenetnél, de sehol sem állítja azt, hogy ez a folyamat a végtelenségig folytatódnék, azaz a munkamegosztás fennmaradna a kommunizusban.

Kuriljov idézi Marxnak egy Kugelmannhoz intézett levelét (1868. júl. 11.), amelyben Marx arról szólna, hogy a munkamegosztás nem szűnik meg, csak meghatározott formái változnak (lásd Marx—Engels Vál. Műv. II. Szikra, 1949., 460. o.). Sztrumilin viszont kimutatja, hogy itt a marxi szöveg téves fordításáról, két marxi kategória összekeveréséről van szó. Marx ugyanis megkülönböztette a munkamegosztást (Teilung der Arbeit, oroszul разделение труда) és a munka elosztását (Verteilung der Arbeit, oroszul распределение труда).). Az idézett helyen „Verteilung der Arbeit" áll (lásd K. Marx: Briefe an Kugelmann, Berlin, 1924., 45. o.), ezt műveinek 1934-es orosz kiadásában (25. köt.) helyesen распределение труда-val fordították, egy későbbi orosz kiadásban (Marx—Engels válogatott levelei, 1947, 208. o.) viszont már разделение труда-val, ami ellentmond a marxi szöveg szellemének, s ezért nem alaptalanul állítja Sztrumilin, hogy a munkamegosztás fennmaradása mellett kardoskodók tévesen értelmezték az utóbbi idézetet. (Az idézetben a magyar kiadásban a német eredetinek megfelelően, értelemszerűen helyesen a „munka megoszlása" áll.)

Marx tehát — hangsúlyozza Sztrumilin — megkülönböztette a munkamegosztást és a munka elosztását; az utóbbi minden termelésre jellemző, a munka társadalmi szabályozását, megszervezését jelenti, s ennek eltorzult megjelenése a termelőerők fejlődésének adott alacsonyabb fokán a munkamegosztás, melynek lényege az embernek egy meghatározott munkakörhöz rögzítése, azaz a *foglalkozási* specializáció. Láthatjuk tehát, hogy a munkamegosztás megszűnése kérdésében Sztrumilin Jelmejevvel nagyjában megegyező álláspontot foglal el. Sztrumilin kritikáját megalapozottnak tartjuk, valóban megállapítható, hogy a marxizmus klasszikusainak véleménye szerint a munkamegosztás megszűnik, mivel a munka megosztása csak a munka elosztásának, általános társadalmi szabályozásának eltorzult, az árutermelő társadalmakra jellemző formája.

Sztrumilin szerint az automatizált termelésre való áttéréssel az emberek közötti munkamegosztás megszűnik, s vele a specializáció is, mert nem az emberek specializálódnak majd, hanem a gépek, s a munka megosztása helyére a munka tervszerű elosztása lép. Az emberek meghatározott csoportjait beosztják a gépek meghatározott csoportjaihoz, azaz megszervezik a munkaidő felhasználását, de ehhez az automatizált munkaterülethez sem kötődnek véglegesen az emberek, szabadon váltogathatják a termelés különböző ágait, s a munka változtatását a termelés általános társadalmi szabályozása fogja össze. Állításának bizonyítására többször idéz a *Tőké*ből, ahol Marx lényegében azonos kijelentéseket tesz a gépi nagyipar kifejlődésével kapcsolatban: „Amennyiben maga az egész gépi berendezés a *legkülönbözőbb*, egyidejűleg ható és kombinált gépek rendszerét alkotja, a rajta nyugvó kooperáció is megköveteli, hogy a különböző fajtájú gépek között különböző fajtájú munkáscsoportokat *osszanak szét*. De a gépi üzem megszünteti annak szükségességét, hogy ezt az elosztást manufakturaszerűen *megszilárdítsák*

azáltal, hogy ugyanazokat a munkásokat állandóan ugyanahhoz a műveletlethez rögzítik." (Tőke I. Szikra, 1949. 454. o.)

Foglalkozik Sztrumilin a tudomány kérdésével is. Megállapítja, hogy a tudomány és a termelés között a határ egyre jobban elmosódik, s ez, valamint a különböző tudományok összefonódása is a szűk specializáció ellen hat. Mindenesetre a tudomány területére nem sikerült maradéktalanul kiterjesztenie azt az elvet, hogy minden specializáció megszűnik, de úgy véljük, ez nem is szükséges. A termelés területén a foglalkozási specializáció lehetetlenné teszi a mindenoldalú személyiség kifejlődését, de bizonyos tudományos specializáció, mely alapos általános képzettségre támaszkodik, konkrét kapcsolatban van a termeléssel és a tudományos kutatóintézet nagyobb kollektívájába illeszkedik bele, nem gátolhatja meg azt. Bár Sztrumilinnek, szerintünk, alapjában véve igaza van, problematikusnak találjuk azt, hogy az emberek között mindenfajta specializációt tagad a kommunizmusban a termelés területén, ezt a tudomány területére nem tudja kiterjeszteni, s így törés van az emberi tevékenység e két területe között. Holott bizonyos specializáció, mely általános képzettségen alapul, fennmaradhat, s ez, illetve a termelés különböző területeinek alapvető hasonlósága lehetővé teszi a munka változtatását, s ezzel új specializáció megszerzését. Azt, hogy az ember adott irányban specializálódjék, nemcsak a termelés követeli meg, hanem csak így lehetséges a képességek, adottságok kibontakozása is. Ha ez a specializáció nem mélyül egyoldalúsággá, azaz az automatizált termelésnek megfelelően felülkerekedik az integrálódás tendenciája, akkor nem lehet akadálya a mindenoldalú személyiség kifejlődésének, sőt éppen az integráció és specializáció dialektikája bontakoztatja ki a személyiség sokoldalúságát és meghatározott arculatának kialakulását.

N. Sz. Novoszelov cikke a munkamegosztás fennmaradása mellett száll síkra, s nem véletlen, hogy egész érvelését arra — a már Kuriljov által is idézett — Marx-levélre alapozza, melyről Sztrumilin kimutatta, hogy nem a munkamegosztásra, hanem a munka elosztására vonatkozik. Lényegében Kuriljov érvelését veszi át, és ezt a Szovjetunió gazdasági fejlődésének tényeivel igyekszik alátámasztani.

G. P. Kozlov és Z. I. Fajnburg abból indul ki, hogy az automatizált termelésben a munka jellege megváltozik. Ennek következménye egyrészt a csak fizikai munkát megkövetelő munkafajok eltűnése és ezzel a munka szellemi jellegének előtérbe kerülése, másrészt a munkás funkcióinak fokozatos átruházása a gépre: először a közvetlen végrehajtás, majd az irányítás, végül az ellenőrzés is a gép feladata lesz, s ezzel a munkás kikerül a közvetlen termelésből.

A munkához való új viszony kifejezésére használják a szerzők a munka alkotó jellege kifejezést, melyet mint objektív viszonyt megkülönböztetnek a munkához való alkotó viszonytól. Az utóbbi szubjektív viszony; tartalma, hogy a munkás érdeklődéssel, tudatosan végzi munkáját, s a termelékenység emelésére törekszik. A munka alkotó jellege az automatizált termelésben nemcsak lehetővé teszi, hanem meg is követeli ezt, ezért válik a munka alkotó jellege objektív viszonnyá. A munka alkotó jellege összeférhetetlen ugyanannak a műveletnek többszöri monoton ismétlődésével, és állandó kölcsönhatást, kölcsönös átmenetet jelent a szakirodalom tanulmányozása, a termelési folyamatra való alkalmazása, illetve a termelési folyamat és új gépek vagy elméleti törvényszerűségek konstruálása között.

Tanulmányuknak tehát a legnagyobb érdeme, hogy a munka változtatásának törvényét nem mechanikusan, külső átmenetként fogják fel, specializációk puszta váltogatásaként, hanem belső folyamatként; kimutatják, hogy a munka alkotó jellege egy specializáción belül is megköveteli az állandó kölcsönös átmenetet. S minél inkább alkotó jellegű a munka, annál sokoldalúbb tudást követel, annál gazdagabbak a belső átmenet lehetőségei.

A kézműipar — mondják a szerzők — univerzálissá teszi az egyes ember munkáját, a munkadarab elkészítése sokoldalú képzettséget kíván, többfajta művelet elvégzését, de a munka alacsony termelékenységű. A manufakturára való áttéréssel növekszik a munka termelékenysége, de elvész a munka sokoldalú jellege, a manufaktúra munkása szűk specializációval rendelkezik. Az egyes munkaterületek kapcsolata távoli, s a munkahelyek váltogatása itt „külső átmenet". Az automatizált termeléssel végül létrejön a sokoldalúság és specializáció szintézise, a magas termelékenységű alkotó munka követeli meg a sokoldalúságot egy meghatározott tevékenységi körön belül.

A munkamegosztásról közvetlenül nem szólnak. Nyilván lényegtelennek tartják, hogy ezt munkamegosztásnak nevezik-e vagy sem. A lényeges szerintük az, hogy maga a specializáció vezet a mindenoldalú személyiség kialakításához. A specializáció jellegének kidolgozásával kétségtelenül hozzájárultak a vita továbbfejlődéséhez, de álláspontjuk korlátozott. Nem látják, hogy éppen a specializáció gazdagodása, azaz a munka

alkotó jellege vezet el a munkaterületek egymáshoz közelkerüléséhez, s ezzel a közöttük lévő átmenetekhez is, ami felbomlasztja a munkamegosztás rendszerét.

A vitához csatlakozik Szuhomlinszkijnek az 1963/4. számban megjelent cikke is, amely azonban inkább csak az előbbi hozzászólások publicisztikai áttekintése. Az 1963/9. számban G. I. Semenev, továbbá V. I. Belozercev és B. A. Fomin szól hozzá a kérdéshez. Semenev elfogadja Sztrumilin tételét a munkamegosztásnak mint foglalkozási specializációnak a megszüntetéséről, s ennek alapját a termelés és tudomány összekapcsolódásában látja. Nem ért viszont egyet Sztrumilinnal abban, hogy az automatizálás következményeként a termelés fejlődésének fő tendenciája a gépek specializálódása. Kimutatja, hogy az automatizált berendezések, ha különböző termékeket állítanak is elő, sokkal kevésbé különböznek egymástól, mint az ugyanazokat a termékeket előállító csak mechanizált berendezések. Belozercev és Fomin viszont kiállnak a kommunista munkamegosztás mellett. Érvelésük szöges ellentétben áll Semenevével: A termelés különböző helyein elhelyezkedő automaták különböznek egymástól, így kezelésük is különböző képzettséget kíván meg; ezt a specializációt tekintik a munkamegosztás alapjának, s ennek alapján tagadják a munka változtatásának törvényét is.

Az egész vitára egy bizonyos leszűkítettség a jellemző. A hozzászólók nem a totális embert tekintik, hanem csak a munkához való viszonyát, amely ugyan kétségtelenül a leglényegesebb viszony, de korántsem az egyetlen. Az emberi tevékenység mindenoldalúságából kiemelik a közvetlen termelő munkát, s alig mutatnak rá más területekkel való kapcsolatára. Ez a közgazdász hozzászólóknál még csak érthető, a filozófusok feladata azonban az, hogy az emberi tevékenység összes területeinek elemzésével ábrázolják azt a folyamatot, melynek során kialakul a kommunizmus mindenoldalú és harmonikus személyisége.

Ágh Attila

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egyetemes filozófiatörténet[1]

Az utóbbi években a marxista filozófusok tevékenysége jelentős mértékben fellendült. Ezt látjuk abban is megnyilvánulni, hogy a Szovjetunióban és a népi demokratikus országokban egymás után látnak napvilágot a filozófia történetét tárgyaló munkák, melyek mélyebb, több vonatkozásban pedig új megvilágításba helyezik az emberiség filozófiai fejlődésének egyes állomásait, alakjait, rendszereit. Ebből a szempontból különösen azok a törekvések figyelemre méltóak, melyek az emberiség *egyetemes* filozófiai fejlődésének a képét igyekeznek megrajzolni. E feladat megoldására vállalkoztak „A filozófia története" című hatkötetes szovjet munka szerzői, a műnek első kötetei már nálunk is megjelentek —, s ugyanezt a célt tűzte maga elé az „Egyetemes filozófiatörténet" írói közössége is.

Az utóbbi munka szerzői jelentős mértékben támaszkodtak az előbbi pozitív eredményeire, és egyúttal sikeresen küszöbölték ki azokat a fogyatékosságokat is, melyek annak általunk ismert első köteteit jellemezték. A két mű között lényeges különbség van: míg „A filozófia története" hat kötete részletes képet ad az emberiség filozófiai fejlődéséről, addig az „Egyetemes filozófiatörténet" — *szűkebb* terjedelmi keretek között — a legfontosabb mozzanatokat kiragadva ad összefüggő és átfogó képet az emberi gondolkodás fejlődéséről.

A közel 700 oldalas munka 25 fejezetre oszlik. Ezek közül az első a filozófiatörténettel mint tudománnyal, annak tárgyával, módszerével és jelentőségével, a II—XII. fejezetek a Marx előtti filozófiával, a XIII—XXV. fejezetek pedig a marxista filozófia történetével és a polgári filozófia ellen vívott harcával foglalkozik. A művet záró Befejezés a filozófia történelmi útját, a materializmus főbb történeti formáit, a dialektika fontosabb változatait tárgyalja, és azt összegzi, hogy mire tanít a filozófia története.

Az „Egyetemes filozófiatörténet" a maga egészében jelentős előrelépést képvisel a filozófia történetének tudományos feltárásában a megelőző munkákhoz képest, s igen jól felhasználható a nem filozófia szakosok oktatásában. Emellett a bölcseleti kérdések, a múlt filozófiája iránt érdeklődők széles tábora is nagy haszonnal olvashatja, tanulmányozhatja e művet. Komoly szerepet egyetemi oktatásunkban azért játszhatik, mert nálunk még jelenleg is az a helyzet, hogy a múlt század közepe utáni polgári filozófia tárgyalása szinte majdnem teljesen hiányzik a tananyagból — a filozófia szakot kivéve. S ezen még a most készülő filozófiatörténeti jegyzet, valamint a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus előadásai, az általuk tárgyalt polgári filozófiát szórványosan és vázlatosan érintő futólagos megjegyzések sem változtatnak. Úgy véljük, ideje lenne végre — jelentős mértékben a recenzált műre is támaszkodva — korszerűbbé, maibbá tenni a nem filozófia szakos hallgatók filozófiatörténeti oktatását, azt a tematikát, amelynek alapján jelenleg oktatásuk folyik.

E bevezető megjegyzések után vizsgáljuk meg kissé részletesebben az „Egyetemes filozófiatörténet"-et abból a szempontból, hogy mily módon foglal állást a filozófiai fejlődést illető elméleti kérdésekben, és hogyan dolgozza ki az egyes konkrét részkérdéseket.

Az első fejezet a filozófiatörténet egészére vonatkozó általános sajátosságok, törvényszerűségek között kiemelten foglalkozik a *filozófia pártosságának* problémájával, és hangsúlyozza, hogy nincs osztályok, rétegek felett álló pártatlan filozófia. Ezzel összefüggésben részletesen vizsgálja azt a kérdést, hogy a marxista filozófia esetében megfér-e egymással a pártosság és

[1] Kossuth, 1963. 686 o.

a tudományosság. Válasza, indokolása helyes: „Mivel a proletariátus osztályérdekei egybeesnek a történelem objektív folyamatával, ezért a marxista filozófia pártossága korántsem zárja ki e filozófia tudományos objektivitását, sőt inkább lehetővé teszi a valóságnak és fejlődéstörvényeinek teljes és igaz megismerését." (9.o.) Úgy gondoljuk, hasznos lett volna, ha a mű szerzői itt — az általános elméleti tárgyalásnál — utaltak volna arra a szóbanforgó kérdés kapcsán, hogy már a marxista filozófia keletkezésénél a tudományosságból, bizonyos tudományos következtetésekből fakadt Marx és Engels proletárpártossága.

Semmiképpen nem lehet viszont egyetérteni a könyv szerzőinek a pártossággal összefüggésben tett következő megjegyzésével: „A mai történelmi korszakban *csak a forradalmi proletariátus és a vele szövetséges más haladó erők*, amelyek érdekeltek az emberiség termelőerőinek és kultúrájának korlátlan fejlődésében, *képesek a világ valóban tudományos megismerésére és átalakítására*" (9—10. o.) (kiemelés tőlem — P. I.). Ez a megfogalmazás a valóságos helyzet vulgarizálását jelenti. Mert igaz ugyan, hogy az említett tényezők alapvető szerepet játszanak az adott vonatkozásban, de emiatt még nem lehet kétségbevonni, hogy a polgári társadalom pl. a természettudományokban ma is igen sok és komoly eredményt produkál, s ezeket fel is használja a valóság átalakítására.

A szerzők bírálják a filozófiatörténeti *európacentrizmust*, hangsúlyozzák, hogy a filozófia Keleten keletkezett már az ókori görög rabszolgatartó társadalom létrejötte előtt, s később ugyanolyan irányban fejlődött, mint Nyugaton. Az európacentrizmus hibás felfogásának bírálatával összefüggésben azonban szükséges lett volna egyúttal annak kiemelése is, hogy az egyenlőtlen társadalmi fejlődés kapcsán — mivel Európa haladt a társadalmi fejlődés élén közel két és fél ezer évig — a filozófiai haladás súlypontja is Európára esett. A konkrét anyagrészek kiválasztása és tárgyalása egyébként ennek megfelelően történt a kötetben. Írói mindig azokat a filozófusokat, filozófiai rendszereket állítják előtérbe, amelyek ténylegesen elöl jártak az egyetemes társadalmi fejlődésben.

A mű szerzői jelentős helyet szentelnek a filozófiai fejlődés egyik sajátos törvénye, a *viszonylagos önállóság* fejlődési törvénye vizsgálatának. „. . . bármennyire függ is a filozófia fejlődése a társadalmi tudat formáinak fejlődését meghatározó gazdasági alaptól és végső soron a társadalom anyagi életfeltételeitől, helytelen lenne, ha minden filozófiai eszmét közvetlenül belőlük vezetnénk le, mint Bogdanov, Suljatyikov és a marxizmus más vulgarizálói tették, akik minden filozófiai fogalmat közvetlenül a burzsoázia érdekeivel vagy a tőkés termelés technikájának fejlődésével akartak megmagyarázni. Mert bár a filozófia fejlődésének *irányát* végeredményben a társadalom gazdasági élete határozza is meg, a filozófiai eszmék *tartalma* és különösen a logikai kategóriák, azok a *formák*, amelyekben a filozófia fejlődik, nem származnak közvetlenül a gazdasági életből, hanem jelentős mértékben összefüggnek koruk ideológiai harcával, a társadalmi tudat határos formáinak (tudomány, művészet, vallás stb.) fejlődésével, azzal a gondolati anyaggal, amelyet a filozófusok elődeiktől vettek át. Mindenekelőtt ebben nyilvánul meg a filozófia viszonylagos önállósága". (14. o.)

Ennek a filozófia történetében megnyilvánuló törvényszerűségnek megfelelő fénybe való állítása azért is fontos, mert nálunk Magyarországon — és a Szovjetunióban is — jóegynéhány éven keresztül gyakoriak voltak azok a megnyilatkozások, melyek a filozófiát és a társadalom adott gazdasági viszonyait vulgarizáltan ítélték meg. Nemegyszer előfordult, hogy a mindenkori filozófiai eszmék és társadalmi-gazdasági életfeltételek közt merev mechanikus kapcsolatot igyekeztek kimutatni, ami egyet jelentett a filozófia viszonylagos önállóságának tagadásával.

Az „Egyetemes filozófiatörténet" rámutat e problémával kapcsolatban, hogy a filozófia fejlettségét tekintve ugyan általában összhangban van a társadalom fejlettségi szintjével, de gyakran vagy megelőzi azt vagy elmarad tőle. Az antifeudális szabadságmozgalmak időszakában pl. a haladó filozófia többször idealista, vallási formát öltött, ami elmaradottságot fejez ki. Az a tény viszont, hogy a dialektikus materializmus létrejött és fejlődött a kapitalizmus viszonyai közepette, a filozófiai fejlődés viszonylagos önállóságát tekintve a társadalmi-gazdasági feltételekhez képest megelőzést jelent. Hasonló jelenség volt a klasszikus német filozófia is, mely aránylag fejletlen — igaz, fellendülőben levő — polgári viszonyok közt teremtődött meg, kapcsolódva a megelőző filozófiai eredményekhez.

Az első fejezetben rögzített elméleti megállapítások, törvények követelményeinek a szerzői kollektíva majdnem maradéktalanul eleget tesz. Egyik legfontosabb feladatának azt tartotta, hogy részletesen megmutassa a különféle filozófiai rendszerek és filozófusok nézeteinek *belső eszmei kapcsolatát, a bennük megnyilvánuló filozófiatörténeti folytonosságot*, s egyúttal azt

is, hogy a gondolkodók nemcsak egyszerűen átveszik a megelőző korok felfogásait, hanem a maguk kora, osztálya viszonyainak, kívánalmainak megfelelően át is alakítják, tovább is fejlesztik azokat. Dícséret illeti a szerzőket azért is, hogy a lehetőséghez képest az egyes gondolkodók egyéni életútját, fejlődését, nézetváltozásait is megmutatják, pl. különösen plasztikusan Kant, Marx és mások esetében. Ennek a helyes törekvésnek az eredményeként az egyes gondolkodók az „Egyetemes filozófiatörténet"-ben eleven hús-vér emberként jelennek meg. Marx egyéniségével kapcsolatosan kiemeli a könyv a nagy gondolkodó tudományos lelkiismeretességét s gyakorlatias gondolkodásmódját, mely a filozófiai spekulációkkal szemben már korán a szaktudományok eredményeinek felhasználását követelte.

A polgári filozófiatörténészek nagyon gyakran igyekeznek elhallgatni azt a szoros összefüggést, mely a *filozófia* és a *társadalom* mindenkori állapota közt fennáll. Ezzel szemben az „Egyetemes filozófiatörténet" éppen abban látja egyik legfontosabb feladatát, hogy ezt az összefüggést megragadja.

A mű szerzői nagyon jó társadalomjellemzést adnak azokról a társadalmi viszonyokról, melyek az ókori görög, a klasszikus angol, a klasszikus német, a marxi filozófiát, a leninizmust és a XX. század polgári filozófiai irányzatait kitermelték. A neotomizmussal kapcsolatban pl. konkrét tényanyagra támaszkodva, idézetek, elemzések segítségével bizonyítják, hogy az imperializmus ezen filozófiai irányzata teljes egészében a tőkés rend érdekeit képviseli idealista, vallási-filozófiai formában, amit a többi között az organikus társadalommagyarázat fejez ki. Ugyancsak a konkrét társadalmi viszonyokból vezetik le azokat az okokat, amelyek a múlt század közepén a polgári filozófiát hanyatlásra késztetik. Ez a hanyatlás jelentkezik Schopenhauer irracionalista voluntarizmusában, Kierkegaard vallási irracionalizmusában és Comte pozitivizmusában. Nietzsche különféle nézetei, melyek jelentős mértékben bekerültek a fasizmus eszmevilágába, szintén társadalmi tényezők, a kapitalista rend válságát és jövőbeni megsemmisülését jelző okok hatására termelődtek ki, írják a könyv szerzői.

Az „Egyetemes filozófiatörténet"-ben különösen jó az a rajz, melyet a leninizmus kialakulásának társadalmi körülményeiről ad. Részletesen taglalja, hogy az új társadalmi és tudományos problémák milyen filozófiai megoldást nyertek Leninnél, s hogy ő mennyiben ment tovább Marxnál és Engelsnél. Elemzi a lenini anyagfogalmat, igazság-felfogást, a „Filozófiai füzetek"-ben a dialektikával stb. kapcsolatosan található újszerű és mély gondolatokat. Külön foglalkoznak a szerzők Lenin „A harcos materializmus jelentőségéről" című munkájával, s kimutatják, hogy az egy programadó írás, amely a következő főbb feladatokat veti fel: a kommunista és nem kommunista materialisták közti szövetség szükségessége, a természettudományos eredmények figyelemmel kísérése és filozófiai feldolgozása, a materialista dialektika kimunkálása — ennek kapcsán Hegel dialektikájának Marx szellemében való feldolgozása —, az ateizmus terjesztése, amiben fel kell használni a korábbi ateisták műveit.

Az „Egyetemes filozófiatörténet" helyes megvilágításba helyezi a személyi kultusz szovjetunióbeli időszakát s ezzel kapcsolatosan Sztálin filozófiai munkásságát. Rámutat, hogy Sztálin tevékenysége hasznos volt annyiban, amennyiben a marxizmus-leninizmus eszméit, filozófiai nézeteit propagálta, de az az igénye, hogy monopóliummal rendelkezzék az elmélet fejlesztése terén, súlyos hibákra vezetett. Sztálin „A leninizmus alapjai" című munkájában megemlékezett Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus"-áról, annak jelentőségéről, és megállapította, hogy abban szerzője filozófiailag általánosította mindazt, amit a tudomány Engels halála óta produkált és sokoldalú bírálatnak vetette alá a materialista ellenes áramlatokat. „Sztálin azonban — állapítják meg a könyv írói — soha és sehol sem ismerte be, hogy annak idején maga is hibás nézeteket vallott Leninnek a machisták elleni harcával kapcsolatban. Az SZKP XXII. kongresszusa után derült ki, hogy Sztálin a reakció éveiben lebecsülte Leninnek a machizmussal vívott harcát, azt mondotta, hogy az 'vihar egy pohár vízben', 'pozitív mozzanatokat' fedezett fel a machizmusban, s úgy vélte, hogy a bogdanovi empiriokriticizmus és a 'dietzgenizmus' 'segítségével' 'fejleszteni' lehet a dialektikus materializmust" (554. o.).

„Sztálin személyének kultusza következtében — írják a szerzők — Marx, Engels, Lenin elméleti munkásságát «alacsonyabb foknak» tekintették az elméleti gondolkodás Sztálin által képviselt «csúcsához» képest. Ezen a talajon jöttek létre Engels úgynevezett «hibáinak» sztálini «korrekciói», ezért becsülték le akkoriban Lenin «Filozófiai füzetei»-t (e művet Sztálin utasítására ki is hagyták Lenin műveinek gyűjteményes kiadásából), így alakult ki az a jelenség, hogy nemegyszer helytelenül kezelték a filozófiai örökséget, így például lenézték, a francia forradalomra

és a francia materializmusra bekövetkezett arisztokratikus reakciónak minősítették a német klasszikus filozófiát.

Lépten-nyomon azt a téves nézetet terjesztették, hogy csakis Sztálintól eredhetnek új gondolatok, csak ő dolgozhatja ki a filozófia időszerű problémáit, a többi marxistának csupán az a feladata, hogy népszerűsítse, amit Sztálin mondott. Ezek a körülmények megbénították a szovjet filozófusok népes csoportjának alkotóerőit, megakadályozták a filozófusokat abban, hogy időszerű elméleti problémákat dolgozzanak ki.

A filozófiai tudományos munkának a gyakorlattól, az élettől való bizonyos fokú elszakadását tovább mélyítette Sztálin közzétett műveinek kanonizációja. Sztálinnak 'A dialektikus és történelmi materializmusról' című sematikus népszerűsítő műve, amelyet a sajtó 'a filozófia csúcspontjaként' magasztalt, több nyilvánvaló hibát tartalmaz. Így például a dialektika törvényei helyett a módszer 'vonásait' adja, elsiklik a tagadás tagadásának törvénye felett, végeredményben tagadja az ellentétek egységének és harcának törvényét, mert elhanyagolja az ellentétek egységének mozzanatát, s nem is említi a materialista dialektika kategóriáit. A marxista ismeretelmélet itt a világ megismerhetőségének elismerésére szorítkozik, dialektikus jellegének problémája pedig elsikkad. Szüntelenül népszerűsítették abban az időben Sztálinnak azt a helytelen elképzelését, hogy a szocializmusban a termelési viszonyok 'teljes' összhangban vannak a termelőerők jellegével stb." (578. o.)

Az „Egyetemes filozófiatörténet" sorra veszi Sztálin más műveit — nyelvtudományi cikkeit, a közgazdaság problémáival foglalkozó munkáját — is, s részletes elemzéssel mutatja ki a bennük előforduló fogyatékosságokat, helytelen nézeteket. A személyi kultusz időszakával foglalkozó részek a könyv legjobb részei közé tartoznak, s a bennük elemzett problémák aktualitása miatt különösen pozitív módon értékelendők.

Lenin útmutatásainak megfelelően a szerzői kollektíva nagy figyelmet szentel a filozófia és a tudományok, főként a filozófia és a természettudományok közti kapcsolatnak, egymásra való hatásuknak. Ezt látjuk Leibniz, Kant, Hegel, Schelling stb. filozófiájának tárgyalásakor. Érdekesek a műnek azok a részei, melyek a természettudományokban végbement XIX. és XX. századi fejlődéssel foglalkoznak (342—356. és 663—676. o.).

Örömmel állapítjuk meg, hogy az írók behatóan vizsgálják a marxista filozófia történetét nemzetközi vonatkozásokban. Mindenekelőtt a XVI. fejezetre gondolunk, amely arról ad képet, milyen módon terjedt el és fejlődött a marxista filozófia a XIX. század utolsó negyedében és a századforduló utáni években Európa-szerte. E fejezetben tárgyalják J. Dietzgen filozófiai tevékenységét, aki Marxéktól, sőt még magától Hegeltől is teljesen függetlenül fedezte fel a materialista dialektikát; F. Mehring munkásságát, P. Lafargue és az olasz A. Labriola működését.

Külön szükséges szólni az „Egyetemes filozófiatörténet" Plehanovval kapcsolatos részéről, amely mély elemzéssel — hibáit, eltévelyedéseit megmutatva — ragadja meg a marxista filozófia nagy nemzetközi és oroszországi terjesztőjének, művelőjének maradandó filozófiai értékeit. Lenin igen nagyra értékelte a munkásságát, a személyi kultusz időszakában azonban elhanyagolták, és most e könyvben valóságos jelentőségének megfelelő megvilágítást kap. A mű szerzői utalnak rá, hogy Plehanov helyesen ítélte meg a hegeli dialektikát, s azt mondotta, hogy ez úgy viszonyul a XVII—XVIII. század metafizikájához, mint a felsőbb matematika a pangás aritmetikájához. Egyúttal tisztában volt azzal is, hogy Marx materialista dialektikája lényegileg különbözik az idealista hegeli dialektikától. Többször hangsúlyozta, hogy Marx úgy követte Hegelt, mint Jupiter Saturnust, vagyis letaszította a trónról, hogy míg a dialektika Hegelnél misztikus okkal bír az abszolút szellem természetéből fakadóan, addig Marxnál reális tényezők dialektikája.

A kötet elemzi Plehanovnak azt a harcát, melyet Bernstein, Sztruve és a dialektika más ellenségei ellen folytatott, akik szerint a dialektika elavult, s nem más mint „hegeli csapda", amelybe a marxisták „beleestek". Hangsúlyozzák Plehanovnak azt az érdemét, hogy új tudományos eredményekre támaszkodva bizonyította a fejlődés dialektikus jellegét. A mű szerzői megfelelően értékelik Plehanov filozófiatörténeti munkásságát is, s azt a bírálatát, melyet a mechanikus materializmussal kapcsolatosan gyakorolt. Hangsúlyozzák Plehanovnak a neokantiánizmus elleni harcban játszott szerepét, s azt a pozitíven kifejtett gondolatát, hogy az emberi társadalom fejlődése sohsem megy végbe pusztán gazdasági síkon, hanem mindig a felépítmény közvetítésével, hogy a társadalmi-gazdasági fordulatot mindig megelőzi annak átélése a fogalmakban, a tudatban, a felépítményben.

A mű érdemei közé tartozik, hogy szinte mindenütt konkrét elemzéssel vizsgálódik, és következtetéseit megalapozottan vonja le. Némely helyen azonban előfordul

benne a pusztán leíró jelleg. Ezt látjuk pl. a Szókratész előtti filozófia tárgyalásánál. Nem helyes a kötetben az sem, hogy — igaz, csak néhol — a vitatott filozófiatörténeti kérdéseket nem problematikusan adja elő, hanem úgy, mintha végleges megoldást nyertek volna. Így pl. a püthagóreusok és Hérakleitosz politikai állásfoglalását illetően, vagy pl. Locke-nak az elsődleges és másodlagos minőségekre vonatkozó felfogása kapcsán, amely nálunk, Magyarországon is vita tárgyát képezi. Néhány problémá tartalmi megítélésénél sem érthetünk egyet a szerzőkkel. A többek közt pl. azzal, hogy Platónt a maga utópisztikus állama polgárainak csoportokra való felosztásában „a lélek részeinek az osztályozása vezeti" (60. o.). Inkább azt mondhatjuk, hogy lélek-felfogásában játszanak közre, s egyúttal a polgárok csoportosításában is a görög társadalom reális társadalmi viszonyai. Hasonlóképpen hibásnak tartjuk az íróknak azt a nézetét, hogy az arisztotelészi filozófia „a platóni idea-tan kritikájának eredményeként alakult ki." Ez csak egy igen alárendelt mozzanat volt, sőt véleményünk szerint maga ez a kritika is bizonyos fokig Arisztotelész nézetei kialakulásának következménye.

Összegezve az elmondottakat, az „Egyetemes filozófiatörténet" további előrelépést jelent a marxista kutatás területén, sok új érdekes anyagot, elemzést tartalmaz, terjedelméhez képest igen jó áttekintést nyújt az emberiség filozófiai fejlődéséről. Megjelentetésével a Kossuth Könyvkiadó igen jó szolgálatot tett a magyar filozófiai és szellemi életnek.

Pais István

Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás[1]

„A problémamegoldó gondolkodás" — bár neveléslélektani célzatú munka, elsősorban általános pszichológiai szempontból jelentős. Nem öleli ugyan fel a gondolkodási tevékenység valamennyi problémáját, de a vizsgált területet jól határolja körül: az egészséges felnőtt ember problémamegoldó tevékenységének általános sajátosságait elemzi.

A munka első része olyan alapfogalmak tisztázását kísérli meg, amelyek ha részben közvetve is, de szükségesek a gondolkodás pszichológiai vizsgálatához.

Ilyen része a munkának a többi között a materialista és idealista pszichológia közötti különbség rendszerbe foglalása. E hét pontba sűrített rendszerezés — bár a fő ideológiai irányok fontos sajátosságaira utal — mégis kissé vázlatosan, szűkszavúan hangzik, és mindenképpen leegyszerűsíti az egyes materialista és idealista pszichológiai elméleteknek a felsoroltnál jóval bonyolultabb problematikáját. Sokkal sikeresebb a munkának az a része, ahol a szerző a gondolkodás különböző, materialista és idealista felfogásait a saját, jól megfogalmazott alapállásából veszi bírálat alá.

Ugyancsak közvetve kapcsolódik a munka egészéhez a pszichológia helyének meghatározása a tudományok rendszerében. Ez azonban itt tulajdonképpen nincsen is kifejtve, mert ebben a szerző Rubinstein megfogalmazásával ért egyet, aki szerint a pszichológia kapcsolatban van a természettudományokkal is és a társadalomtudományokkal is, és a társadalmilag meghatározott jelenségekkel foglalkozó tudományok körébe tartozik.

Az alapfogalmak tisztázása azonban nagyobbrészt olyan területeken történik, amelyek a gondolkodási tevékenység vizsgálatával már közvetlen kapcsolatban vannak. A szerző nagyon világosan határolja körül a gondolkodás helyét az emberi tevékenység egészében. Abból indul ki, hogy az embert számtalan, egymástól minőségében is különböző szál fűzi környezetéhez. Ezek nagyjából a következők: matematikai, fizikai, kémiai, biológiai, pszichológiai és társadalmi-politikai kapcsolatok. E rendszeren belül a gondolkodás pszichológiai kapcsolat. A pszichológiai kapcsolaton belül megismerő tevékenység és cselekvés különböztethető meg, a gondolkodás pedig a megismerő tevékenység legmagasabb formája.

A gondokodás különböző meghatározásait elemezve Lénárd pszichológiai szempontból bírálja azt az ismert meghatározást, hogy „a gondolkodás a valóság általánosított és közvetett megismerésének folyamata". Lénárd bírálata nagyjából abban foglalható össze, hogy ez a meghatározás csupán a gondolkodás végeredménye, teljesítménye szempontjából igaz, s ezért a pszichológiában helye nincsen.

A gondokodás előbb idézett meghatározása valóban bírálható, a többi között

[1] Akadémiai Kiadó, 1963. 360 o.

azért, mert közvetett és általánosított jelleggel nem csupán a gondolkodás, hanem az egész megismerő tevékenység, ennek a gondolkodásnál alacsonyabb szintjei is rendelkeznek. Azzal a kifogással azonban, hogy ez csupán a gondolkodás végeredménye szempontjából igaz, nem lehet egyetérteni. A meghatározás maga is tartalmazza a „folyamat" kifejezést, a megismerés folyamata és a teljesítmény közé pedig erőszakkal sem lehet egyenlőségjelet tenni.

Igaz viszont az, hogy ez a gondolkodásnak nem pszichológiai meghatározása, hiszen az egyes ember számára a valóság jelenségeinek megismerése különböző formákban mehet végbe, a többi között úgy is, hogy gondolkodás nincsen jelen — valamely elméleti vagy gyakorlati feladat — megoldása egyik ember számára problémát jelent, a másik számára nem. Bár összegükben ezek a különbségek kiegyenlítődnek, — lényegében azonban mégis csak arról van szó, hogy az ember ezen az úton ismeri meg a valóságot, a megismerés viszont kétségkívül állandó folyamat, megtöltve az egyes emberek gondolkodó tevékenységének rész-teljesítményeivel.

Amikor tehát Lénárd a gondolkodás fenti meghatározását bírálja, e bírálat még ki nem dolgozott formájában is felismerhető az az egyébként helyes törekvés, hogy a gondolkodás folyamatát a kísérletező pszichológus számára kézzelfoghatóvá tegye. Ezt mutatja az, ahogyan a gondolkodást meghatározza: „A gondolkodás jelenlétéről csak abban az esetben beszélhetünk, ha valaki számára egy jelenség problémát jelent, és csak több lépésen keresztül tud eljutni a megoldásig." (31. o.) És hogy mit ért problémán, azt így fogalmazza meg: Pszichológiailag problémának nevezünk minden olyan kérdést, feladatot, amelyre a választ, a megoldást nem tudjuk azonnal pontosan megadni. A megoldást ugyanakkor különböző okok miatt szeretnénk önállóan megtalálni." (46—47. o.)

E meghatározás alapján úgy tűnik, hogy amikor a valóság általánosított és közvetett megismerésének folyamatával történő definiálást Lénárd azzal veti el, hogy a gondolkodás teljesítményére vonatkozik, akkor ebben az elvetés játszik nagyobb szerepet, és nem az elvetés indokolása, ez az elvetés számára azért szükséges, hogy a gondolkodás egy általános meghatározása helyett konkrét meghatározást adhasson a pszichológiai kísérletezés számára.

Magában a gondolkodás kísérleti vizsgálatában Lénárd Rubinstein elméleti pozíciójából indul ki, amely tulajdonképpen nem más, mint a determinizmus elvének alkalmazása a pszichológiában. A determinizmus elvének Rubinstein által adott megfogalmazása, vagyis az, hogy „a külső okok belső feltételek közvetítésével hatnak", meglehetősen leszűkíti a determinizmus jóval komplexebb problematikáját. Ez a többi között abban is megnyilvánul, hogy Rubinstein — bár minden esetben megjegyzi, hogy a külső okok és a belső feltételek meghatározott kapcsolatban vannak egymással, a külső okok megváltoztatják magukat a belső feltételeket is — a nagyobb strukturális változásokat a nagy történelmi-társadalmi sorsfordulókhoz köti. Ez merevíti meg azután Rubinstein egész pszichológiai rendszerét. Rubinstein a saját kísérleteiben nem foglalkozik azzal, a jegyzőkönyveiből egyébként jól nyomon követhető ténnyel, hogy a gondolkodás folyamatában külső hatásokra változások állanak be, és a gondolkodás folyamatát csak egy rendkívül merev rendszerben tudja elemezni, azonosítva azt az analízissel, szintézissel és az elvonással.

Lénárd szerencsés módon nem következetes a Rubinstein által megfogalmazott determinizmus alkalmazásában. Azért mondjuk, hogy szerencsés módon, mert gondolkodáspszichológiai kísérletei, ezek alapján megfogalmazott következtetései ezt a merevséget egyáltalán nem viselik magukon. Az a tény, hogy sikerült a gondolkodási tevékenységet elég konkrét formában meghatároznia, elegendő volt számára ahhoz, hogy kísérleteinek témáját és módszertanát igen pontosan körülhatárolja, a gondolkodási folyamatot mint problémamegoldó tevékenységet vizsgálja a legfrappánsabb formájában (rejtvényszerű feladatok megoldása során) mint kitűnő megfigyelő a megoldási folyamatot szinte teljesen plasztikusan regisztrálja, és következtetései levonásához annak minden mozzanatát felhasználja.

Kísérletei alapján két igen jelentős megállapítást tesz, az első a problémamegoldási folyamat makro- és mikrostruktúrájára vonatkozik, a második pedig az „irány" szerepére a problémamegoldó gondolkodásban.

Kísérleteiben lényegében azt tűzte ki maga elé, hogy a probléma megismerésével kezdődő és a megoldásával (vagy feladásval) végződő folyamatnak kísérleti úton is megragadható lépéseit értelmezze. Úgy látszott, hogy minden egyes gondolkodási lépésnek két funkciója van. Meghatározott funkcióval rendelkeznek az egyes gondolkodási lépések abból a szempontból, hogy milyen szerepet töltenek be a folyamat egészében. E funkciójuk szerint az egyes lépéseket a gondolkodás *fázisainak* nevezi,

és a gondolkodási fázisok együttesét a gondolkodás makrostruktúrájának.

A gondolkodás egyes lépései a másik funkciójukat a gondolkodás kisebb egységeiben — vagyis két-három lépés együttesében — töltik be. A gondolkodási lépéseket ebből a szempontból a gondolkodás műveleteinek, a gondolkodási műveletek együttesét pedig a gondolkodás mikrostrukturájának nevezi.

Mint Lénárd maga is megjegyzi még a leggondosabb jegyzőkönyvvezetés mellett is lehetséges, hogy egyes gondolkodási lépések rögzítése elsikkadt. Az adatok nagy száma azonban lehetővé tette, hogy a legjellemzőbb fázisokat kiemelje, a közöttük fennálló kapcsolatokat megvizsgálja stb. Hozzátehetjük: lehetséges, hogy a gondolkodás további pszichológiai vizsgálat alapján a Lénárd által felsorolt gondolkodási fázisok, műveletek számában, elnevezéseiben változások is állanak be. Mindezek azonban pillanatnyilag elsősorban a pszichológus szakembert érdeklik. Ami azonban a gyakorlati eredmények mellett elméleti értéket is jelent, ez éppen a gondolkodási folyamat e hallatlanul rugalmas rendszerének megállapítása, és annak a merev rendszernek a végérvényes feloldása, amely a többi között Rubinsteinnél is jelentkezik a gondolkodás folyamatának négy alapvető gondolkodási művelettel való azonosításában.

Ugyanakkor a gondolkodási folyamatnak ez a pszichológiai elemzése adott csak lehetőséget arra, hogy Lénárd kiküszöbölje mindazokat a nehézségeket, amelyek a gondolkodás vizsgálata során a pszichológiai és a logikai szempontok egybeolvadásából adódnak. A jegyzőkönyvek elemzése során lehetőség nyílt arra, hogy a megoldási folyamatból kiszűrje mindazokat a lépéseket, amelyek nem feltétlenül szükségesek annak a megértéséhez, hogy a gondolkodó személy miként jutott el a megoldáshoz. Kiszűrte továbbá mindazokat a lépéseket, amelyek helytelen megoldási javaslatokat, mellékes ténymegállapításokat stb. tartalmaznak. Így a megoldási folyamatnak egy olyan csontvázához sikerült eljutnia, amely a problémától törés nélkül vezet el a megoldásig, amely az egyéni vonásoktól, a különböző tévedésektől stb. már meg van tisztítva. Ezt a láncolatot nevezi a szerző *gondotatmenetnek*, és ennek alapján születik meg az a megállapítása, hogy „A logika az egyéni vonásoktól megtisztított gondolkodási folyamatot vizsgálja. A pszichológia pedig azt a gondolkodási folyamatot, amely egyéni vonásokkal, tévedésekkel, mellékutakkal terhes." (261. o.)

Lénárd másik fontos megállapítása a gondolkodás „irányára" vonatkozik.

Kísérleteinek elemzése során túllép azon a szimplifikáló megállapításon, hogy csak a feladat irányítja magát a gondolkodást, és azt vizsgálja, hogy a gondolkodás különböző irányultságai milyen konkrét formában jelentkeznek, milyen szerepet töltenek be a problémamegoldó gondolkodás folyamatában. Kísérleteiből megállapítható, hogy a problémamegoldás folyamata mindig különböző irányok felvetésével történik. A gondolkodás irányai a gondolkodási műveletek segítségével kerülnek felszínre. A gondolkodás fázisai, továbbá a gondolkodó személy beállítódása és a gondolkodás iránya közötti kapcsolat jól nyomon követhető. Mivel a gondolkodás irányainak felvetődése csak korábbi ismeretek alapján lehetséges, valamennyi gondolkodási irány relatíve új és relatíve régi egyszerre. „A gondolkodás eredményessége nem az irányok számától függ, hanem attól a következetes állásfoglalástól, amely a helytelennek mutatkozó irányokat véglegesen kiküszöböli, és új irányok keresését tűzi ki célul maga elé." (280. o.)

Lénárd megállapításai a gondolkodás irányával kapcsolatban szintén a gondolkodási folyamat merev felfogásának megszüntetéséhez járulnak hozzá. Ugyanakkor e kísérletek világosan mutatják azt is, hogy a gondolkodás szerkezetében is és irányában is külső, ha úgy tetszik, nagyon is társadalmi okok hoznak létre változásokat, és ez egyetlen folyamatban is kitapintható, különösebb társadalmi-történelmi sorsforduló nélkül is. Ezt a tényt igazolják egyébként olyan kis csoportokkal végzett gondolkodáslélektani vizsgálatok is, amelyek struktúrája lényegében hasonló az egyéni problémamegoldó folyamatnak Lénárd által megállapított szerkezetéhez — az eltéréseket a közösen gondolkodó kollektíva társadalmi hatása, külső hatása eredményezi.

A munka ismertetett két fontos megállapítása Lénárd munkájának olyan értéke, amelyet úgy lehetne összefoglalni, hogy a gondolkodás folyamatát nem merev, zárt rendszerként kezeli, hanem sikerült a gondolkodás általános sajátosságait, törvényeit úgy megállapítania, hogy annak rendkívül mozgékony, rugalmas, plasztikus jellege megmaradjon. Nem csökkenthet ezen az értéken az sem, hogy a munka első részében lévő néhány, inkább filozofikus megfogalmazása helyenként nem eléggé kifejtett vagy túlságosan leegyszerűsített.

Befejezésként Lénárd javaslatot tesz a gondolkodás fejlesztésének eljárásaira, példáját mutatva annak, hogy hogyan kell a pszichológiai kutatás eredményeit a gyakorlat számára hozzáférhetővé tenni.

A munkát egy több mint 400 adatot tartalmazó bibliográfia egészíti ki, amely lehetővé teszi a problémamegoldó gondolkodással foglalkozó hazai és külföldi szakirodalomnak szinte teljes áttekintését.

S. Molnár Edit

A világ csodák nélkül[1]

A nyolc tanulmányt tartalmazó modern kiállítású 228 oldalas kiadvány szerkesztője és szerzői nehéz, de szép és fontos feladat megoldását tűzték ki célul. Korunkban, a tudományok roppant mértékben felgyorsult ütemű fejlődése — egyidejű differenciálódása és integrálódása — idején arra vállalkoztak, hogy a természettudományos ismeretek csak nehezen áttekinthető halmazából a leglényegesebb elemek ismertetésével és elemzésével átlagos műveltségű olvasó számára is érthető tudományos tényekre épülő modern materialista világkép körvonalait rajzolják meg. Megállapíthatjuk, hogy bár a tematika szükségszerűen leszűkített keretei és bizonyos tudományágak bonyolult fogalomrendszere miatt a vázolt világkép nem lehetett minden vonatkozásban hézagtalan, a kötet a vállalt feladatát teljesítette.

Az ismeretterjesztés bevált módszertani szempontjait következetesen érvényesítő tanulmányok ügyesen fogják át a világnézeti harc középpontjában álló modern természettudományos problémákat, és az elemzésekben jelentkezik az új tudományos eredmények és a társadalom kapcsolatainak megfelelő vetülete is. Nagy értéke a tanulmányoknak, hogy a szerzők nem csupán kijelentik a marxizmus tételeit, hanem mindenkor a konkrét természettudományos tényekhez, a már igazolt törvényekhez kapcsolódva emelkednek fel a filozófiai általánosításokig, és így mutatják meg a dialektikus materializmus igazságát. S miközben megismertetik az olvasót a természettudományok legújabb eredményeivel, szétfoszlanak a bibliai legendák, a kinyilatkoztatás csodái.

A tematikán belül a sorrendet éppen úgy a didaktika és a dialektika szempontjai határozták meg, mint az egyes tanulmányokban a tárgyalás mélységét és szélességét. Helyes mértéktartással magyarázzák, hozzák közel az olvasóhoz azokat a csillagászati, fizikai, kémiai, biológiai stb. fogalmakat, melyek felett sok olvasó vélt megértéssel vagy megértés nélkül siklanék el. Ez a mértéktartás és a következetesen alkalmazott fokozatosság elve is elősegítette, hogy a tárgyalt problémák súlyához mérten kis terjedelműnek mondható kiadványnak sikerült a modern természettudományos világkép legfontosabb körvonalait felvillantani. A kötet tanulmányait egységbe fogja az a központi gondolat, hogy világunk térben és időben határtalan, végtelen, a világmindenségnek egyetlen szereplője van az örök mozgásban, fejlődésben lévő, teremthetetlen és megsemmisíthetetlen anyag. Ez a gondolat hatja át a több milliárd fényév távolságban lévő roppant méretű galaxisok és a milliméter milliomod részénél is ezerszer kisebb nagyságrendű anyagparányok világát vázoló leírásokat, ez jelentkezik az idegrendszer, az agy keletkezése, felépítése, működése ismertetésében éppen úgy, mint az élettelen és élő anyag egységének titkait magyarázó sorokban.

Több tanulmány is hangsúlyozza, hogy minden korok emberének világképében fontos helyet foglalnak el a csillagászati felismerések. Ezek éppen úgy, mint az anyag „elemi részei"-nek problémáit vázoló fejtegetések azokra a kérdésekre is keresik a választ: keletkezett vagy öröktől fogva létezik-e a világegyetem, milyen a szerkezete és melyek működésének alapelvei? A kötet csillagász szerzői a spektroszkópia és a rádiócsillagászat legújabb eredményeinek ismertetésével e kérdésekre is választ adnak, és ezzel szertefoszlatják a teremtett és változatlan világ vallásos legendáját.

Az egyik tanulmány ismerteti a molekulák és atomok, valamint az elemi részek szerkezetét és mozgását, az anyag négy (szilárd, cseppfolyós, légnemű és plazma) állapotát. A tanulmány a Lenin által az anyag kimeríthetetlen bonyolultságára vonatkozóan tett filozófiai általánosítás természettudományos igazolását adja bemutatja ugyanis, hogy az elemi részek is rendkívül összetett szerkezettel rendelkeznek. S noha közvetlenül éppúgy nem közelíthetők meg számunkra, mint a metagalaxis objektumai, az ember mégis felfedte törvényeiket, sőt szolgálatába is állította őket. A tanulmány a kvantummechanika, az atomenergia felszabadításának eredményeit az emberiség második tűzgyújtásaként értékeli. Ezek az eredmények nemcsak az embereknek a csillagokhoz való viszonyát változtatták meg, hanem elősegítik, hogy megváltoztassák

[1] Szerkesztette Lukács József. Táncsics Könyvkiadó, 1963.

egymáshoz való viszonyukat is, nemcsak lángokba lehet velük borítani a világot, hanem szükségszerűen lényeges technikai alapjává válnak a kommunista társadalomnak. A tanulmány ebből a gondolatból kiindulva tartalmasan elemzi a természettudományok eredményeinek politikai, etikai vonatkozásait.

A biológiai problémákat s ezeken belül az antropogenezist tárgyaló részek a tudományos tények jól kiválasztott érveit sorakoztatják fel az „Alapvető Hittan" tomista nézeteivel szemben. Meggyőzően cáfolják, hogy a „világmindenségben lévő célszerűségből és rendből" isten léte levezethető. Szemléltetően igazolják, hogy a növény- és állatvilágban található fajok színes sokfélesége nem az „isteni teremtés" műve, hanem az élőlény és környezete közötti kapcsolatban gyökerező ellentmondások örök feloldásának eredménye. A tanulmány a környezethez való alkalmazkodás által létrehozott egyensúly viszonylagosságának bemutatásával a fejlődés örök voltát mutatja meg. Ez a felismerés jelentkezik már a darwinizmusban, és érvényesül az életnek az élettelenből való keletkezése magyarázatánál is.

A kötet két utolsó tanulmánya az emberi gondolkodás, a társadalmi megismerés tévedésekben és eredményekben egyaránt gazdag útját vázolja az ősember primitív világképétől a ma embere tudományos világképének kialakulásáig. Megmutatja, hogy az ősközösség világképében uralkodó misztikus elemeket, a valóság torz és fantasztikus visszatükrözéseit miként küszöbölik ki és váltják fel fokozatosan a tudományos nézetek, miként támaszkodik az ember mindinkább saját tudására és erejére, és miként veti el a természetfeletti erőkhöz való folyamodás vallásos kultuszait. A tanulmányokból kibontakozik annak az átfogó képe, hogy a mindenséget csak az eszükkel járó gondolkodók világa miként alakul át a természet kapuzárát feltörő modern ember világává. Megvilágosodik, hogyan oszlatja szét a szocializmus századának tudománya az örökké a Földre teremtett és Földre láncolt ember vallásos legendáját azzal, hogy legyőzve a gravitációs erőt, a „Föld Szellem"-ét, megteszi az első lépéseket a csillagok világa felé.

Kitér az utolsó két tanulmány az egyházaknak a tudományok fejlődése következtében végrehajtott „nagy visszavonulása" fontosabb állomásainak ismertetésére, és vázolja, hogy miként változott a hitvédelem taktikája az egyes korokban. Ennek keretében cáfolja az egyházaknak a modern tudományos tények elemzésével kapcsolatos, a teremtés tényét igazolni akaró legismertebb elméleteit: a „világ hőhalálának", valamint a „táguló világegyetemnek" elméletét.

A könyv régóta jelentkező szükségletet elégített ki. Megítélésünk szerint jól használható segédeszköz lesz az iskolai munkában és az iskolán kívüli népművelés területén; a pártoktatás egyes formáiban is segítséget ad az előadóknak, hallgatóknak egyaránt. Külön ki kell emelni a fontosabb fogalmakat, csomópontokat jól hangsúlyozó, a nagy összefüggéseket jól feltáró tipografizálást. Célszerű lenne a második kiadásban — ha röviden is — de foglalkozni a közérdeklődés homlokterében álló néhány más, a modern természettudományos képhez tartozó kérdéssel (kibernetika, geofizika stb.) is.

Sólyom Mihály

M. Sz. Kagan: Az iparművészetről. Néhány elméleti kérdés[1]

Ha van könyv, amelyre valóban ráillik a „hézagpótló" jelző, úgy Kagan monográfiája az. A marxista esztétikának kevés olyan elhanyagolt területe van, mint az iparművészet elmélete, holott a marxista filozófia lényegéből adódóan ennek inkább az ellenkezőjét lehetne várni. Az elmaradottságnak a könyv előszava inkább a tényeit ismerteti röviden, mintsem az okait elemezné — az okok közül csupán arra utal, hogy a huszas évek heves esztétikai vitáiban elkövetett súlyos vulgarizáló hibák kompromittálták az iparművészet elméletét, így azzal egészen 1956-ig, az „Искусство" (Művészet) c. folyóirat által az iparművészet lényegéről és specifikumáról indított vitáig — amelyet egy évvel később a „Декоративное искусство СССР" (A Szovjetunió díszítő művészete) c. folyóirat kiadása követett — nem foglalkozott senki sem. Valójában az okokat a marxista esztétika történetének mélyebb rétegeiben kell keresni, hiszen a huszas évek vitái nem keveset tettek az irodalomelmélet kompromittálása érdekében is, az ennek nyomában fellépő elriasztó hatás azonban mégsem hatott bénítóan. Az elmaradás okai között mindenesetre nem jelenték-

[1] М. Каган: О прикладном искусстве. Художник РСФСР. Ленинград, 1961.

telen szerepet játszhatott az a tény, hogy miközben a marxista esztétika a társadalmi élet gazdasági alapjából vizsgálatainak homlokterébe — igen helyesen — a *termelési viszonyokat* állította, vizsgálva, hogy az ezekre épülő és ezek által meghatározott sokrétű társadalmi viszonyok hogyan tükröződnek a művészetben, valamint hogy az a helyzet, amelyet a művész osztálya elfoglal a termelési viszonyok adott rendszerében, hogyan befolyásolja a művész valóságlátását; eközben a marxista esztétikai vizsgálódásoknak nagymértékben figyelmén kívül maradt — igen helytelenül — a *termelő erők* esztétikai funkciója — márpedig az iparművészet vonatkozásában magától értetődően ez a funkció válik döntővé. Akadályozhatta az iparművészet marxista elméletének kidolgozását az a tény is, hogy a marxista esztétika, amely a művészetet társadalmi tudatformaként fogja fel, rendszerint csupán egészen érintőlegesen foglalkozott azzal a problémával, hogy e tudatforma egyik vagy másik ténye mint pusztán tudati tény (pl. egy művészi elképzelés vagy alapötlet) milyen technikai, anyagformáló (ide értve a szavak anyagának formálását is) műveletek révén nyer anyagi létet — márpedig az iparművészetben éppen az anyagi-technikai oldal válik dominánssá, a tudati mozzanat pedig csak ennek közvetítésével, ennek önmagát többé-kevésbé alárendelve jelenik meg: az iparművészeti alkotás éppen annyira tartozik a társadalmi lét szférájába, mint a társadalmi tudatéba.

Az iparművészet iránti elméleti érdeklődés nagyfokú fellendülése egyaránt köszönhető a marxista elmélet XX. kongresszus után meginduló fejlődésének és új gyakorlati igények jelentkezésének: a kommunista társadalom építésének korszakában, amely az elidegenülés egyetemes felszámolásának korszaka, szükségképpen vetődik fel az embert körülvevő, az ember által kialakított tárgyak esztétikai tulajdonságainak a kérdése mint olyan tulajdonságoké, amelyekben emberi tartalom fejeződik ki, s amelyek ezáltal előmozdítják a tárgyi világtól való elidegenülés felszámolását.

Kagan könyve ilyen körülmények között jelent meg — mint címe mondja — „néhány elméleti kérdés" tisztázásának igényével.

Az első fejezet az iparművészet fogalmát tisztázza. Megállapítja, hogy az építészettel, valamint a szobrászattal, a festészettel és a grafikával együtt az ún. térbeli művészetekhez tartozik, amelyeket — két- vagy háromdimenziós — téri jellegük mellett az alkalmazott anyagok közös volta és a műalkotások vizuális jellege is összekapcsol. Ezen belül az iparművészetet (és az építészetet) utilitáris funkciójuk különbözteti meg a képzőművészetektől. Ez az utilitáris funkció lehet reális vagy illuzórikus (pl. az evőeszközül, ill. a fali díszül szolgáló tányér esetében). Van az iparművészetnek egy olyan ága, az ötvösművészet, amelynek eredeti reális funkciója is illuzórikus volt, nevezetesen mágikus hatalom gyakorlása a természet felett; ezt később a társadalom feletti hatalom, a társadalomban elfoglalt magas helyzet jelzésének funkciója váltotta fel. Kagan leszögezi, hogy az eredeti utilitáris funkció elvesztésével az egyes műfajok kihalnak (pl. tetoválás, amelynek eredetileg szintén illuzórikus, mágikus funkciója volt), utalva arra, hogy az utilitáris funkciójukat elvesztett, csak díszítő funkcióval bíró tárgyakhoz való ragaszkodás a kispolgári ízlés egyik szélesen elterjedt tünete. Hiányzik azonban a könyvből a szabatos kritérium az utilitáris funkció elvesztésének, ill. illuzórikussá válásának megkülönböztetéséhez.

Az iparművészet (és az építészet) további lényeges különbsége a képzőművészettől abban áll, hogy formájának nincs ábrázoló jellege. Az iparművészeti forma a tárgy rendeltetéséből, anyagának jellegéből és megmunkálási technológiájából következik. Esztétikai jellege a szerző szerint nem a külvilág ábrázoló jellegű visszatükröződéséből adódik, hanem abból, hogy kifejezi az iparművész esztétikai érzékét. Felfogásunk szerint ehhez feltétlenül hozzá kell tenni, amit a könyv később, más összefüggésben említ is, hogy ti. az iparművészeti tárgy formája kifejezi alkotójának a képességeit általában, valamint azokat az érzelmeket, amelyek a tárgy használatára ösztönöznek és használatát kísérik, tehát e forma emberi tartalmak érzéki kifejezését nyújtja. Ábrázoló formák esetleges alkalmazását iparművészeti tárgyon a könyv csak abban az esetben tekinti esztétikailag jogosultnak, ha a művész a naturális hűséget megfelelően stilizálva alárendeli az architektonikus formának mint elsődlegesnek.

A könyvön végigvonul az a gondolat, hogy az építészet és az iparművészet, lényegüket tekintve, azonosak egymással. A kettő között a különbség mindössze tárgyaik méreteiben, valamint ebből kifolyólag abban van, hogy az építészet a tárgyain belső kiképzést is alkalmaz, míg az iparművészet a tárgyaknak csupán külső látható felszínét munkálja meg művészileg. (Ez utóbbi megállapítás egy sor iparművészeti tárggyal kapcsolatban nem helytálló.)

Kagan az iparművészet fajtáiról szólva elveti a műtárgyak anyag szerinti (pl.

porcelán, fa stb.) osztályozását, mivel ez elmossa a határokat az iparművészet és a hasonló anyagokat használó képzőművészet (pl. porcelán- vagy faszobrászat) között. Szerinte helyesebb az utilitáris funkció szerinti osztályozás (bútor, edény stb.), mert ez tartalmi jegy szerint történik. Ennek hátránya csak az, hogy az iparművészet és általában az ipar megfelelő ágai közötti határt mossa el. Az iparcikk csak a termelő művészi szándéka és tehetsége, valamint a fogyasztó művészi igénye alapján válik műtárggyá.

A második fejezet a szépség helyét tisztázza az iparművészetben. „Az egyetlen esztétikai érték" — írja, — „amelyet rendszerint felfedeznek az esztéták ezekben a tárgyakban (ti. az iparművészeti alkotásokban — a recenzens megjegyz.) — a szépség, haszonnal egyesülve. Éppen ez az, ami egyes teoretikusokat arra kényszerít, hogy az iparművészetet elismerjék művészetnek — hiszen szépséget hordoz magában! Másokat viszont arra kényszerít, hogy kizárják a művészet szférájából — hiszen nem reprodukálja, nem ábrázolja az életet, szépnek lenni pedig — ez még nem elég ahhoz, hogy valamit művészetnek tartsunk." (36. o.) Kagan magával a két fél közös kiindulópontjával nem ért egyet. Mielőtt azonban az iparművészeti alkotások esztétikai értékének egyéb, bonyolultabb természetű forrásaival foglalkoznék, elemzi az iparművészeti szépséget.

A szerző meggyőző példákon illusztrálja annak a formalista és egyben vulgáris materialista nézetnek a tarthatatlanságát, amely a szépség forrását a tárgyaknak valamilyen érzéki-formai tulajdonságában (pl. szimmetria) keresi, majd fontos következtetést von le: „. . . a tárgy szépségének 'titka' csak a formájának különböző elemei közötti *viszonyban* rejlik, amely a maga részéről meghatározza a tárgy formája és tartalma közötti, a lényeg és a külső megjelenése közötti *viszonyt*." (38. lap)

Ami mármost az iparművészeti tárgyat illeti, ennek vonatkozásában a tartalmat, a lényeget a könyv helyesen jelöli meg abban, hogy „milyen célra és hogyan hozta létre az ember" (ugyanott). Az ilyen tárgy szépségének forrását az iparos mesteri tudásában látja: „. . . bármely mesterien kivitelezett tárgy és bármely mesterien végrehajtott cselekvés akaratlanul esztétikai tulajdonságot mutat, szép lesz." (37. o.) A mesteri tudást így határozza meg „A mesteri tudás a természetet átalakító, de nem kerékbe törő erő, olyan erő, amely leigázza az anyagot, de nem követ el rajta erőszakot. A mesteri tudás a legmagasabb foka az ember *szabadságának* az általa megmunkált anyag vonatkozásában. . ." (41. o.). Az emberi szabadság tehát az a tartalom, amely a szép iparművészeti tárgy formájában kifejeződik. Sajnos arról a mechanizmusról, amelynek közvetítésével az iparművészeti tárgy készítőjének mesteri tudása, szabadsága a tárgy szemlélőjében szépségként jelenik meg, a szépség érzelmileg sajátosan színezett élményét váltja ki, szinte semmit sem tud meg az olvasó. Ez jelen fejezetben csupán ahhoz a könyv tematikájának vonatkozásában jelentéktelen, de a szerző más munkáiban jelentőséget nyerő tévedéshez vezet, hogy a természeti, az emberkéz által érintetlen tárgy szépségében képtelen felfedezni az objektív emberi tartalmat (amely itt, magától értetődően, több áttételen keresztül fejeződik ki), hanem valamiféle meg nem határozott természeti tartalmat keres benne, megkerülve a közismert kérdést, hogy azok a természeti „tárgyak", amelyekben pl. a „kígyóság", a „patkányság" vagy a „mocsárság" természeti tartalmai fejeződnek ki nagyfokú plaszticitással, miért nem szépek mégsem. Később azonban még komolyabb fogyatékosságok is erednek ebből a hiányosságból.

Érdekes oldalak foglalkoznak a szépség és a gazdagság összefüggéseivel. Ebben a vonatkozásban háromfajta ízlésvilágot mutat be a könyv. Az arisztokratikus ízlés csak a ritka, ezért drága anyagot érezte szépnek: ezek formájában az arisztokrácia kivételes társadalmi hatalma jelent meg tartalomként. Ezért azokban a különféle tárgyakban, amelyek e réteg számára készültek, a „közönséges" anyagok (szövet, fa stb.), amennyiben nem nélkülözhetőek, el vannak fedve drága díszítéssel. A kispolgár különböző, Kagan által nem vizsgált okokból a formára vonatkozóan átvette az arisztokrácia ízlésítéletét, anélkül, hogy a formában kifejezett tartalmat is átvehette volna. Így állt elő a kispolgári ízlés jólismert képlete, amely a kisember számára hozzáférhető közönséges anyagok olyan megmunkálását igényelte az ipartól, amely a drága anyagokat utánozza (aranyozás, műmárvány stb.). A kispolgári ízlés megnyilvánul az új anyagok vonatkozásában is: a különféle műanyagokból ólomkristály- és porcelánutánzatokat készítenek, a műszállal a selyem és a szőrme külső formáját utánozzák, új épületburkoló anyagokkal a márványt vagy drága fafajtákat, különböző ötvözetekből arany- és ezüstutánzatú ékszerek készülnek stb. Ezzel kapcsolatban a könyv közismertségük ellenére is megnyugtató példáit sorolja annak az ízlésteleníségnek, amely a háború utáni évek szovjet iparművészetében és építészetében jelentkező gigantománia kapcsán megnyilvánult. Az arisztokratikus és a kispolgári

ízléssel a szerző a demokratikus ízlést állítja szembe, amely azt a mesteri tudást értékeli, mellyel a művész a legszélesebb rétegek számára hozzáférhető olcsó, egyszerű anyagból is ki tudja hozni ennek az adekvát formáját (az illusztrációk bemutatnak néhány ízléses kísérletet egyes műanyagok saját, eredeti formájának kialakítására).

A harmadik fejezet az iparművészeti képpel (образ) foglalkozik. Az iparművészet, akárcsak a zene (és természetesen hasonlóképpen az építészet is), „nem-képzőjellegű képpel"(неизобразительный образ) operál: a festő vagy a szobrász „a látható világ konkrét tárgyainak egészjellegű képét reprodukálja, csupán olyan mértékben módosítva ezt, amilyenben ez a művésznek az emócionális-kifejező jelentés erősítéséhez kell; ami azonban az iparművészt illeti, ő a hasznos tárgyak formájának létrehozásakor nem reprodukálja a természet egészjellegű tárgyait, hanem csupán felhasználja a bizonyos emócionális 'töltéssel' bíró formájuknak szerkezeti törvényszerűségeit." (76. o.) Míg az iparművészeti tárgy szépsége csak alkotójának mesteri képességeit juttatta kifejezésre, addig a „nemképzőjellegű kép" révén „az iparművészet tárgyai nemcsak azokat jellemzik, akik létrehozzák őket, hanem azokat is, akik számára létrejönnek — hiszen az emberek mindig arra törekszenek, hogy saját képükre és hasonlatosságukra válasszanak dolgokat maguknak, hogy ezek a dolgok 'kísérjék' őket az életben, és ugyanakkor 'magyarázzák', hogy kicsoda vagy ki szeretne lenni a tulajdonosuk". (...). (75. o.)

Az iparművészeti tárgy esztétikai értéke elsősorban nem annyira szépségéből, mint inkább ebből a „nem-képzőjellegű képből" fakad. Az iparművészeti esztétikum nem öncélú: miután a tárgy szépsége elvontan vonzalmat kelt a tárgy irányába, a kép, amely főként a tárgy használatával kapcsolatos érzelmeket, hangulatokat, lelki állapotokat fejezi ki, konkrétan a tárgy használatának megfelelő irányba hangolja lelkileg az embert (pl. a művészileg kiképzett tárgyakkal berendezett dolgozószoba munkára, a hálószoba berendezése alvásra stb.), eszmeileg-érzelmileg megszervezi az ember életét, segít „gondolatok és érzelmek meghatározott sorát váltva ki benne... szervesen és hatásosan cselekedni ebben vagy abban a környezetben" (79. o.). Kagan szerint az ember művészileg kiképzett környezetében mindennek az érzelmi felhangolás ezen funkcióját kell szolgálnia a helyiség építészeti kiképzésétől az emberek által viselt ruházatig. „Az ízléses öltözködés készsége" — olvassuk a 81. oldalon — „nemcsak azt jelenti, hogy tudunk szépen öltözni, hanem azt is, hogy tudunk helyénvalóan öltözni, vagyis úgy, hogy a ruha elősegítse az adott életfolyamat tartalmának megfelelő emócionális légkör létrehozását."

Az iparművészeti esztétikum ezen érzelmi szervező funkciójával kapcsolatban egy igen figyelemre méltó gondolattal találkozunk a könyvben. Kagan kimutatja, hogy az iparművészet minden korban azon tevékenység tárgyi feltételeinek körére összpontosult, amelyet az uralkodó ideológia a legjelentősebb tevékenységnek tekintett. Pl. a középkorban csodálatos művészi kiképzést nyertek a lovagi harci eszközök, valamint a templomok és a bennük elhelyezett különféle kegyszerek. Ez érzelmileg mozgósította a kor embereit a legjelentősebbnek tartott tevékenység folytatására. E logikának a szocialista társadalomban is érvényesülnie kell, amelynek uralkodó ideológiája a termelő munkát tekinti a legjelentősebb tevékenységnek: a dolgozó embert olyan tárgyakkal kell munkahelyén körülvenni, amelyek optimális hatásfokkal mozgósítják érzelmileg a munkatevékenység folytatására, hogy a munkavégzés ne csupán anyagi kényszer vagy jó esetben kötelességtudatból vállalt belső kényszer legyen, hanem élvezet. Ismeretes, hogy újabban nagyobb gyárakban pszichológus- és mérnök-kollektívák együttesen munkálkodnak ilyen esztétikai tulajdonságokkal bíró tárgyak és általában ilyen hatású környezet tudományos kialakításán (színdinamika, gépek formatervezése stb.). Kár, hogy a könyv nem tisztázza azt az ezzel kapcsolatban felvetődő kérdést, hogy milyen viszony van a jelzett tudományos alkalmazott pszichológiai-műszaki tárgyformálás, környezetalakítás (amelynek megvan a fogyasztási cikkekkel, a szabad időben használt tárgyakkal és a szabad idő eltöltésére szolgáló környezetekkel kapcsolatos ága is) és az iparművészet között. Pedig valószínűnek látszik, hogy itt egy sajátos dialektikus összefüggés érvényesül, amellyel a marxista esztétikának elméleti és gyakorlati érdekből egyaránt foglalkoznia kell: az egyedi iparcikkek kézműves-művészi megformálását szükségszerűen váltotta fel, ill. szorította teljesen a perifériára a nagyüzemi, olcsó, de ennek feltételeként művészietlen szabványos tömegtermelés, hogy majd egy bizonyos ponton (amelynek tudományos, technikai és társadalmi feltételei még pontosan feltárandók) ez a termelés kialakítsa a maga adekvát eszközeit ugyanannak az emócionális mozgósító hatásnak az elérésére, amely az iparművészetnek a termékeivel mindig célja volt. E harmadik szakasznak feltétlenül hasznosítania kell tudományo-

san azokat az eredményeket, amelyeket az érzelmi mozgósítás terén az iparművészet ösztönösen elért, sőt egy-egy új, tömegtermelésre kerülendő hatásos forma kialakításához valószínűleg a jövőben sem lesz nélkülözhető a pszichológus és a mérnök exaktsága mellett az iparművész intuíciója.

Kagan alaposan vizsgálja az iparművészet (és az építészet) viszonyát a másik olyan művészethez, amely szintén „nem-képzőjellegű képekkel" fejez ki érzelmeket mozgósít emócionálisan: a zenéhez. A közöttük lévő különbségeket az előbbinek utilitáris oldalából (amellyel a zenében csak kevés műfaj — bölcsődal, katonainduló stb. — rendelkezik), valamint téri jellegéből lehet levezetni. Az iparművészet téri, ill. a zene idői jellegéből következik, hogy „míg a zeneműnek lehetősége van arra, hogy az emberi érzelmeket valóságos mozgásukban, lefolyásukban, változásukban, fejlődésükben, összeütközésükben, harcukban fejezze ki, addig az iparművészeti alkotás csupán *meghatározott lelki állapotot*, statikusat, változatlant, örökkévalót a maga szilárdságában képes megtestesíteni" (85. o.). Az utilitáris funkcióból adódik az a sajátosság, hogy „eltérően a zeneműtől, még az összes többi műalkotástól is, amelyek csak akkor hatnak az emberre, amikor jószántából és speciálisan feléjük fordul, elvonva magát minden dolgától és elfoglaltságától, az iparművészet és az építészet műalkotásai magában a gyakorlati, a mindennapi élettevékenység folyamatában, ezeknek a műveknek a használata során hatnak az emberekre" (85—86. o.). Mivel mindennek következtében egy-egy iparművészeti tárgy csak rövid pillanatokra köti le az ember észlelő figyelmét, és mivel egy-egy tárgy emócionális tartalma, amellyel hatást tud gyakorolni, csupán elemi, ezért az iparművészeti (és az építészeti) alkotások a zeneiektől és egyebektől eltérően egyenként nem, csak az embert minden oldalról körülvevő művészien szervezett együttesükben fejtik ki tartósabb hatásukat.

Miután a szerző jól megválasztott illusztrációk finom érzékről árulkodó elemzésével sokoldalúan bizonyítja, hogy az iparművészeti képalkotás alapvető eszköze az architektonikai kiképzés, külön fejezetekben vizsgálja az iparművészet olyan kiegészítő eszközeit, mint az ornamentika és a képzőművészeti jellegű mozzanatok.

Az ornamentikáról szóló fejezet hangsúlyozza, hogy az ornamens célja a szó etimológiájával (ornare = díszíteni) ellentétben nem a dísztés, hanem a felületek kétdimenziós architektonikájának, tagolásának, különböző felületi elemek kiemelésének megteremtése, ami hozzájárul a háromdimenziós architektonika által kialakított „nem-képzőjellegű kép" teljessé tételéhez. A geometriai és az ábrázoló ornamensek kérdésének érintése után Kagan helyesen hangsúlyozza, hogy „az ornamens képi tartalmassága nem abban rejlik, hogy motívumai 'ábrázolhatnak' valamilyen tárgyat, hanem elsősorban abban az emócionális princípiumban, amely kifejeződik mind a motívum formája, mind a színviszonyok, mind a minta kompozíciós-ritmikus 'mozgása' által" (102. o.). Sajnos azonban a könyvnek az a fogyatékossága, amelyet már korábban jeleztünk, hogy ti. nem próbálja megvizsgálni azokat a pszichológiai áttételeket, amelyeken keresztül emberi tartalmak tárgyi formában kifejeződnek, itt oda vezet, hogy a szerző kénytelen a különböző ornamentikai motívumok emócionális tartalmát tekintve, akárcsak a háromdimenziós architektonika emócionális vonatkozásai tekintetében is, egyes példák leíró jellegű elemzésére korlátoznia magát. Bár a példák jó érzékkel vannak megválasztva, s elemzésük is nagyon finom hozzáértést mutat — mindez mégsem pótolhatja azoknak a törvényszerűségeknek a feltárását, amelyek révén bizonyos formai elemek képesek meghatározott emberi érzelmeket, hangulatokat, lelki állapotokat kifejezni, és másik emberben felkelteni.

A képzőművészeti eszközök iparművészeti alkalmazásáról szóló fejezet a két rokon művészet szintézisének három módját említi: *a)* amikor valamilyen hasznos tárgy egyszersmind valaminek az ábrázolása is (erre az illusztrációk között példaként egy magyar készítményű, aranyhalat ábrázoló asztalilámpa-testet találunk), *b)* amikor nem az egész tárgy, hanem csak valamilyen része van képzőművészetileg kiképezve (pl. állatlábat ábrázoló asztalláb), és *c)* amikor a képzőművészeti elem kétdimenziós és a tárgynak vagy valamely részének felületét borítja. A szintézist mindhárom esetben közös törvények szabályozzák: 1. „. . . az iparművészet bármely alkotásának alapfunkciója nem valamilyen ábrázolás bemutatása, hanem az utilitáris rendeltetésének betöltése. . . Ebből az következik, hogy az iparművészeti tárgyon használt ábrázolásnak alá kell lennie rendelve e tárgy gyakorlati rendeltetésének. . . Az ábrázolás alárendelődése az iparművészeti tárgy gyakorlati rendeltetésének kettősen fejeződik ki: érinti ezen ábrázolásnak mind a tartalmát, mind a formáját" (127. o.). E törvény megszegésének olyan példáit említi, mint a hattyú alakú hamutál (nálunk akadt iparművész, aki Liszt Ferenc arcképét szoborta hamutálba !), mint evőtányér, amelynek belsejét

bizonyos személy arcképe díszítette (nálunk készítettek olyan tányért, amelynek aljáról a levesen keresztül egy szarvasbogár képe tetszett át) stb. 2. „. . . az ábrázoló elv az iparművészetben. . . közvetlenül függ a konstrukciós megoldástól is" (130. o.). Részben ebből ered az ábrázolás stilizálásának a követelménye, ami kizárja minden olyan dolognak az ábrázolását, amelynek természetes alakján erőszakot kellene elkövetni az iparművészeti tárgy természetes konstrukciós megoldása szempontjából (pl. ráncokban leomló drapériákat nem szabad tematikus képpel díszíteni, hiszen ennek zömét a ráncok eltakarnák). Még inkább rontja a tárgy esztétikai értékét, ha a konstrukciós megoldást torzítják el az ábrázolás kedvéért. 3. Míg a festészetben, a grafikában, szobrászatban a művész szabadon választja ki azt az anyagot, amely a legmegfelelőbbnek tűnik neki az általa létrehozandó mű tartalmának kifejezéséhez, addig az iparművészetben ilyen abszolút szabadsággal a művész nem rendelkezik. Az anyagot itt nem a képzőművészeti, hanem a funkcionális-konstrukciós feladat diktálja, és a képzőművészeti eszközöket alkalmazni kell az anyaghoz, amelyet nem ezek határoznak meg. (138. o.) Ez a másik forrása a stilizálás követelményének.

Kagan felveti a kérdést: Ha az iparművészet és képzőművészet szintézise ilyen megkötésekkel jár, akkor mi ösztönzi mégis a művészeket ilyen szintézisre? A kérdésre a következő választ adja: „. . . a képzőművészetek bevonása az iparművészetek 'segítésére' az iparművészet *ideológiai aktivizálásának* célját szolgálta. Itt ugyanarról az okról van szó, amely az építészetnek a szobrászattal és a festészettel való szintézisét életre hívta, ugyanarról az okról, amely . . . a zenének a szöveggel, az irodalommal való szintézisét szülte. . . Nem-ábrázoló természetüknél fogva az építészet és az iparművészetek képesek megtestesíteni az ember érzelmi életének olyan megnyilvánulásait, amelyek hozzáférhetetlenek a festészet és a szobrászat számára, ez utóbbiak azonban olyan világos, érthető és határozott intellektuális, ideológiai tartalmat — vallásit, politikait, filozófiait — hordoznak magukban, amelyeknek saját eszközeikkel való elsajátítására a nem-ábrázoló művészetek nem is gondolhatnak." (140. o.)

Ebből a megállapításból ered az a nagy elvi fontosságú következtetés, amelyet Kagan könyvének záró fejezetében levon. Itt arról olvashatunk ugyanis, hogy az iparművészet elszakítása az építészettől és helyette a képzőművészetekkel való rokonítása két egymással homlokegyenest ellentétes, de esztétikailag egyaránt torz következményhez vezethet: vagy „táblaképizmus"-hoz („станковизм"), vagy absztrakcionizmushoz. „. . . éppen úgy" — írja Kagan —, „ahogy a 'táblaképizmus' az iparművészetben azt jelenti, hogy a kép létrehozásának az iparművészetre nézve specifikus nem-képzőjellegű módját felcserélik azzal a képzőjellegű móddal, amely a festészetnek és a szobrászatnak a sajátja, így az absztrakcionizmus annak eredményeként keletkezik, hogy a festészet és a szobrászat képzőjellegű 'nyelvét' felcserélik az iparművészet nem-képzőjellegű 'nyelvével'. Magától értetődik, hogy e hamis tendenciák mindegyikének megvannak a maga társadalmi-ideológiai gyökerei. A 'táblaképizmus' tendenciája a szovjet iparművészetben a művészetünk eszmeiségével kapcsolatos azon részint naiv, részint vulgarizáló értelmezés következménye volt, amely az iparművészeteket ől az ideológiai telítettség ugyanolyan mértékét követelte, amilyen a képzőművészeteknek a sajátja. Ami viszont az absztrakcionizmust illeti, ezt a burzsoáziának a képzőművészetek ideológiai aktivitásától való félelme és az a törekvés szüli és tartja fenn, hogy megfossza a képzőművészeteket ezen aktivitástól." (154—155. o.)

Kagan könyve igen magas színvonalú, elméleti megállapításokban gazdag munka. Jelzett hiányosságai is rangosak: nem bosszantják az olvasót az ismeretek hiányának vulgarizáló „áthidalásával", hanem a szerző által folytatott elméleti vizsgálatok továbbvitelére ösztönöznek.

Garai László

Katharina Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie[1]

E század huszas éveinek elején Marburgban, az újkantiánus irány egyik főfészkében rövid ideig egymás mellett működött N. Hartmann, aki már véghezvitte feltűnést keltő áttörését az újkantianizmus ismeretelméleti idealizmusán — a „Metaphysik der Erkenntnis" 1921-ben jelent meg először — és Heidegger, aki Hartmann támogatásával nyerte el Marburgba való meghívását. A marburgi együttlét azonban

[1] Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1962. 180 o.

korántsem tette lehetővé a két filozófus együttműködését már pályájuknak e korai szakaszában sem, az őket elválasztó mély elvi ellentétek következményeképpen. (A már Marburgban jelentkező ellentétükre, valamint a Hartmann és az exisztencializmus közötti ellentétre általában rámutat és hozzá adalékokat szolgáltat Robert Heiss tanulmánya, amely az általa és Heinz Heimsoeth által szerkesztett emlékkönyvben („Nicolai Hartmann, Der Denker und sein Werk" Göttingen, 1952) jelent meg. Pályájuk további során ezek az ellentétek a műveikben egymással folytatott polémiában jutottak kifejezésre. Újabban pedig a hartmanni művel szemben Heidegger követőinek táborából felhangzó kritika igyekszik feltárni, analizálni, saját céljai szempontjából kiaknázni ezeket a régtől fogva megmutatkozott ellentéteket.

Kanthack, aki Heidegger gondolatainak terjesztői közé tartozik (l. művét: „Das Denken Martin Heideggers, Die Grosse Wende Der Philosophie" Berlin, 1959), jelen munkájában arra vállalkozik, hogy Hartmann filozófiájának kritikai, mégpedig elsősorban immanens kritikai elemzése útján elvezessen bennünket egy új gondolkozásmód szükségességének felismeréséhez. Ezen új gondolkozásmód lényegét természetesen Heidegger filozófiai alapgondolatai alkotják.

Kanthack legtöbbet Hartmann három művére hivatkozik. Ezek: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" (1921), „Zur Grundlegung der Ontologie" (1935) és „Der Aufbau der realen Welt" (1940). Már a címek is mutatják, hogy a vizsgálat előterében a hartmanni gondolkodás alapvetően ontológiai irányultsága áll. Hartmann (ontológiai nézeteinek meglehetősen terjedelmes magyar nyelvű ismertetését adja a neotomizmus szempontjából Bárd J.: „Az idealizmusból a realizmus felé. Hartmann Nicolai ismeretelméleti valóságtana". Budapest, 1943), mint ismeretes, az ismeretelméleti kutatásai során eljutott ahhoz az eredményhez, hogy a megismerés — szemben az idealizmus álláspontjával — tőle függetlenül létező, a tudattól független tárgyra irányul. Az alany és a tárgy között tehát az ontológiai viszony az alapvető, és ezért az ismeretelmélet problémáinak megoldásához kritikai ontológia kidolgozása szükséges. Ennek a kritikai ontológiának, a létező tudományosan megalapozott kategória-rendszerének kiépítésére tett kísérlet a hartmanni életmű nagy teljesítménye.

Kanthack azonban az ontológia végéről beszél. Kritikával fordul az ontológiákat és metafizikákat létrehozó és éltető gondolkozási módszerekkel szembe, amelyeknek történetileg utolsó, nagy jelentőségű példájaként Hartmann ontológiáját tekinti.

A szerző „kritikai" elemzésének központi magva, az egész művön végighúzódó alapgondolata az, hogy a lét és megismerés viszonyának kérdésében — márpedig ennek a viszonynak a megítélésétől függ az ontológia lehetőségének elismerése vagy tagadása — az ontológiai és gnoszeológiai gondolkodás eddigi története által kínált megoldások olyan ellentmondásos körben mozognak — ezt ő „gnoszeo-ontológiai kör"-nek (gnoseo-ontologischer Zirkel) nevezi —, amelyből kivergődni csak egészen új, a hagyományos utakkal szakító gondolkozásmód kialakításával lehetséges.

A gnoszeo-ontológiai kör lényege a gnoszeológia és az ontológia, az ismeretelmélet és a lételmélet egymásrautaltsága, kölcsönös függősége és feltételezettsége. Az ontológia megalapozása, a kritikai ontológia nem lehet meg anélkül, hogy ne építsen ki ismeretelméletet, hogy ne mondja meg, mi a megismerés. A kritikai ismeretelmélet pedig nem jöhet létre anélkül, hogy ne körvonalazzon egy lételméletet, hogy ne mondjon véleményt általában a létről.

Amit ugyanis a létről tudunk, az a megismerésből származik. És ha a lét független is a megismeréstől, a létről való ismeretünk nem független a megismerés önmegismerésétől. Az ontológiai probléma ezért visszavezet a gnoszeológiaihoz, az ontológia a gnoszeológiától függ.

Másrészt azonban a gnoszeológia függ az ontológiától, hiszen a megismerés a többi mellett csak egy lehető vonatkozás a létezők között, amelyekkel általában az ontológia foglalkozik, tehát neki kell megmondania, hogy mi a megismerés. A megismerés problémájának megoldása mindig feltételez egy lételméletet.

Minden metafizikában és ismeretelméletben tehát „egyhuzamban" van kimondva, hogy mi a létező egészében, és hogy mi a megismerés. A gnoszeo-ontológiai kör kísérlet arra, hogy a létező összefüggését megalapozzuk, és egyidejűleg megmondjuk, mi a megbízható megalapozás.

Ennek a circulusnak a létrejötte Kanthack szerint az európai filozófiai gondolkozás történetében újra meg újra végbemegy. Történeti példái között nemcsak a „nyiltan metafizikai teóriák" képviselői (Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkley, Fichte, Hegel), hanem a „tisztán ismeretelméleti"-ként mutatkozó irányzatok is szerepelnek (pozitivizmus, újkantiánus elméletek). Hartmann érdeme és jelentősége Kanthack számára abban áll, hogy szembeszállva az újkantiánizmusra jellemző ismeretelméleti felfogással, amely szerint az ismeretelmélet egy autonóm, ön-

magában megalapozott diszciplína szerepét játszhatja, rámutatott a megismerés problémájának metafizikai jellegére, arra ti., hogy a megismerés egy tudatunkon kívül fekvő magánvaló dolog megragadása. Ez a „felfedezés" lehetővé tette Hartmann számára a gnoszeo-ontológiai kör megpillantását, annak felismerését, hogy — Hartmann szavaival — „az ismeretelmélet éppen úgy feltételezi a metafizikát, mint a metafizika az ismeretelméletet". Hartmann a gnoszeo-ontológiai kör jelentőségét „félreismeri", mert nem megy odáig, mint Kanthack, aki szerint ennek komolyan vétele minden metafizika és ontológia, de a kritikai megalapozhatóság szempontjából minden ismeretelméletnek is az „egyenértékűségét" (Gleichwertigkeit) vonja maga után, ami csak szelídebb kifejezés arra, amit más helyütt önkénynek, dogmatizmusnak, merő spekulatív döntésnek nevez. Ezért Kanthack a továbbiakban az ontológia megalapozhatóságára vonatkozó hartmanni nézetek, a „kiútkeresés" kritikájával foglalkozik.

A megalapozás fontos gondolati eszköze Hartmannál az, amit ő a „probléma metafizikájá"-nak (Metaphysik der Probleme) nevez. Hartmann szerint a létező meghatározott részeit tisztán önmagukban lehet vizsgálni, lehetséges a megismerés izoláló szemlélete. Az ontológiai megismerés a filozófia kibontakozása során haladást tesz, ezt a haladást a problématartalmak irányítják. A problématartalmak történeti mozgása a lét egyre teljesebb öntükröződéséhez vezet.

Hartmann elméletében fontos problémák rejtőznek: ilyen a megismerés haladásának, történeti fejlődésének kérdése, amelynek pozitív értelemben való alátámasztására Hartmann olyan „pragmatisztikus" érvet is felhoz, mint az ismeret és tudás gyarapodásának a gyakorlati felhasználhatóság, az embernek a világban kialakítandó uralmi helyzete szempontjából felfogott indokolása. Egy másik, de az előzőtől elválaszthatatlan probléma — mivel Hartmann az ontológiát mint a részterületek eredményeinek szintézisét gondolja el — a filozófia és a tudományok kapcsolatának körébe vág. Az ontológia — Hartmann-nál ez annyi, mint kategóriatan — kategória-állománya ugyanis a különböző metafizikai rendszereken keresztül folytonosan fejlődik. Ezt a fejlődést, a kategóriák növekvő biztosítottságát pedig az emberi gyakorlat igényeit szolgáló tudományok ismeret-akkumulációjának haladásában való részesülés teszi lehetővé. A kategóriáknak ez a történeti mozgása, tévelygéseken és kisiklásokon át, végül — s éppen Hartmann-nak a fejlődés eredményeit learató „epigon" filozófiájában — a létnek az emberi szellem és fejlődése által lehetséges legteljesebb öntükröződését éri el.

Kanthack állásfoglalása ezekben a kérdésekben negatív. A hartmanni haladásgondolatot, amellyel kapcsolatban érdekes párhuzamok adódnak Hartmann és Hegel között, mint teleológiai történet-metafizikát elutasítja. A „problémák metafizikája" szerinte egy merőben dogmatikus történeti ontológia gondolati eszköze. A dialektikáról egyébként megjegyzi, hogy annak antithetikus eljárásában csupán a lét és semmi összeszövődésének feltűnése a lényeges, de ez a belátás is megsemmisül, ha a dialektikát mint módszert alkalmazzuk. Ez ugyanis másként nem lehetséges, mint hogy metafizikai „történeteket" „mesélünk", amelyek aszerint fognak különbözni, hogy mit tételezünk alapvető ellentmondásként a létezőben: egy spirituális vagy egy anyagi-gazdasági antithetikát. Akárhogyan is, mindenképpen előáll a gnoszeo-ontológiai kör.

A filozófia és a tudományok kapcsolatának lehetőségét, aminek Hartmann kategória-analizáló ontológiája kiépítése szempontjából alapvető fontosságot tulajdonít, Kanthack elvileg elutasítja. Szerinte a tudományoknak a létező részleteinek vizsgálatában elért eredményei nem járulhatnak hozzá — főleg az időnként megismétlődő alapelvi krízisek (Grundlagenkrisen) miatt — a létezővel általánosságban foglalkozó ontológia, az ontológiai kategóriák kiépítéséhez. Ezzel szemben megemlíthetjük, hogy pl. Hans-Joachim Höfert az idézett Heimsoeth—Heiss-féle kötetben írt tanulmányában („Kategorialanalyse und physikalische Grundlagenforschung") a hartmanni műben a filozófia és a természettudományok újra való találkozásának alapját pillantja meg, és a hartmanni kategória-analízist megfelelő kiindulási pontnak tartja a fizikai fogalmak és teóriák kategoriális stuktúrájának vizsgálatához, ami szerinte a fizikai alapelvi kutatás feladatkörébe tartozik.

A szerző, miután elvetette Hartmann történeti jellegű kísérletét ontológiájának mint egy gondolati fejlődés kitüntetett végpontjának megalapozására, és közben a hartmanni gondolkozás igen érdekes ingadozásaira és megsejtéseire irányította figyelmünket (pl. a létrétegek tana és a megismerés fejlődésével kapcsolatban, ahol Hartmann-nál a materialista dialektika felé tett nekifutással találkozunk), rátér azoknak az érveknek az elemzésére, amelyekkel Hartmann az ismeretelmélet, az ismeretfolyamat vizsgálata felől akarja megnyitni az utat egy realista ontológiához.

Emeljük ki a Hartmannál fontos szerepet játszó irracionálé problémáját. Az irracionálé itt nem azt jelenti, hogy van valami önmagában megismerhetetlen, hanem azt, hogy van a számunkra megismerhetetlen. A szubjektum számára a megismerhetőségnek a szubjektum által feltételezett, el nem tolható határai vannak. Hartmann szerint ezek a határok valóban fennállnak, és vitázik az ellenvetéssel, hogy a megismerési folyamat haladásában mindig újra sikerül valamit, ami egy ideig a ratio számára áthatolhatatlannak mutatkozott, átlátni, és ezért sohasem tudhatjuk bizonyossággal, hogy vajon az emberi megismerés számára van-e végleges irracionálé, amihez Hartmann ragaszkodik. Ezt bizonyítják érzéki és nem érzéki megismerésünk korlátai. Pl. a tudomány gyakorlatában nagyon érezhető határokba ütközik, metafizikai jellegű alapproblémákba, amelyek megszüntethetetlen irracionális beütést tartalmaznak (az élet talánya, a pszichológiai egység, a szabadság, az első ok). Továbbá: a létező principiumai (a létkategóriák) között vannak olyanok, amelyek a megismerési kategóriákhoz elvileg nem illenek. Ezek azután a kutatásban mint olyan problémapontok jelentkeznek, amelyeknél egy aporia megoldása mindig egy új aporiát tesz láthatóvá. Ilyen létkategóriák: a végtelenség, a kontinuum, a szubsztrátum, az individualitás, a konkrét totalitások, tehát egyrészt a legegyszerűbb, legelemibb, másrészt a legkomplexebb. Viszont a mi megismerésünk szervezete a megfelelő ellenkategóriákhoz van láncolva: végesség, elkülönítettség (Diskretheit), megformáltság (Geformtheit), a típusszerű (das Typenhafte), a résznézőpont (der Teilaspekt). Az irracionálé bizonyítékaként hozza fel Hartmann a megismerésnek a logikai törvényekhez való kötöttségét is. Hogy a valóság milyen mértékben felel meg ezeknek, nem lehet bizonyossággal megmondani. Az antinómiák fellépése nagyon valószínűtlenné teszi, hogy a létező az ellentmondás törvényéhez maradéktalanul illeszkedik. Ha azonban a létező ellentmondást tartalmaz magában, akkor az antinómiák megoldhatatlanok, sőt már a megoldásukra tett kísérlet is tévút. Hartmann szerint a megismerhetetlennek, az irracionálénak a megismerésben való jelentkezéséből, a létező számunkra adódó irracionalitásából annak magánvalóságára következtethetünk: ha van megismerhetetlen, akkor ennek szükségképpen függetlenül kell fennállnia a szubjektumtól, tehát magánvaló léttel kell bírnia.

Kanthack ellenvetése szerint az irracionalitás konstatálása csak azután lehetséges, miután egy kérdés fel van vetve, egy kérdés, amely az ember gondolkozási lehetőségeitől elválaszthatatlannak mutatkozik. Ez a kérdés meghatározott módon és meghatározott irányban egy valami felé kell hogy irányuljon, és ezért ennek a valaminek ismertnek kell lennie. Az irracionalitás mindig csak egy prelogikus módon feltűnt dolognak a logikai áthatolhatatlansága lehet. A megismerés minden nyugtalansága, minden önmagán túl tendálása csak a kérdezés útján mehet végbe, és annak ami kérdezve lett, már előzőleg meg kellett mutatkoznia. A megismerés alapja Kanthacknál a létező megmutatkozása, maga-megmutatása (Sichzeigen des Seienden).

A szerző foglalkozik azokkal a nehézségekkel is, amelyek Hartmann-nál egyrészt az irracionálé fogalmának túlságos merevsége (der Vernunft Unzugängliche, Transintelligible), másrészt „fellazítása", a megismerés számára való hozzáférhetővé tétele szándékából adódnak, valamint azokkal a nehézségekkel, amelyeket az irracionálé jelentőségének elismerése egy valóság egészét átfogó ontológia kialakítása szempontjából jelent, amire Hartmann igényt tart.

Meg kell említenünk Hartmann metodológiai javaslatát, amelyet az ontológia konkrét kiépítését illetően az ontológia fogalomképzésének sajátosságára vonatkozóan tesz, mivel itt megint a tudományokhoz való viszony elvi jelentőségű kérdése kerül előtérbe. Szerinte minden szaktudomány már némileg ontológiát űz. A filozófiai ontológia azonban ettől különbözik, mert sokkal nehezebb és bizonytalanabb: tárgya nem a rész, hanem az egész. Tárgya sokkal inkább irracionális, és a fogalmi felfogáshoz, amely mindig racionális, sokkal nehezebben illeszkedik. Fogalomképzése ezért a tudományosnál inkább kísérlet- és hipotetikus jellegű. Hartmann különbséget tesz a gondolkozás (Denken) és megismerés (Erkenntnis) között. A gondolkozás a hipotézisképzés szerve, egy lépéssel megelőzi a megismerést. Fogalomképzése a nehézkesebb megismerésével szemben mindig anticipáció, projekció. A gondolkozásban nem valósul meg a magánvaló ismerettárgy objekciója — ez a különbség gondolkozás és megismerés között. A gondolkozás szférája az objekció zónáján minden irányban némileg túlterjed. A gondolkozás kivetülve, projiciálva az ismeretlenbe ütközik. Az ontológia fogalomképzése ilyen „projektív fogalomképzés". Hartmann a természettudományokra hivatkozik, amelyek szintén használnak hipotetikus fogalmakat. Szerinte az ontológiai fogalmak, a létkategóriák

és a természettudományos fogalmak hasonló hipotetikus projektív eljárást követnek: egy módszer köt itt össze tudományt és filozófiát.

Karthack azonban elutasítja a tudománynak és az ontológiának mint átfogó létértelmezésnek ezt e metodikai szempontból való egyenlővé tételét. Szerinte áthidalhatatlan a különbség. Lehetetlen egy átfogó, egyetemes metodika kifejlesztése, amely magában foglalná a deskriptív, a kauzál-analitikus és szellemtudományi eljárásmódokat, és ezek együttműködését totális metodikailag egyértelmű módon irányítani tudná.

Nem árt itt emlékeztetnünk a „két kultúra" körül nálunk folyó vitához is kapcsolódva (Id. különösen Németh László és Sükösd Mihály hozzászólásait) a fiatal Marx megjegyzéseire a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban és a „Német ideológiá"-ban az egységes, az ember és a természet történetét egyaránt magában foglaló „történet" tudomány lehetőségéről és szükségességéről, ami egy egységes és átfogó — „történeti" — módszertan kialakulását is jelentené. Kanthack véleményével szemben a tudományok fejlődése is ennek a lehetőségnek az irányába mutat, amennyiben egyre gazdagabb tagozódásában, közvetítő szakok kialakulásában, a komplex módszer iránti növekvő igényében, minden alapelvi krízis ellenére, sőt ezek által a létezőről való egységes tudás kialakítása felé tart, és ezzel Hartmann-nak a tudomány és filozófia összekapcsolására, a filozófia tudományos megalapozására vonatkozó törekvéseinek jogosultságát és szükségességét — eredményeitől eltekintve is — igazolja.

Anélkül, hogy a gazdag problematika további részletezésébe mehetnénk, mellőzve tehát sok egyéb mellett pl. az emócionális aktusok vizsgálatából adódó kérdéseket, amelyek Hartmann-nál a külvilág realitása melletti döntő bizonyíték szerepét játsszák, és amelyekkel kapcsolatban Kanthack felhasználva a heideggeri Vorhandenes és Zuhandenes fogalmát a megismerésben, ill. az érzelmi aktusokban adott valóság megkülönböztetésére, a racionális, kategóriális gondolkozás ellen indít támadást vagy mellőzve az erkölcsi értékeknek az emócionális aktusokhoz kapcsolódó kérdését, amelyeknek Hartmann Max Schelerhez közeledve, ideális magánvaló létet tulajdonít, és Kanthack találó megjegyzéseit is az „értékabszolutizmus" kritikájához, említsük meg csupán Kanthack végkövetkeztetéseit.

Szerinte Hartmann kiútja a nehézségekből mindig annak feltételezése, hogy az ember megismerési relációi be vannak ágyazva a létrelációk keretébe, és hogy a létfolyamat maga segíti, irányítja, és juttatja helyes célhoz a megismerési folyamatot — ez pedig Kanthack szerint klaszszikus petio principii, mert a keresett és igazolandó ontológia már előfeltételezve van.

Példaként felhozza erre Hartmann állásfoglalását az ún. „tudattétel" (Satz des Bewusstseins) alternatíváját illetően, amelynek ellentétes téziseit használják fel a különböző ismeretelméletek. A létező vagy a tudatban van és a tudat nem tud önmaga terén túl lépni, vagy pedig a tudat lényege szerint (wesensmässig) „kinyúlhat" a magánvalóhoz, akár közvetve akár közvetlenül. Hartmann az utóbbi lehetőség mellett foglal állást. Hasonlóan jut a realizmus megalapozásához J. P. Sartre is („ontológiai bizonyíték"). Kanthack szerint ez megvilágítja, hogy csak a gnoszeo-ontológiai körben lehet választ adni arra a kérdésre, vajon a tudat képes-e önmagán túljutni (transzcendálni) vagy nem. Az immanencia tana is kénytelen ontológiához folyamodni, legyen az egy egyén fölötti tudat (pl. Fichténél) vagy egy monászközösség (Leibniznál) feltételezése.

A gnoszeo-ontológiai kör felismerése után, s ennek feltűnése volna a metafizika lényege, a kialakítandó új, igazi létéről való gondolkozást (Seinsdenken), amit Kanthack Heidegger nyomán ajánl, nem lehet metafizikának vagy ontológiának nevezni, mert ezek a létezőt a létezőből s nem a létből kiindulva értelmezik. Ez a gondolkozás lemond a racionális megalapozás igényéről: kritika nélküli vagy fölötti. A létet nem mint meghatározott támpontok közti relációknak a racionális, kategóriális megismerés előtt nyitva álló szerkezetét fogja fel. A lét nem a racionális gondolkozás, hanem a mélységbe (Abgrund) való belemerülés (Eisenkung) útján ragadható meg, ami az odaadásra (Hingabe) és elfogadásra (Entgegennahme) való készségben áll. Erkölcsi döntéssel el kell fogadnunk a megélésünk számára adott realitás (Zuhandenes) primátusát. A kritériumok itt nem logikai természetűek, hanem azzal a lehetőséggel függnek össze, hogy az ember magát „megbízottnak" (beauftragt) tudja. És így tovább a heideggeri szubjektivista irracionalizmus jegyében.

Kanthack filozófiai pozíciójának megfelelően „jobbról" látja és kritizálja Hartmann gondolkozását és az ontológia helyzetét. Lezárt rendszerek alkotására természetesen nincsen mód, ám erre Hartmann sem tart igényt (bár a „nyílt rendszer" kérdésében részben jogosult a szerző kritikája). A filozófiai elmélet és a tudományok

eredményeinek a racionális gondolkozás szférájában eső kölcsönhatása a gondolkozás fejlődésének további szakaszában sem lesz nélkülözhető. A gnoszeo-ontológiai kör szorítása, amelyből kiindulva Kanthack is az idealizmus és materializmus ellentétét akarja meghaladni, sem olyan végzetes, feltéve, hogy nem mondunk le a megismerés alapvető, ha nem is abszolút (Lenin) kritériumáról, a gyakorlatról, s nem utasítjuk el magunktól a megismerés történeti fejlődésének és filozófiai elmélet tudományos megalapozhatóságának gondolatát. Hogy Hartmann racionalizmusa korántsem az a zsákutca, amelyből csak egy irracionalizmus vezethet ki, s hogy egy „balról" jövő kritika adekvátabb lehet a hartmanni tézisekkel, arra vonatkozóan legyen elég Heinz Hülsmann észrevételeire utalnunk, aki könyvében („Die Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns". Düsseldorf, 1959.) külön fejezetben foglalkozik a Hartmann és Marx, ill. a dialektikus materializmus között mutatkozó párhuzamokkal, s jelentős hasonlóságokat vél felfedezhetni éppen azokon a pontokon, amelyekre Kanthack kritikája legfőképpen irányul. Kanthacknak a hartmanni tételek belső problematikusságának, következetlenségeinek feltárásában végzett munkája természetesen bizonyos fokig hasznosítható lehet majd e más irányból kiinduló kritikai feldolgozás számára is

Redl Károly

Az emberi szabadság „kimunkálása"[1]

Davüdov könyve nemcsak nagyon időszerű témát vizsgál a megfelelő sokoldalúsággal és kellő tudományossággal, hanem azt is megmutatja, hogy a marxi *filozófiai* hagyaték feldolgozása milyen nagy tartalékot nyújt a kommunizmus felé haladó társadalom ideológiai szakembereinek. A társadalmi élet gyakorlati problémái követelték, hogy túljussunk azon merev, antidialektikus szemléleten, amely éles különbséget tett a fiatal Marx *inkább* filozófiai jellegű és az idősebb Marx *inkább* gazdasági jellegű munkássága között. Kétségtelen, hogy az ifjú Marx legelső műveiben még fellelhetők az idealizmus árnyalatai, ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a Kommunista kiáltvány megírását megelőző korszakban tisztázódtak elvi, filozófiai síkon azok a problémák, melyek később a politikai gazdaságtanban sokoldalúan konkretizálódtak. A XIX. századi kapitalizmus filozófiai jellegű bírálata és a kommunizmus szükségességének filozófiai jellegű bizonyítása mint szükséges lépés sok olyan — ki sem fejtett — problémát tartalmaz, amelynek részletes vizsgálatát maga az élet követeli jelenlegi korszakunkban.

A munka és szabadság szoros kapcsolatának ilyen vizsgálata teszi értékessé Davüdov alig nyolc ív terjedelmű könyvét. A szerző látja a probléma lényegét. A filozófiai irodalomban szokatlan módon — könyvét egy népmesével kezdi. A mese arról szól, hogy egy alvó ember gyomrába mászott egy kígyó, amely ezután oly hosszú ideig uralkodott minden mozdulatán, hogy az ily módon rabságba kényszerített ember akkor sem tudott már önállóan, szabadon cselekedni, mikor észrevette, hogy a kígyó már elpusztult. Ebből az alapból indítva a szerző fejtegetése nem a külső kényszert, korlátozást jelentő természeti erőkkel foglalkozik, hanem azt kutatja, hogy melyek azok a társadalmi, emberi (belső) akadályok, amelyek az emberi szabadság kifejlődésének útjában állnak. Mint ezt világosan ki is fejezi: „A külső korlátozástól való megszabadulás egyáltalán nem a szabadság magasztos aktusa." (4.o.) Ezért negatív és pozitív értelemben látja a szabadság fogalmát, amelynek megkülönböztetésére bevezet két terminust, a „valamitől való szabadság" (свобода от) és a „valami számára való szabadság" (свобода для) fogalmát. A valóságos emberi szabadság szempontjából ugyanis nem beszélhetünk csupán külső korlátozásról. A szerző a könyv bevezetőjében kifejti, hogy a szabadság korlátaivá csak olyan külső dolgok válhatnak, amelyek az emberi élettevékenység tárgyává lettek. Levonva az ebből adódó következtetést: „... az emberi szabadság korlátja már nem is olyan 'külső'... Bármilyen esetben nem nagyobb mértékben 'külső', mint 'belső'." (6. o.)

Erre a *belső* értelemben vett szabadságra vonatkozik mindkét előbbi terminus. Tehát nemcsak a természetre, hanem a társadalomra, az emberi élettevékenységre vonatkoztatva a „valamitől való megszabadulás": negatív — és csak *feltétele* az emberi módon való életnek, a „valamiért való szabadság" pozitív megnyilvánulásának. Ezt az emberi szabadságot a következő négy problémában látja:

1. Az emberi jelleg feltárása, aktív, tevékeny megnyilvánulása, az emberi természet alkotó kibontakoztatása.

[1] Давыдов: Труд и свобода, Moszkva, 1962.

2. Az emberi jellegek olyan kibontakoztatása, amelyben saját törvényei kristályosodnának ki, és megfelelnének neki mind lényeges megnyilvánulásukban, mind részleteikben.

3. Az emberi természet olyan alkotó megvalósítása, amely átváltoztatja az emberi lét feltételeit és követelményeit az akadály nélküli fejlődés szférájává.

4. Az ember uralma saját emberi természete felett egyenlő azon törvények feletti uralommal, amelyeknek alá van rendelve biológiai létezése.

A Davüdov által itt jelzett négy, szabadságra vonatkozó probléma szigorú logikai sorrendben következik egymásból. Az első probléma a szabadság általános, elvont feltételét mondja ki az emberi természet alkotó kibontakoztatásában. A második probléma ehhez kapcsolódva azt jelzi, hogy nem elég *általában* az emberi természet alkotó kibontakoztatása. Olyan kibontakoztatás kell, amelyben megnyilvánulhatnak az emberi fejlődés sajátos törvényszerűségei, amelyek lehetővé teszik a természetes emberi életet. A harmadik probléma az előbbiből következik. Az emberi természetet úgy kell megvalósítani, olyan körülményeket és követelményeket kell létrehozni, hogy ezek egy akadály nélküli fejlődés szféráját jelentsék. Végül a negyedik probléma mintegy összefoglalását jelenti az előbbi háromnak, vagyis azt, hogy a biológiai determináltság és a sajátos emberi természet szükségszerű törvényei együtt jelennek meg, és hogy az ember uralma e kettő felett csak úgy lehetséges, ha egyenlő mértékű.

Ennek a (könyv bevezetőjében leírt) problémacsoportosításnak megfelelően tárgyalja a könyv további részében a szabadság kérdését, szoros összefüggésben a munkával. Így a „Természet és társadalom" című fejezetben először a történeti fejlődés azon korszakát vizsgálva, amelyben még nincs morális, esztétikai, logikai készség, a kollektív élettevékenységben találja meg az első természetes, még csak félig emberi, megkülönböztető jegyet. Erre azért volt szüksége, hogy azonnal megmutathassa a munka és a szabadság elválaszthatatlan, dialektikus egységét és fejlődését. A kollektívában kialakult „készségek", amelyek az egészen kezdetleges eszközök használatát jelentették, minimális mértékű szabadságot biztosítottak az emberősnek. A továbbfejlődést úgy látja Davüdov, hogy ebben a helyzetben a legyőzhetetlen természeti erők megsokszorozták a *szociális* kapcsolatokat. Ezzel a függő viszony, az embert érintő szükségszerűség is megsokszorozódott. Ugyanakkor azonban a szociális kapcsolatok növekedése útján fejlődő kezdetleges „munkatevékenység" már „... kezdte fellelni az állatvilághoz képest a szabadság néhány vonását" (23. o.). A szükségszerűség, a függőség növekedése a szabadság kezdeti fokának kialakulását jelentette. A két fogalom így kapcsolódik egymáshoz éppen a munka által. A természet és az emberi világ egységéről szóló marxi megállapítások interpretálása után a szerző egy nagyon mély értelmű megállapítást tesz: „A szabadság soha nem *menekülhet* a szükségszerűségtől. A szabadság — a szükségszerűség 'sorsa'." A kifejezés azért nagyon találó, mert a „sors" szó sajátosan emberi, társadalmi viszonyt foglal magában, és az emberi világtól függetlenül is létező szükségszerűség (törvényszerűség) — amely a szabadságot lehetővé teszi — emberi viszonyok közé lépve, „humanizálódva" valóban azt a sorsszerűséget testesíti meg, amely dialektikus ellentmondásban korlátozza is és biztosítja is az ember fejlődését, mind egyéni, mind társadalmi méretekben.

A fejezet végén a szerző nagyon fontos problémára irányítja a figyelmet: megkülönbözteti a társadalmi és az egyéni értelemben vett szabadságot. „Az egész társapalom szabadságának 'határairól' (vagy határtalanságáról) alkotott elképzelés kevés vigasztalást ad nekem, ha nem érzem magam szabadnak ezeken a 'határokon' *belül*." (31. o.) Ezzel lehetővé válik Davüdov számára egyrészt, hogy következetesen érvényesítse, az egyénre is vonatkoztassa a külső és belső értelemben vett szabadság problémáját; másrészt, hogy olyan oldalról is vizsgálja azt, amelyet a marxista filozófia eléggé elhanyagolt eddig. Ismeretes, hogy Sartre éppen az egyénre vonatkozó vizsgálatok címén akarta egyik legújabb művében* is újra megkísérelni a marxizmus és egzisztencializmus összeegyeztetését. Davüdov tehát a marxi filozófiai hagyaték ilyen irányú feldolgozásával nagy hiány pótlásához fogott hozzá. Az egyénre vonatkoztatott szabadságprobléma így azt követeli, hogy az egész következő fejezetet az elidegenedés kérdésének szentelje. Itt főleg a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*at elemzi „A szabadság az elidegenedés 'vasgyűrűjében'" címen. Ebben a vasgyűrűben az egyén tevékenységének emberi formái elszakadnak az egyéntől és vele szemben álló hatalommá válnak. Majd pedig tárgyiasult jellegüknél fogva kisajátítódnak, mint bármely más tárgy, mégpedig konkrét társadalmi osztályok révén.

* J. P. Sartre: Critique de la raison dialectique. Párizs, 1960.

A további vizsgálat egyenesen elvezet ahhoz a felismeréshez, hogy a munkamegosztás elválaszthatatlan a „szabadság megosztásától" — mind társadalmi, mind egyéni értelemben. A munkamegosztás és az osztályokra tagolódás hozta létre azokat a körülményeket, amelyek az egyéniséget egyoldalúvá teszik. A szerző — nagyon helyesen — abban látja a probléma lényegét, hogy milyen társadalmi körülmények követelik az egyéniségtől, hogy sokoldalú, illetve egyoldalú legyen. Ez a kérdésfeltevés nemcsak az elmúlt korszakokra, hanem jelen korunkra is vonatkoztatható. Egyetlen helyes módja annak, hogy az osztálytársadalmakból ránk maradt szétszakítottság megszüntetéséhez a dolog lényegét megragadva közeledjünk. Davüdov ezzel kimozdítja a „holtpontról" a szocialista munkára vonatkozó jelenlegi vizsgálatokat. Akár Siskin Основы марксистской этики, akár Hans Boeck magyarul is megjelent *Marxista etika és szocialista erkölcs* című könyvének a munkával foglalkozó fejezeteit nézzük, azt látjuk, hogy a szerzők megállnak annak a kétségtelen ténynek megállapításánál, hogy a kizsákmányolás megszüntetése hatással van a munkához való viszonyra is. Ezután általában Lenin *A nagy kezdeményezés* című cikkére hivatkoznak, és példákat hoznak a sztahánovi és a hozzá hasonló munka-hőstettekre. Ezeknél az elképzeléseknél figyelmen kívül hagyják a rendkívüli idők és a hétköznapok közötti különbséget, valamint a rendkívüli emberek és a tömeg közti különbséget. Ezért nem is tudják megragadni ebből a szempontból a probléma lényegét, hanem csak a felszínes jelenségekből általánosítanak. Davüdov kérdésfeltevése alkotó módon viszi tovább ezt a problémát, mert megmutatja a kivezető utat. A sokoldalú embereszményhez a gyakorlatban csakis úgy lehet eljutni, ha megvalósítjuk a Davüdov által kifejtett követelményt: olyan viszonyokat hozunk létre, amelyek a jelenlegi helyzettel ellentétben *követelik* az ember képességeinek mindenoldalú kifejlesztését.

Az emberi tevékenység szétszakítottsága a szabadsággal való összefüggésben Davüdovot arra a következtetésre vezeti, hogy az eddigi történelemben csak az uralkodó osztály számára létezett az általa pozitív értelemben vett szabadság. De megjegyzi, hogy számára is csak időben korlátozott módon, mert az adott társadalmi helyzetnek megfelelő termelési formák kialakítása után véget ér a szabadság ideje a kisszámú uralkodó osztály részére is. Az elnyomott osztályok csak a negatív szabadság elvont perspektívájával rendelkeztek; vagy úgy, hogy adott ritka esetben „megszabadultak" osztályuktól, vagy úgy, hogy végső esetben forradalom útján „szabadultak meg" a kizsákmányolás adott formájától.

Ehhez a következtetéshez hozzá kell tennünk, hogy osztálytársadalmakban az uralkodó osztály tagjai sincsenek birtokában — még ideiglenesen sem — a szerző által tárgyalt pozitív szabadságnak. Hiszen még a meg nem szilárdult új osztálytársadalmak leendő képviselői is az osztályviszonyok és a munkamegosztás által kényszerítve válnak pl. tőkésekké. Például, amikor Danton nem akart a robespierre-i „aszkétikus forradalmiságban" élni, polgári-epikureus életmódjához *kénytelen* volt a forradalom szempontjából nem mindig tisztességes eszközökkel pénzt szerezni. Az imperializmus korában a kényszer a tőkések számára is nagyobb, mint a szabadverseny korában, de a különbség csak az, hogy kezdetben nagyobb a választási lehetőség. A tőkések pl. a kapitalizmus kezdetén — amikor még nem volt szervezett munkásmozgalom — nem azért dolgoztatják teljesen embertelen viszonyok között a munkásokat, mert ők maguk elvetemült gazemberek, hanem mert ha nem ezt teszik, nem tudnak tőkésként létezni. A tőkés tehát a kapitalizmus kialakulásakor sem választhat „szabadon" a rendelkezésére álló eszközökben, hanem azt teszi, amit a társadalmi munkamegosztás tőle mint tőkéstől megkövetel. A pozitív értelemben vett emberi szabadság az ő számára is csak elvontan létezik. „Csupán" az adott kor anyagi és szellemi javainak birtokba vételére van lehetősége. Persze ez a „csupán" nagyon sokat jelent. Pozitív értelemben azonban nem fogható fel, mert mindezeknek csak passzív élvezője lehet. Itt is érvényes Hegelnek az úr és szolga viszonyáról tett megállapítása. Nem is lenne értelme a munkamegosztás szerint történő szabadság-megosztásról tett helyes megállapításnak, ha lehetséges volna a munkamegosztás megszüntetése előtt egyes osztályok számára a pozitív értelemben vett szabadság.

Ettől a hibától eltekintve Davüdov érdeme, hogy ezen fejtegetéseiben tisztázza: nem a társadalmat és az egyént kell egymáshoz viszonyítani, nem azt kell vizsgálni, hogy az egyén elsajátíthatja-e azt, amit a társadalom az adott korban megvalósított. Így csak formális, üres absztrakciókhoz lehet jutni. Minden kor embere (egyéne) társadalmi körülmények között él, sőt ezek produktuma. Tehát azt kell vizsgálni, hogy milyen az adott társadalomban élő emberek egymáshoz való viszonya. Ezzel a kérdésfelvetéssel jut el könyvének leg-

értékesebb, utolsó fejezetéhez. Ebben a fejezetben annak a marxi gondolatnak a jegyében folytatja a vizsgálódást, amely szerint az összesség szabad fejlődésének feltétele: minden egyes ember szabad fejlődése.

A szerző itt abból a tényből indul ki, hogy korunkban hatalmasan megnövekedett termelőeszközök és termelőerők léteznek. Ilyen körülmények között csak úgy lehet szabad az ember, ha a termelést az egész társadalom ellenőrzése alá vonják. A jelenlegi imperializmus állami beavatkozása a termelés folyamatába a monopolkapitalizmus kizsákmányolóinak érdekében történik. Ez nem hogy elősegítené a reális szabadságot, hanem olyan mértékig fokozza az elidegenülést, hogy a nukleáris fegyverekben realizálódva az egész emberiséget veszélyezteti. Egyetlen kiút: a kommunizmus.

A szabadság problematikájára vonatkoztatva ez azt jelenti, hogy a munkamegosztás, az elidegenülés megszüntetésével létrejön az emberek sokrétű érintkezési formája, ez pedig sokoldalúan fejlett egyéniségeket *követel*. Így kap konkrét értelmet az „érintkezési forma termelésének" marxi gondolata. És így válik reálissá Davüdov fent említett követelménye, ti., hogy olyan körülményeket kell létrehozni, amelyek megkövetelik a sokoldalúan fejlett egyéniséget. Ez persze csakis a termelés mai színvonalán lehetséges. A harmonikus antik görög ember szabadsága és a kommunizmus emberének szabadsága közti kétezer év olyan különbséget jelent, mint — Davüdov hasonlata szerint — a zárt polisz és a világot átfogó kommunizmus közti különbség. Davüdov szerint a termelés mai és a jövőben kialakuló színvonala mellett lehetséges az ember sokoldalú fejlődése, mert: *a)* az automatizálás növeli a szabadidőt, *b)* (és ez a fontosabb) a gépek *megszabadítják* az embert a mechanikus tevékenységtől. Ez valóban igaz. És nemcsak a fizikai munkára vonatkozik. Gondoljunk csak az alkalmazott matematikus szakmára és az elektronikus számológépekre. A mechanikus tevékenységtől megszabadult ember megfelelő szociális környezetben valóban szabaddá válhat. A szabadság itt nem azt jelenti, hogy mindenkinek minden tudást el kell sajátítania, hanem azt a követelményt, hogy mindenki a tudásának megfelelően munkálkodjék, folytasson alkotó, azaz emberi tevékenységet. Persze az egyének tevékenysége, ezzel együtt tudása igen magas fokú lehet megfelelő szociális körülmények között. Az egyének közötti közvetlen és sokoldalú kapcsolat (érintkezési forma) folytán az alkotó tevékenység megsokszorozódik. Így Davüdov szerint: „. . . a probléma lényege — az emberi kultúra minden termékének elsajátítása olyan szociális közösségben, amelyben minden 'más' egyén tudása nem *határa, hanem folytatása* lenne az én ismereteimnek. Minden más egyén képességei nem határa, hanem folytatása lenne az én képességeimnek. Minden más egyén szakértelme nem határa, hanem folytatása lenne az én egyéni szakértelmemnek." (121. o.) A szerző joggal látja ebben a kommunista ember kialakításának legfontosabb kérdését. A kommunizmus által támasztott követelményt szembeállítja a burzsoá társadalom követelményével: A burzsoá deklaráció szerint a szabadság: megtenni mindazt, ami nincs ártalmára másoknak. Ez a gyakorlatban a konkurrenciát jelentette. A kommunizmus szabadságdeklarációját ezzel szemben így fejezi ki: „. . . a szabadság azt a jogot jelenti, hogy tegyük meg azt, ami mások szabadságát elősegíti." (118. o.) Ez kissé „kategórikus imperativusz"-szerűen hangzik. A szerző nyilván azt akarta kifejezésre juttatni, hogy valóságos, szakadatlan alkotó *tevékenység* deklarálása pozitív jellegű az előbbi negatív jellegével szemben. Az ilyen általános deklarációktól azonban óvakodnunk kell, mert gyakorlati értelemben semmitmondókká válnak.

Davüdov egész könyvéből világosan látható: igaza van, amikor a szükségszerűséget a szabadság sorsának nevezi. Az egyének szabadsága, amely az egész társadalmat szabaddá teszi, korunk társadalmi szükségszerűsége. Csakis ez a szükségszerűség teheti szabaddá az embert, mégpedig csakis munkája által.

Ismételten hangsúlyozzuk: a marxi hagyaték filozófiai oldalú vizsgálata és feldolgozása még sok munkát kíván. Ez a munka szükséges, mert a kommunizmus már nemcsak elvont, távoli cél. Ha nincs is minden kérdés Marxnál kidolgozva, filozófiai megjegyzései sok útmutatást tartalmaznak, amelyek konkrét elemzése — mint ez Davüdovnál látható — korunk sok fontos kérdésének megoldását segíti elő filozófiai síkon. Davüdov azt a feladatot is megoldja, hogy a fiatal Marx műveinek vizsgálata közben kimutatja: hogyan váltak a még nem egészen materialista jellegű megállapítások a további fejlődés során Marxnál következetesen materialistává. Ugyancsak az egész művön végigvonul a kétfrontos harc az idealista és a dogmatikus elképzelések ellen. Mivel igen fontos problémát vizsgál, amely a magyar filozófiai életben is elhanyagolt, helyes lenne mielőbb magyar nyelven is kiadni Davüdov könyvét.

Licskó György

Gotthold Kropp: Marx és Engels az oktatás és a termelőmunka összekapcsolásáról és a politikai képzésről[1]

A politechnikai képzés szocialista pedagógiánk egyik központi elve és problémája. A könyv Marxnak és Engelsnek a termeléssel összekapcsolt oktatás elvével kapcsolatos állásfoglalását elemzi: megmutatja, hogy milyen gazdasági és politikai feltételek feltárása vezette Marxot és Engelst a termelőmunkával összekapcsolt oktatás követeléséhez, és bemutatja, hogy ez az elv milyen formában található meg az utópista szocialista irodalomban.

Marx követelése mögött annak felismerése rejlik, hogy az ember differencia specifikája, mely az állattól megkülönbözteti: a munkavégzés. S bár ez általános emberi tulajdonság, mindig meghatározott társadalmi formában, meghatározott fejlettségi szintű termelőeszköz és munkaerő egymásrahatásaként jelenik meg. Marx és Engels elsődlegesen a kapitalista társadalom munkavégzési feltételeit elemezte, amelynek fő vonása, hogy kifejlett formát ölt az a termelési mód, hogy az emberen saját terméke uralkodik. A munka a természet feletti uralom megszerzésének eszköze, ezt a feladatát betölteni azonban csak az igazán emberi munka tudja, amely a kéz és agy egysége. Hogy tehát az emberi munka betölthesse teljes hivatását, egyrészt meg kell szüntetni a társadalmi munkamegosztás következtében létrejött osztályviszonyokat, mert ezek eredményezték azt, hogy saját terméke idegen hatalomként álljon az emberrel szemben; másrészt fel kell számolni az üzemen belüli munkamegosztás negatív vonásait, amelyek a gyáripar kialakulásával teljesedtek be, s azt eredményezték, hogy a munkás pusztán részművelet végzőjévé vált. Ugyanakkor rámutat a szerző arra is, hogy a nagyipar megteremti a munkaerő mindenoldalú fejlesztésének igényét és lehetőségét is. Igényét azért, mert magas képzettségű munkást kíván; lehetőségét pedig azért, mert megteremti azokat az anyagi elemeket is, amelyek — a kapitalizmus megszüntetése után, amikor a kéz és fej egysége, a munka igazi formája majd megszülethetik — a mindenoldalúan fejlett, totális ember megteremtésének feltételei. E feltételek megteremtésével kapcsolatban beszélhetünk a tőkés társadalom történeti létjogosultságáról a termelőerők hatalmas fejlesztésének, a munkatermelékenység emelkedésének, a szabadidő növekedésének lehetősége vonatkozásában.

Részletesen elemzi a szerző a munkával összekapcsolt oktatás Marx előtti, utópista szocialista igényének részcéljait is. Ezek: a szellemi és fizikai munka elkülönültségének megszüntetése, a szegények túldolgoztatásainak, a gazdagok henyélésének megakadályozása, mindenki számára megfelelő szellemi képzés biztosítása, a munka testi egészséget szolgáló jellegének felismeréséből fakadó következtetések levonása, a szobatudós-oktatás megszüntetése, a gyakorlati képzés igénye, a pszichológia oldaláról pedig a változatosság elvének felismerése.

Meghatározza a szerző a munkával összekapcsolt oktatást igénylő Marx előtti elvek és a marxi elv közti különbséget is. Rámutat, hogy a marxi követelés — a gazdasági és politikai feltételek feltárásainak eredményeként — reális, túlzásoktól és ábrándozásoktól mentes. Annak a felismerésnek az alapján pedig, hogy a nagyipari termelés a korabeli mezőgazdasági és a kézműipari termelésnél fejlettebb, a termelés és oktatás összekapcsolásának elvét Marx már a nagyipar igényeinek megfelelően tudja vázolni s a technológiai képzés igényével képes gazdagítani. A technológiai oktatás ugyanis a termeléssel összekapcsolt oktatásnak olyan fejlett formája, amely megfelel a gyáriparnak.

A nagyipari termelés a tudomány segítségére támaszkodik. A bonyolult munkavégzés a természettudomány és a technika segítsége nélkül elképzelhetetlen. Ez azt eredményezi, hogy a tudomány termelőerőként funkcionálása már a kapitalizmusban megkezdődik.

A technológiai oktatás marxi igénye azt a célt szolgálja, hogy megszűnjék a munkásnak egy munkához való kötöttsége. A technológiának ugyanis az a sajátossága, hogy a termelőtevékenységet „a nagyipar fejlődési fokán az alapjául szolgáló természettudományos törvényszerűségekre vezeti vissza, s ezzel lehetővé teszi „az egész termelés tudományos alapjainak" áttekintését, mert „valamennyi termelési tevékenységnek összekötő elemeire való objektív felbontását" adja. A technológiai oktatásban részesült munkás ismeri az egyes iparágak meghatározott termelési eljárásainak alapműveleteit, s ezért könnyebben változtathatja a tevékenységi területét.

Marxnál a technológiai képzés az összes termelési ágak általános és elemi elméleti

[1] Tankönyvkiadó, 1963. 182 o.

és gyakorlati alapjainak megismertetését jelenti. Marx azonban azt is követeli, hogy a technológiai képzés ne csak főiskolai szinten történjék, hanem mindenki számára hozzáférhető legyen. Szerinte a technológiai oktatás a *tudatos* emberi tevékenység elengedhetetlen feltétele, mert a technológia legvégső fokon „az ember aktív magatartását a természettel szemben" fedi fel. A technológiai oktatás marxi formája tehát a nagyipari szintű termelőmunka megismertetését és az oktatás általános jellegét igényli.

Felveti a szerző a napjainkban használt „politechnikai képzés" fogalom eredetének kérdését. Tudomása szerint Marx és Engels nem használták ezt a kifejezést.

Kropp hangsúlyozza, hogy a termelőmunkával összekapcsolt oktatás az általánosan képzett ember formálásán és a munka formájának emberivé tételén túl a szükségletek maximális kielégítésének, a munka életszükségletté válásának — egyszóval a kommunista munkavégzés és így a kommunista társadalom építésének is jelentős feltétele.

A szerző, ha nem is kimondottan, de azt az elvet képviseli, hogy az oktatás a kommunizmus építésének egyik jelentős kérdése. De éppen ezért hiányoljuk, hogy a problémát — a termelőmunkával összekapcsolt oktatás elvének a tudományos szocializmus szempontjából való elemzését — a pedagógiától izolálva tárgyalja, pedig ez elsősorban pedagógiai jellegű kérdés.

Az izolált tárgyalási mód egyrészt az elv történeti alakulásának elemzésénél érezteti a hatását. A szerző egy ízben a marxi technológiai oktatás és a Comenius célkitűzése közötti rokonságról szólva utal a pedagógiára. Ezt a módszert kellett volna általánosítania olyan formán, hogy az elv utópista és tudományos szocialista formáinak elemzése közben utal az illető kor pedagógiai elképzelésére. A pedagógia története azt bizonyítja, hogy az oktatás és termelőmunka összekapcsolásának gondolata nemcsak a kommunista, utópista irodalomnak egyik legfőbb pedagógiai gondolata, hanem a pedagógiának is elve — sőt gyakorlata, habár ma még nem általánosan érvényesülő gyakorlata. Az utópista szocializmus pedagógiai célkitűzésének igazi értéke akkor tárulna fel, ha az illető kor pedagógiai célkitűzéseihez és főleg gyakorlatához viszonyítva láthatnánk.

Vas Ida

V. I. Cserkeszov: A materialista dialektika ,mint logika és ismeretelmélet[1]

Mint a címből is kiderül, a szerző a marxista filozófia egyik jelentős vitatott problémájára keresi a helyes választ. A bevezető történeti visszapillantás a szovjet filozófiai irodalom alapján ismertetve a legsajátosabb felfogásokat, két alapvető álláspont körvonalát rajzolja fel:

a) A marxista dialektika, a dialektikus logika és az ismeretelmélet egy tudomány különös részei, egymást kölcsönösen kiegészítik, csupán együtt alkotnak egységes egészet, de nem azonosak egymással.

b) A marxista dialektika, a dialektikus logika és az ismeretelmélet egybeesnek, egy és ugyanazt a tudományt jelentik, annak különböző elnevezései csupán.

A könyv írója az egyes szovjet filozófusok álláspontját elemezve megmutatja, hogy a szóban forgó probléma általuk történő megoldása hogyan határozza meg a formális és a dialektikus logika viszonyáról vallott felfogásukat.

A következő fejezetben Cserkeszov részletesen megvizsgálja a gondolkodás igazságának és formális helyességének a viszonyát. Megállapítja, hogy ez a két oldal egymástól elválaszthatatlan, a kettőt nem lehet egymással szembeállítani. Valóban így van, csak helyeselni lehet, hogy a szerző külön fejezetet szentel a kérdésének, amely a formális és a dialektikus logika viszonyának ilyen vagy olyan eldöntésében nem kis jelentőségű. Cserkeszov ezen túlmenően azért is fordít olyan nagy figyelmet a gondolkodás helyességére és igazsága viszonyára, mert — véleménye szerint — ez nem csupán a formális és a dialektikus logika, hanem a dialektika, logika és ismeretelmélet kapcsolatának felfogását is befolyásolja.

Mindenekelőtt bírálja azokat a filozófusokat (Aszmusz, Bakradze), akik a formális helyességet szembeállítják a tartalmi igazsággal. Nem ártott volna, ha a szovjet szerzőkön túlmenően figyelembe vette volna azokat a marxista világnézet talaján álló külföldi logikusokat is, akik egy bizonyos ponton túl elválaszthatónak tartják egymástól a gondolkodás e két oldalát. E nézetekre is érvényesek lennének azok a megállapítások, amelyekkel a könyv írója az említett szovjet filozófusok állásfoglalását kíséri. Valóban, e szembeállítás eredményeképpen a megbírált álláspont

[1] В. И. Черкесов: Материалистическая диалектика как логика и теория познания. Изд. Московского Университета, 1962. 475. o.

képviselői először is a formális logika tárgyát illetően kénytelenek helytelen nézetet elfoglalni. Ha ugyanis a formális helyesség és az igazság bármilyen vonatkozásban függetlenek lehetnek egymástól, akkor nem tárgyalhatók egy tudományon belül, hanem két különböző diszciplínának kell velük foglalkoznia. A formális helyesség ily módon a formális logika, a tartalmi igazság pedig kizárólag az ismeretelmélet tárgykörébe tartozik. Ez egyúttal azt is jelentené, hogy a formális logika nem ismeretelmélet, s hogy még korlátozott értelemben sem használható fel a megismerés módszereként; ugyanakkor a dialektikus logikának nincs logikai jellege. Hiszen ha kizárólag a formális logika foglalkoznék a gondolkodás formáival, törvényeivel, műveleteivel, a formális helyességgel, akkor más logika számára nem maradna hely. A marxista szerzők, akik a fenti álláspontot vallják sajátjuknak, oly módon próbálnak kitérni a dialektikus logika nyílt elvetése elől, hogy az ismeretelmélettel azonosítják, arról beszélnek, hogy a dialektikus logika elnevezés nem pontos, nem sikerült. De a dialektikus logika burkolt tagadása is azt a felfogást eredményezi, mint a nyílt: egy logika van csupán, amely a formai helyességgel foglalkozik, s ez nem alkalmazható a megismerés módszereként.

A formális helyesség és az igazság elszakítása legnyilvánvalóbb módon a szillogizmusok elméletében mutatkozik meg. Cserkeszov megmutatja, hogy azokban a nézetekben, amelyek a szétválasztást tartalmazzák, a kanti filozófia hatása tükröződik; a különbség csupán az, hogy elvetik az a priori formát, amely a kaotikus érzéki tartalomba rendet visz bele. Kant a forma meghatározó szerepét hirdette, s tekintve, hogy az lehet helyes vagy helytelen, szükségesnek tartotta azoknak a szabályoknak éstörvényeknek az ismeretét, amelyek alapján helyes logikai formákat nyerünk; ezekkel a gondolkodás formális helyességéről szóló tudomány, az általános vagy a formális logika foglalkozik. Kant szerint a tartalommal a logika nem foglalkozik, a gondolat viszonyát az objektumhoz a filozófia vizsgálja. A szerző cáfolja a gondolkodás helyességét és tartalmi igazságát egymástól elszakító felfogás képviselőinek azt az érvelését, hogy lehetséges olyan szillogizmus, amely tartalmilag hamis és formailag ugyanakkor helyes. Nézzük meg a következő példát:

Minden hal kérődző — A tehén hal — Tehát a tehén kérődző. Ebben a szillogizmusban a helyességet biztosító szabályok teljesítve vannak, így az M terminus is elosztott a felső premisszában. Tartalmilag azonban mindkét előzmény hamis a zárótétel pedig mégis igaz.

Cserkeszov érvelése a következő: a felső tételben az M terminus elosztott, mivel azonban ez a premissza hamis, hamis lesz az is, hogy a középső terminus teljes terjedelemben szerepel benne. A matematikai logika szimbólumaival kifejezve:

$$1.\ \forall h\ K(h)\ .\ \forall t\ H(t) \rightarrow \forall t\ K(t)$$

Látható, hogy a középső terminus elosztott —$\forall h\ K(h)$. De tudjuk, hogy ezek a premisszák hamisak:

$$2.\ \overline{\forall h\ K(h)}\ .\ \overline{\forall t\ H(t)} \rightarrow \forall t\ K(t).$$

Az A típusú ítélet hamisságából az O típusú ítélet igazsága következik.

$$3.\ \exists h\ \overline{K(h)}\ .\ \exists t\ \overline{H(t)} \rightarrow \forall t\ K(t)$$

Ilyképpen a középső terminus egyik előzményben sincs már elosztva, továbbá két részleges ítélet képezi az előzményt, így logikai szükségszerűséggel nem lehet zárótételhez jutni. Tehát az olyan szillogizmus, amelyben a hamis ítéletekből helyesen levezetik a zárótételt, magában foglalja ellenkező lehetőségét is, azt, hogy nem logikai szükségszerűséggel következik a zárótétel. Ilyen logikai ellentmondáshoz jutunk, ha hamis premisszákból akarunk helyesen igaz zárótételt levezetni.

A szerző egyúttal bírálja azt a felfogást is, amely szerint a matematikai logikában a formális helyesség független a tartalmi igazságtól vagy hamisságtól. E nézet képviselői az azonosan igaz formulákra hivatkoznak — pl. $(A \rightarrow B) \rightarrow [(B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)]$ —, ahol a változók helyére egyaránt lehet igaz vagy hamis értékeket állítani, a formula mindig igaz értéket vesz fel. Cserkeszov hangsúlyozza: ennek az álláspontnak a védelmezői figyelmen kívül hagyják azt, hogy ez a formula nem egy konkrét kijelentés, hanem meghatározott típus számtalan konkrét kijelentéseinek általánosítása, s így benne ezen kijelentések törvényszerű kapcsolata jut kifejezésre, akár igazak, akár hamisak a változók, belőlük következik az $A \rightarrow C$ összefüggés. Vegyük a ritkábban előforduló esetet, amikor a változók hamisak. Pl.: „Ha $2 \times 2 = 5$, akkor a hó fekete — Ha a hó fekete, akkor csoda történt — Tehát ha $2 \times 2 = 5$, akkor csoda történt." Cserkeszov arra hívja fel a figyelmet, hogy jóllehet a változók hamisak, a formula azért mégis igaz, mert létezik olyan tartalom, amelynek alapján a formula létrejöhetett. Az, hogy a helyesség meghatározója az objektív tartalom, még világosabban látható akkor, ha igaz változókat választunk ki.

Egyetérthetünk a szerzővel abban, hogy nincs olyan logika, amely kizárólag a formai helyességgel foglalkoznék. Mind a formális, mind a matematikai logika a tartalmi vonatkozásoktól csupán egy bizonyos pontig vonatkoztathat el, ha nem akarja a kanti a priori ismeret jellegét magára ölteni. Az előbbiekből viszont a dialektikus logikára vonatkozóan az következik, hogy ez sem foglalkozhatik valamiféle formájától megfosztott tartalommal, hanem a gondolkodás olyan formájával, olyan törvényeivel és műveleteivel, amelyekre a tartalom fokozottabb mértékben hatással van.

A harmadik fejezetben a szerző filozófiatörténeti áttekintést nyújt a logika és ismeretelmélet viszonyáról. Két alapvető álláspontot különböztet meg: az egyik a logika és ismeretelmélet egységét, a másik a szembeállításukat vallja. Az elsőt Arisztotelésztől, a másodikat pedig a sztoikusoktól származtatja, s fejlődésüket végigkíséri napjainkig.

A könyv írója az álláspontját az ismeretelmélet, logika és dialektika viszonyáról a következő két fejezetben fejti ki. Először foglalkozik a dialektikus materializmus ismeretelmélete és a dialektikus logika összefüggésének a kérdésével. Helyesen állapítja meg, hogy „a tudományos ismeretelmélet nem tanulmányozhatja a megismerés folyamatát az objektív világ és legáltalánosabb tulajdonságai s törvényszerűségei tanulmányozása nélkül" (220. o.). Ebből azonban — véleményem szerint — megalapozatlanul jut arra a megállapításra, hogy „A dialektikus materializmuson belül nincs hely a megismerésről szóló sajátos tanítás részére a létről szóló sajátos tanítással párhuzamosan. A létről szóló filozófiai tanítás magában foglalja a megismerésről szóló tanítást" (221. o.). Ezekből a sorokból az ontológia és a gnoszeológia megkülönböztetésének felesleges volta csendül ki. A szerző figyelmen kívül hagyja, hogy a megismerés folyamata, amely reprodukálja az emberi tudatban a jelenségeket, összefüggéseket — ezekkel nem azonosítható. A lét és megismerése két különböző dolog még akkor is, ha a megismerés folyamata azoknak a visszatükrözött dialektikus törvényeknek a segítségével operál, amelyek objektív megfelelői a természetben és a társadalomban működnek. Ha ugyanis lételmélet és ismeretelmélet között nem teszünk különbséget, ebből az a helytelen felfogás is következik, hogy a lét köre azonos az ismeret körével.

Ugyancsak helytelen a dialektikus logika és ismeretelmélet viszonyaként a teljes egybeesést elfogadni. Cserkeszov az azonosságuk mellett figyelmen kívül hagyja a különbözőségüket, amikor azt mondja, hogy „. . . a dialektikus materializmus ismeretelméletének és a dialektikus logikának a tárgya egy és ugyanaz. Ezért a dialektikus logika és az ismeretelmélet nem különböző tudományok, hanem egy és ugyanazon tudomány különböző elnevezései (269. o.)." A dialektikus logikának az ismeretelmélettel való egybeesése nem jelentheti az előbbi logikai jellegének megszüntetését.

Világosabban látható az előbbi törekvés, amikor a szerző a továbbiakban a fentiekhez hasonlóan beszél a dialektika és ismeretelmélet, valamint a dialektika és dialektikus logika egybeeséséről: „. . . a materialista dialektika és a dialektikus materializmus ismeretelmélete nem két különböző elmélet, hanem egy és ugyanaz" (283. o.). Az ismeretelmélet és a dialektikus logika, valamint a dialektika és az ismeretelmélet azonosításából Cserkeszov levezeti a dialektika és a dialektikus logika azonosságát. Végeredményben az ismeretelmélet, dialektika és logika egysége helyett Cserkeszov az azonosságukat hirdeti, olyan azonosságot, amely a különbségeket kizárja önmagából. Álláspontja azt eredményezi, hogy a különös, a megismerő gondolkodás formáival, műveleteivel, törvényeivel foglalkozó tudomány azonossá válik az általánossal, a dialektikus materializmussal. Ez az azonosítás kétféle veszélyt rejthet magában, egyrészt azt, hogy a dialektikus materializmus megszűnik filozófia lenni azáltal, hogy tárgykörébe nem az általános, hanem a különös (a megismerő gondolkodás) kérdései kerülnek csupán; másrészt pedig azt, hogy megszünteti a dialektikus logika különös voltát és ezáltal logikai jellegét. A megismerő gondolkodás a természettel és a társadalommal szemben különös terület. A dialektikus materializmus pl. foglalkozik az ellentétek egysége és harca törvényével, vizsgálja azokat a vonásait, amelyek e három területen közösek. Ezek az általános vonások azonban nem azonosak a konkrét megnyilvánulásokkal, mint ahogy az anyag filozófiai fogalma sem azonos a tömeg fogalmával, így az ellentétek egysége és harca törvénye nem lehet teljesen azonos például a változékonyság és öröklékenység kapcsolatával, vagy az osztályharc törvényével, vagy a megismerő gondolkodásban konkrétan megnyilvánuló formájával. Cserkeszov ily módon éppen azok álláspontját fogadja el, akik logikának csupán a formális vagy a matematikai logikával vegyített logikát, vagy éppenséggel csak az utóbbit ismerik el az egyetlennek, amely a gondolkodás formáival, törvényeivel, műveleteivel foglalkozhatik s akik ellen

határozott polémiát folytat könyvének számos helyén.

Az utolsó fejezet „A dialektikus gondolkodás formái" címet viseli. Mint a címből is kitűnik, a szerző itt olyan gondolkodási formákat kíván tárgyalni, amelyeket a formális logika nem vizsgál. A könyv írója nem ért egyet azzal az állásponttal, amely szerint vulgáris, primitív, hibás felfogás a fogalmak, ítéletek, következtetések formális és dialektikus logikai formáit megkülönbözteti, s határozottan állítja, hogy vannak olyan gondolkodási formák, amelyeket csak a dialektikus logika tárgyalhat. Mindenekelőtt ide tartoznak a dialektikus fogalmak mint a proletárdiktatúra, a biológiai faj, az absztrakt munka, amelyek „a változó viszonyokról szóló fogalmak", tekintve hogy nem zárják ki magukból a különös mozzanatokat sem; hasonlóképpen az ítéletek és következtetések dialektikus formáiról is beszél. A szerző — véleményem szerint — két különböző problémát egynek tekint, nevezetesen azt a kérdést, hogy a gondolkodás formáit egymást feltételező különböző módszerekkel lehet vizsgálni azzal, hogy más gondolkodási formákkal foglalkozik a formális és másokkal a dialektikus logika.

Ugyanis mind a formális, mind a dialektikus logika egyaránt ugyanazokkal a gondolkodási formákkal foglalkozik, míg azonban az előbbi leírja a mozdulatlan fogalmat, ítéletet, következtetést, addig az utóbbi e leírásra támaszkodva mozgásba hozza, összefüggéseikben vizsgálja őket. A dialektikus logika nem valami új gondolkodási forma feltárására törekszik, s amennyiben újak jelentkeznek, úgy a leírásuk a formális logika tárgykörébe tartozik. A matematikai logika pl. a hagyományos következtetési módokon kívül újakat tárt fel, s a dialektikus logika ezeket is figyelembe veszi, amikor sajátos módszerével vizsgálja, hogy milyen helyet foglalnak el a megismerés folyamatában, hogyan kapcsolódnak a többi következtetési formákkal —, de nem ő írja le őket.

A formális és a dialektikus logika között hasonló viszony áll fenn, mint a biológia tudományán belül a darwini tanítások és az élőlények rendszerezésével foglalkozó tudományok között. A növény- és az állatrendszertan a meglévő fajokat osztályozta, leírta, jellemezte. Darwin ezeket a fajokat „mozgásba hozta", feltárta összefüggésüket, származásukat; de az előző ismeretek nélkül ezt nem lett volna képes elvégezni. Darwin feladata már nem e fajok rendszerezése, jellemzése, leírása volt, hanem a fajkeletkezés folyamatának a vizsgálata. Az analógia helyességét alátámasztja az a tény is, hogy a matematikai logika a rendszertanokban nyer alkalmazást, ezzel is kifejezve azt, hogy egy szinten áll velük a megismerés vonatkozásában.

Cserkeszov a sajátos dialektikus logikai következtetés példájául megemlíti az 1905-ös orosz forradalom vezető osztályára vonatkozó lenini következtetést, amely különbözött a mensevikek használta hagyományos szillogizmustól: Minden burzsoá forradalomban a vezető szerep a burzsoáziáé — Az 1905-ös forradalom burzsoá forradalom —Tehát az 1905-ös orosz forradalomban a vezető szerep a burzsoáziáé. Ezzel szemben az a lenini következtetés, amelynek zárótétele megállapítja, hogy az 1905-ös orosz forradalomban a vezető szerep a proletariátusé, a szerző szerint a dialektikus következtetés tipikus formája, mert a terminusaiban megvalósul az általános és a különös egysége, nem úgy, mint a hagyományos szillogizmusokban.

Véleményem szerint ebben az esetben nem sajátos a gondolkodási formáról beszélni — amelyet a dialektikus logika vizsgálna —, hanem az induktív, deduktív és analogikus következtetések szoros egységéről, amelyet felhasználva Lenin a mensevikekkel ellentétes véleményre jut. A mensevikek csupán egy deduktív következtetést hajtottak végre, elszakítva azt az induktív következtetésektől; egyrészt akkor, amikor nem vették figyelembe, hogy milyen egyedi esetekből vonták le azt a megállapítást, hogy a burzsoá forradalomban a vezető szerep a burzsoáziáé, másrészt akkor, amikor az 1905-ös orosz egyedi viszonyokból nem vontak le tanulságokat, mint ahogy ezt Lenin cselekedte. Az induktív a deduktív és az analogikus következtetések elszigetelt vizsgálata, leírása a formális logika tárgykörébe tartozik, a dialektikus logika feladata nem valami sajátos új következtetési forma felkutatása, leírása (a lenini példa is induktív, deduktív és analogikus következtetésekből tevődik össze), hanem az a kapcsolat érdekli, hogyan kell a gondolkodási formáknak egymással összefüggniök, hogy a gondolkodás tényleg megismerő legyen. Ezekre a kérdésekre a formális és a matematikai logika a jellegénél fogva képtelen megfelelő választ adni — amennyiben egyáltalán megpróbálja. A dialektikus logika megválaszolja a kérdést, azért mert a következtetési formák összefüggését a gondolat tartalma szempontjából vizsgálja, s ily módon nem szakítja el a gondolati formát a tartalomtól, hanem a kettőt szoros kapcsolatukban vizsgálja, s megőrzi a saját logikai jelleget is, mert tárgyát a gondolkodás formái, műveletei, törvényei merítik ki.

Az elmondottakat is figyelembe véve Cserkeszov könyve érdekes, igen gazdag a problémafelvetésekben. Részletes áttekintést nyújt mindazon felfogásokról, amelyeket az adott kérdésben a szovjethatalom első éveitől kezdve a Szovjetunióban publikáltak. Mindazok hasznos olvasmányra találnak e műben, akik a logika, a dialektika és az ismeretelmélet kérdéseivel mélyrehatóan foglalkoznak.

Szigetvári Sándor

Paul Wiedeburg: A fiatal Leibniz A Birodalom et Europa (I. rész)[1]

A szerző az orvosi és a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár, Heidelbergben működik. Amint azt könyvének bevezetésében írja, több mint 30 éve foglalkozik Leibniz munkásságával, és a most megjelent két kötetet rövidesen továbbiak követik. Azt vallja, hogy bármennyire is nehéz Leibniz munkásságát a maga teljességében átfogni — és ez a tudományok differenciálódásával egyre nehezebbé válik —, mégsem engedhető meg Leibniz tevékenysége egyik vagy másik oldalának kiemelése, kiragadott tárgyalása. Wiedeburg szerint nincs még egy filozófus — Arisztotelészt is beleértve —, akinek filozófiai állásfoglalását annyira szélsőségesen értelmezték volna, mint Leibnizét. Ennek okát abban találja, hogy Leibniz nézeteinek sokaságából viszonylag könnyen kiemelhetők olyanok, amelyek egy bizonyos álláspontot látszanak igazolni, más gondolatok kiragadásával viszont éppen az ellenkezője „bizonyítható". Szellemesen jegyzi meg, hogy minden Leibniz-kutató Leibniz ősproblémájával áll szemben: azzal, hogy keresnie kell a sokaságban az egységet. Leibniz munkásságát a maga teljességében feltárni majdnem megoldhatatlan feladat, de visszariadni tőle nem szabad, hanem fáradhatatlanul és rendíthetetlenül kell kutatni — vallja a szerző.

Wiedeburg a nyomtatásban megjelent két kötetben Leibniz tevékenységének első korszakát, a mainzi választófejedelem udvarában eltöltött éveket tárgyalja. Ez a korszak Leibniznek Párizsba utazásával zárul. A 25 éves ifjút ekkor egészen új benyomások érik, ekkor tárul fel előtte korának virágzó tudományos élete teljes gazdagságában. Leibniz fejlődésének első korszakát rendkívül részletesen vizsgálja a szerző. Azt a veszélyt, hogy lényeges egybefonódik a lényegtelennel, úgy próbálja elkerülni, hogy külön kötetben közli a jegyzeteket, amelyekből kibontakozik az erősen vitatott kérdések ellentétes értelmezése. A két kötet — tehát az amelyik Leibniz politikai, kultúrpolitikai és filozófiai munkásságát ismerteti, továbbá a hozzá tartozó jegyzeteket tartalmazó kötet — közel egyenlő terjedelműek, 250—260 oldalt tesznek ki. A jegyzeteket tartalmazó kötet is nagyon érdekes olvasmány. Itt fejti ki például, hogyan értelmezendő Leibniznek az a kijelentése, hogy ez a világ a lehető legjobb az összes létező világok közül. Wiedeburg szerint a hangsúly a lehetőn és nem a legjobbon van. Leibniz ugyanis abból indul ki, hogy végtelen sok világ van, és a világon a Jó mellett a Gonosznak is van helye. Ezért nem valósulhat meg az abszolút Jó, csak a *lehető* legjobb.

A szerző részletesen ismerteti, hogy kik azok a német tudósok, illetve gyakorlati szakemberek, akik hatással voltak Leibnizre. Ezek többségükben orvosok és biológusok, akik Németország gazdasági és kulturális fejlődését is szívükön viselték egyéni tudományos munkájuk mellett. Közülük csak Paracelsus neve közismert. A marxista ismeretekkel rendelkező olvasóban önkéntelenül felvetődik az a gondolat, hogy Németország gazdasági és politikai elmaradottsága, a kapitalizmus késői kialakulása bizonyára szerepet játszott abban, hogy a technika és mechanika tudománya nem terjedt itt el. Így azután a német filozófiában viszonylag jelentéktelen szerep jut a mechanikus és metafizikus szemléletnek, a biológia és a kémia (vagy még inkább az alkémia) eredményeinek felhasználásával naiv dialektikus gondolatok törtek maguknak utat, elhúzva és magasabb szinten megismételve a reneszánsz élettől duzzadó és mindenütt fejlődést kereső nézőpontját. Wiedeburg azonban nem von le ilyen következtetéseket. Ő inkább misztikus, a föld alatt is ható, a német szellemeket egységbefonó erőket vél felismerni a német filozófiai gondolkodás specifikus jellegében. Igaz, hogy Jacob Böhme, Meister Eckhardt és talán még Nicolaus Cusanus is képviseltek misztikus gondolatokat, de ez elsősorban a „német nyomorúságból" fakadt, nem pedig misztikus erőkből. Ez tör elő hellyel-közzel Leibniz gondolataiban is, aki pedig a XVII. századnak európai viszonylatban is kiemelkedő tudósa és kultúrpolitikusa.

A szerző feltárja, hogy Leibniz munkás-

[1] Der junge Leibniz. Das Reich und Europa. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1962. 2 köt.

ságának első korszakára az *individualizmus és univerzalizmus* kapcsolatának a vizsgálata jellemző. Ettől a problémakörtől elválaszthatatlan a sokaság és az egység, a konkrét és az absztrakt összefüggésének kutatása. A XVII. század filozófiájára jellemző az a törekvés, hogy fel akarja szabadítani az egyént a középkor hierarchiája tekintélyeinek nyomása alól. (Ez a filozófiában megmutatkozó törekvés jól tükrözi azt a tényt, hogy a kapitalizmusban az egyén — aki megváltozott gazdasági helyzete folytán erre alkalmassá válik — egyre nagyobb szerephez jut, egészíthetjük ki a szerző fejtegetéseit.) Az egyén kiemelkedő helye Descartes filozófiájában az egyéni értelem abszolút és autonóm voltában jut kifejezésre. Ez a szemlélet az Ént tekinti az értelmes gondolkodás egyedüli alapjának, és az anyagi világot is a gondolkodással alapozza meg. (Érdemes Wiedeburg megállapításaihoz hozzátenni, hogy a gyakorlattól, a társadalmi tevékenységtől való elszakadás azzal bosszulja meg magát mind a racionalista, mind az empirista filozófiában, hogy az igazi ismereteket egyedül isten tudja garantálni.)

A Descartes filozófiája nyomán létrejött dualista szemlélet nemcsak a testet és a lelket, hanem a hitet és a tudást is szembeállítja egymással. A dualizmus megszüntetésére, az egységes szemlélet visszaállítására elsősorban a megújított atomista filozófia, a Gassendi által kidolgozott korpuszkuláris elmélet tesz komoly kísérletet. Ennek az elméletnek van német képviselője is Joachim Jungius (1587—1657) személyében, akiről Leibniz igen nagy elismeréssel nyilatkozik. A modern atomista filozófiát a világi és az egyházi hatóságok Európa minden országában egyaránt üldözik, mert, mint mondják, veszedelmes ateista, materialista nézeteket tartalmaz. Leibniz, a könyvben tárgyalt korszakban, viszonylag keveset tud az atomista filozófia új formájáról. Ő az egységet úgy próbálja helyreállítani, hogy mindenütt élő egységeket életerőket lát, s ezek a fejlődés hajtóerői. Leibniz nézeteinek kialakulására közvetlenül nagy hatása van egy Weigl nevű professzorának, aki matematikával, csillagászattal, filozófiával, joggal foglalkozik, és a matematikát nagy sikerrel alkalmazza a különböző tudományágakban. Weigl a reneszánsz filozófiájával akarja legyőzni a skolasztikát és a világ minden jelenségét szellemi természetű, a számlálás képességével rendelkező monaszokra vezeti vissza. (A mű érdeme, hogy részletesen foglalkozik más német tudósokkal is, akik hatással voltak Leibnizre.)

Leibniz 17 éves korában írja első filozófiai értekezését „De principio individui" (Az egyéniség elve) címen. Ebben a munkában azt a gondolatot fejti ki, hogy a létezés alapja nem lehet más, mint az individuális egység, vagyis olyasvalami, ami önmagától egy. A testek ezzel szemben halmazok, részekből állnak, a végtelenségig oszthatók, és egységüket valahonnan kívülről nyerik. Az individuális az általánossal szemben különös, de nem az általános összehúzódása által jön létre, hanem önálló lényeg, amely magába foglalja az általánost is.

A három évvel később írt „Dissertatio de arte combinatoria" (A kombinálás művészete) című dolgozatában is az egyes (illetve a különös) és az általános viszonyával foglalkozik. Az egységből, az egyesből kiindulva jut el az általánoshoz, és megállapítja, hogy az általános az egyes magasabb szintje. Ebben a művében fekteti le az általános karakterisztika gondolatát, amely egész életén keresztül foglalkoztatja. Az általános karakterisztika segítségével olyan módszert akar kidolgozni, amelynek közvetlen alkalmazásával — függetlenül a gyakorlattól — általánosan érvényes igazság birtokába juthatunk. Az eljárás kidolgozásának a lehetőségét a matematikára alapozza és a tiszta ész legfőbb bizonyítékának tekinti.

A fenti munkákat még egyetemi évei alatt írja Leibniz. Röviddel azután, hogy Lipcsében, szülővárosában elvégzi az egyetemet és Nürnbergben (akkor Altdorf) megszerzi a doktori címet, Mainzba megy, ahol a választófejedelem szolgálatába lép. Itt politikai és kultúrpolitikai tevékenységet fejt ki elsősorban, alkalmazva és továbbfejlesztve filozófiai ismereteit.

Wiedeburg igen sokoldalúan fejti ki, hogy az egyessel és az általánossal való foglalkozást Németország helyzete miért tette különösen indokolttá. Németország a 30 éves háború után (Leibniz 2 éves, amikor a vesztfáliai békét megkötik) kifosztottan, legyengülve magáramarad. Saját erejéből kell talpra állnia. Wiedeburg kiemeli, hogy Leibniz helyesen látta meg, Németország gyengeségének nem a 30 éves háború az oka elsősorban. A háború azért tört ki, azért tartott ilyen hosszasan, azért végződhetett az országot kifosztó békekötéssel, mert Németország gyenge volt. Kár, hogy Wiedeburg nem analizálja a gyengeség okait (véleményünk szerint ezt elsősorban a parasztháborúk leverésében kell keresni, ami a kialakulóban levő burzsoáziát is sújtotta). S még különösebb, hogy arra sem utal: a birodalom helyzetét az is súlyosbította, hogy érdekeit a német fejedelmek és minisztereik nem egyszer pénzért is elárulták.

Leibnizet már a mainzi választófejedelemségben eltöltött évek alatt is erősen

foglalkoztatja az egységes német birodalom megvalósításának a gondolata. A többszáz fejedelemséget átfogó, a magasabb egységet képviselő állam megvalósulását sokoldalúan akarja elősegíteni.

Az egység megteremtéséhez nagyban hozzájárulna a *vallási egység* biztosítása. Nem az ellenreformáció elvakult, véres módszerére gondol, hanem magasabb szinten akarja az egységet megvalósítani. (Leibniz maga élete végéig református marad, bár előkelő pártfogói, filozófus-pap barátai elég erőszakos eszközökkel próbálják „megtéríteni".) Leibniz a különböző vallások közötti egységet a „természetes vallás" feltárásával és érvényre juttatásával igyekszik megalapozni. A „természetes vallás" elképzelése az akkor sokat emlegetett „természetjog" mintájára alakul ki benne.

A német birodalom egységét a *kultúra* egységével is elő akarja segíteni. 1668-ban javaslatot készít egységes német nyelvű könyvkiadásra, továbbá olyan folyóirat szerkesztését tervezi, amely negyedévenként beszámol az időközben megjelent idegen nyelvű és német művekről. A kultúra felvirágoztatása szempontjából igen jelentősnek tartja a német nyelv művelését. Azt vallja, hogy a latin, mivel nem élő nyelv, alkalmatlan az egyre gyarapodó tudományok kifejezésére — a népnyelv segítségével minden jelentős gondolatot ki lehet fejezni. Rámutat, hogy a francia és az angol nemzet életében milyen fejlődést jelentett az anyanyelv használata a politikai és a tudományos életben. De Leibniz maga az, aki eltér a nyelv fejlesztésében felvázolt programjától. Először is azt vallja, hogy a matematika, a fizika és a kémia tudományában, ahol az absztrakcióknak különösen nagy szerep jut, szükséges a szimbolikus nyelv használata. Másrészt filozófiai és egyéb tanulmányait is francia vagy latin nyelven írja, amit azzal indokol, hogy hatni akar hazájának határain túl is, és ezt csak így érheti el.

Sokat foglalkoztatja az *egyén és a közösség* viszonya is. Leibniz szerint a kettő közötti kapcsolatot a szeretet szolgáltatja. A szeretet igazi megnyilvánulását abban látja, hogy mások boldogságának önzetlenül tudunk örülni. Wiedeburg vitába-szál Couturat-val, aki azt állítja, hogy Leibniznél ez egyén és a közösség között logikai kapcsolat van, és valamiféle misztikus, metafizikai kapcsolatról beszél. Wiedeburg maga azt vallja, hogy a német egység gondolatát sehol másutt nem kereshetjük, mint a német gondolatvilágban, erkölcsben, amelyet nem érintett a politika — ma is ez kelt bennünk biztonságérzetet. (I. k. 19. o.) Ezekből a sorokból nyilvánvalóan kitűnik, hogy a könyv szerzője milyen mértékben képvisel idealista álláspontot, mikor azt vallja, hogy a gondolatvilágot és az erkölcsöt nem érinti a politika, de az is nyilvánvaló, hogy erősen aktualizál. A Leibniz korára vonatkozó megállapításait a mára is érvényesnek tartja.

Leibniz felismeri, hogy örömet csak a sokféleség, a változatosság okozhat, de csak akkor, ha harmónia fogja egységbe. Az örömet és a boldogságot a tevékenységben, és nem az állapotban keresi. Azt vallja, hogy sohasem elégedhetünk meg valaminek az elérésével, mindig új meg új célokat kell magunk elé tűznünk, egyre többet kell akarnunk. Az emberi szellem nem képes megnyugodni, a nyugalom kín a számára... „Aki mindent tud, az meg van fosztva az öröm érzésétől, akinek mindene megvan, annak nincs meg már az a lehetősége, hogy még valamit megszerezhessen." (172. o.)

Az egyén és a közösség kapcsolatában a legfontosabb szerepe az államnak van. Az egyének hozhatnak olyan döntéseket, amelyek önmagukban jók, de a közösség szempontjából mégsem hasznosak. Alapvető kérdésekben, amilyenek a háború és a béke, a szövetségkötés, a kivándorlás stb. csak az állam határozhat. A német népet még nem tartja eléggé érettnek a demokráciára. Fontos kérdésekben csak akkor bízhatjuk magunkat a többség döntésére, ha nagy számban vannak okos, megfontolt, a vak szenvedélytől mentes, megbízható emberek. (Leibniz nem ismeri fel — bármennyire is mindig a tevékenységet helyezi az állapottal szemben előtérbe —, hogy éppen a demokrácia megvalósulása az alapja annak, hogy az emberek okosakká, körültekintőkké, megfontoltakká váljanak, nem bírálja emiatt az álláspontja miatt) Leibniz racionalizmusa a gyakorlati, a politikai meggondolásaiban állandóan előtérben áll. Az ész szerepe igen nagy lehet, mondja Leibniz, amit politikai és gazdasági gyengeségünk nem enged meg, azt az ész, a szellem erejével kell megvalósítanunk. Nem várhatjuk istentől a vak véletlen elhárítását. Isten azért ruházott fel minket értelemmel, hogy használjuk, csak azokon segít, akik maguk is segítenek magukon. A szabad akarat nem vak önkény, nem felelőtlenség önmagunkkal szemben, hanem tettrekész, vidám cselekvéssel egybekapcsolt igenlése saját egyéniségünknek.

Leibniz a Mainzban eltöltött évek alatt ismerkedik meg Descartes filozófiájával. Leveleiből kitűnik, hogy matematikai ismereteinek hiányossága miatt ekkor még igen nagy nehézséget okoz neki Descartes műveinek olvasása. Elsősorban Bacon

és Hobbes munkáit olvassa a modern filozófusok közül. Ingadozik Descartes filozófiájának értékelésében. Vonzza Descartes racionalizmusa, de taszítja történetietlen szemlélete, a múlt teljes tagadása. Descartes nézeteinek elfogadásában politikai kérdést is lát. Attól fél, hogy ez is a francia szellem térfoglalását jelentené Németországban — szögezi le Wiedeburg.

1669-ben megismeri a vitát, amely Huyghens és Wren között folyik az ütközési törvények kérdésében. A vita hatására Leibniz is kezd foglalkozni a mozgás és a nyugalom problémájával. Feltárja a mozgás és a nyugalom dialektikus kapcsolatát. Kimondja, hogy a látható nyugalom nem-látható mozgás. A kohéziót sem tartja valami mozdulatlan „enyvszerű" dolognak, amely a testeket összetartja. Descartes-tal szemben azt állítja, hogy az összetartó erő az „enyv" mozgásából áll, a testeknek abból a törekvéséből, hogy a testek közeledni akarnak egymáshoz. A mozgást nem szűkíti le a helyzetváltoztatásra, és a testben levő ellentétes tendenciákból vezeti le. Gondolatait a „Hypothesis Physica nova" (Az új fizika hipotézise) című munkájában fekteti le, amelyet elküld az Angol Királyi Tudományos Társaságnak. Ebben a tanulmányában kifejti, hogy a testek lényegét nem a kiterjedésben látja, hanem a tevékenység elvében. A testben és a lélekben egyaránt meglevő pillanatnyi mozgásban, a „conatus"-ban keresi ennek a tevékenységnek a mibenlétét. A testekben a conatus a mozgás kezdete, amely a térbeli pontba és az időpillanatba van összesűrítve, a lélekben pedig egy pontszerű tudati tevékenység és emlékezés felel meg neki. A lélek éppen úgy nincs nyugalomban, mint a testek, állandóan van benne törekvés (conatus). A lélek egységét a törekvések harmóniája adja. A conatus eredetileg fizikai fogalom, de Leibniznél metafizikai és teleológiai tartalommal telítődik. Abból indul ki, hogy a tömeg térbeli kiterjedéséből nem lehet megmagyarázni a „formák differenciáltságát", az áthatolhatatlanságból és a tehetetlenségből nem lehet levezetni a mozgást, ennek benne kell lenni a testben. Ezért Leibniz mindenütt a cél által feszített erőt, szubsztanciális egységeket képzel el, amelyeknek törekvése, tevékenysége képezi alapját az állandó pusztulásnak és keletkezésnek, kibontakozásnak és visszafejlődésnek, és amelyek áthatják az egész világmindenséget. A szubsztanciák igazi egységek, amelyekben csírájában megvan minden, ami később kibontakozik belőlük. A lét lényegét tehát a szellem határozza meg, amely minden történést magára reflektál, emlékezéssel és tudattal mindent megragad, megtart és végtelen fokozatban, sohasem nyugvó tevékenységben bontakozik ki.

Leibniz főcélja már ekkor az egyoldalú racionalizmusból fakadó dualizmus legyőzése-állapítja meg Wiedeburg. Nem fogadja el a tudásnak a Descartes által felvázolt biztos épületét sem, mert szerinte mindenütt, az egyéni, a politikai és a vallási életben is megmerevedést jelent, akadályozza a fejlődést.

Leibniz gondolataiban már ebben a korai korszakban is erősen keverednek a mély dialektikus felismerések a metafizikus, teleologikus, sőt teológiai megállapításokkal.

Wiedeburg könyve sok érdekes és jelentős részletet tár fel Leibniz tevékenységének arról a korszakáról, amely 1667—1671-ig terjed. Mégsem ad hű képet; az objektivitást felcseréli az objektivizmussal. Aprólékosan, igen részletesen, mintegy „személytelenül" ismerteti Leibniz tevékenységét és gondolatait, nagy ritkán fűzve hozzá saját állásfoglalását. Lehetne ezt úgy is felfogni, hogy nem akarja saját nézeteit rákényszeríteni az olvasóra; rábízza, vonja ő maga le a következtetéseket. De ebben a pozícióban viszont nem következetes Wiedeburg. Időnként mégis előáll egyéni véleményével, s ilyenkor a „német szellem" misztikus, rejtett folyamatosságára utal, vagy Németország jelenkori szétszakítottságát azonosnak tekinti a 300 év előttivel. A szerző bizonytalan, és ezt ő maga leplezi le. A Bevezetésben elmondja, hogy könyve már nyomdában volt, amikor a II. világháborúnak egy borzalmas éjszakája megsemmisítette. Közel két évtized telt el, amíg újra nyomtatásra került a sor. A késedelemnek külső és belső okai is voltak. Belső oka az volt, hogy úgy érezte: tisztázni kell előbb a közösség és ezen belül az egyén felelősségének a kérdését a bekövetkezett világégésben. Később mégis úgy döntött, hogy a kéziratot változatlanul hagyja. Miért mondott le a felelősség kérdésének vizsgálatáról? Vajon úgy gondolta-e, hogy a vesztett háború gondolata, amely a jelen munkát át- meg áthatja, már az első megjelenéskor is kiolvasható lett volna? — A szerző nem politizál, de a ki nem mondott gondolatok mindenütt ott kísértenek.

Simonovits Istvánné

H. M. Fataliev: A marxizmus—leninizmus és a természettudományok[1]

A moszkvai állami egyetemi kiadó gondozásában jelent meg H. M. Fatalievnek, a természettudományi kar dialektikus materializmus tanszéke elhunyt vezetőjének cikkgyűjteménye.

A kötet — a benne foglalt tanulmányok témája által meghatározott — négy alapvető fejezetre tagozódik. Az első fejezet főként a filozófia és a szaktudományok viszonyát érintő kérdéseket tárgyal, jelentős tudománytörténeti anyag feldolgozása alapján. A második fejezet a termeszettudományoknak a társadalomban elfoglalt helyét, illetve az alapvető társadalmi tényezőkkel való kapcsolatát elemzi. A harmadik — kétségkívül legjelentősebb — fejezet, mely terjedelmében és tartalmában is a kötet gerincét képezi, a szerző azon cikkeit tartalmazza, melyekben a modern fizika egy-egy konkrét problémájának, illetve a modern természettudományi fejlődés irányvonalának filozófiai értékelésével és értelmezésével foglalkozik. Végül a negyedik fejezet néhány fizikai tanulmányt tartalmaz.

Az első két — szorosan összefüggő — tanulmány („A dialektikus materializmus létrejöttének természettudományos előfeltételeiről" és „A mechanicizmus kríziséről a fizikában") a XVIII—XIX. század természettudományának helyzetével, fejlődésével foglalkozik, különös tekintettel a dialektikus materializmus kialakulásának körülményeire. A szerző itt lényegében hű alapvető vonalat követ:

a) Megmutatni, hogy a dialektikus materializmus természettudományi alapjául nem csupán az a néhány természettudományos felfedezés szolgált, melyeket — mint legfontosabbakat — Engels is említ „A természet dialektikája" c. művében, hanem már a XVIII sz. második és a XIX. sz. első felében folyó egész tudományos fejlődés következetesen a dialektikus materializmus kialakulását készítette elő.

b) Lomonoszov kiemelkedő szerepének elemzése, mint aki a dialektikus materializmus alapjául szolgáló legfontosabb elveket már száz évvel Engels előtt lefektette.

c) Megmutatni, hogy — egyes véleményekkel ellentétben — a XIX. sz. természettudománya nem tekinthető egységesen mechanisztikusnak, metafizikusnak; hogy a dialektikus materializmus tudományos igazolása nemcsak a modern fizikai diszciplínák eredménye, hanem már a XIX. sz. negyvenes éveitől tett felfedezésekkel is komoly tudományos alátámasztást nyert.

Ami a dialektikus materializmus messzebbre nyúló tudománytörténeti megalapozását illeti, a szerző törekvését határozottan pozitívan kell értékelnünk. Ilyen vonatkozásban az első két cikk úgy tekinthető, mint adalékok Engels „A természet dialektikája" c. művéhez.

Önmagában az a tény, hogy Lomonoszov érdemeit kellő megvilágításba kívánja állítani a szerző, ugyancsak elfogadható; helytelen azonban, hogy Lomonoszov egyes — kétségtelenül zseniális — megsejtéseit úgy interpretálja, mintha azok nemcsak tudománytörténeti, hanem tudatos és explicit előzményei lennének a dialektikus materializmusnak.

A harmadik pontot illetően Fataliev elismeri a modern diszciplínák nagy jelentőségét a dialektikus materializmus tudományos alátámasztása szempontjából, de véleménye szerint a XIX. sz. negyvenes évei után egyre nyilvánvalóbban tükröződik a természet objektív dialektikája a tudományos felfedezésekben — ha azt csak kevesen ismerték is fel —, s így e kor természettudománya már nem tekinthető egészében metafizikusnak. Abban igaza van a szerzőnek, hogy bizonyos szinten, bizonyos mélységben még a mechanika törvényszerűségei is a természet dialektikáját fejezik ki objektív tartalmukkal, úgy gondoljuk azonban, hogy egy kor tudományának világnézeti jellegét nem az szabja meg, hogy mit lehetne kiolvasni az adott felfedezésekből, hanem az, hogy mit olvasnak ki belőlük valójában. Más szóval a kor természettudományának jellegét az uralkodó filozófia, az uralkodó elmélet és módszer határozza meg. Ilyen értelemben viszont a XIX. század természettudománya valójában lényegében mechanisztikus, metafizikus.

A második fejezet négy tanulmánya — melyek 1953—58 között íródtak — a természettudományoknak a társadalom életében elfoglalt helyét, illetve a társadalmi haladásban játszott szerepét elemzi. Az első cikkben — főleg nyugati kiadású könyvek alapján — a szerző azokat a feltételeket, illetve viszonyokat elemzi, melyek eredményeként a természettudományok a mai kapitalista országokban teljes egészükben a monopóliumokat szolgálják. E fejezet második és harmadik tanulmánya a tudományos kutatás kapcsolatát vizsgálja az ember termelő tevé-

[1] Х. М. Фаталиев: Марксизм—ленинизм и естествознание. Изд. Моск. Чн. 1962.

kenységével, illetve a társadalmi haladással, rámutatva arra a szoros kölcsönhatásra, mely e tényezők között a történelem során mindig létezett. Végül a negyedik tanulmányban a szerző külön részletesen elemzi a tudomány kapcsolatát egyrészt a termelő eszközökkel, másrészt a termelési viszonyokkal, rámutatva a kapitalista és szocialista rendszer között e téren meglevő alapvető különbségekre.

Mint már korábban is említettük, a kötet legtartalmasabb része a harmadik fejezet. A benne foglalt tanulmányok felölelik a modern fizika úgyszólván valamennyi alapvető filozófiai problémáját, így például a mikrofizikai mozgás kérdését, a tér-idő filozófiai értelmezését, a kibernetika helyét a tudományok rendszerében, az egyes mozgásformákat leíró tudományok érvényességi határának problémáját stb. Általában az egész fejezet érvelése a mozgásformák elemzésére és a megmaradási tételekre épül. Bár nem mindenütt érthetünk egyet a szerző felfogásával, el kell ismerni, hogy ez a fejezet terjedelméhez képest meglehetősen sokoldalú és korszerű áttekintést nyújt a modern fizika filozófiai problematikájáról. (A cikkek zöme 1959-ben íródott.)

Fataliev figyelemre méltóan elemzi azoknak a próbálkozásoknak ismeretelméleti értékváltozását, melyek megkísérelik az anyag mozgásformáinak minőségi sokféleségét egy alapvető mozgásformára visszavezetni. Ugyancsak jelentős helyet foglal el e fejezetben a kibernetika helyének meghatározása a tudományok között. Ugyanakkor, mikor a szerző elutasítja azokat a próbálkozásokat, melyek a kibernetikai műveleteket minőségileg azonosítják az emberi agy gondolkodó tevékenységével, jogosnak ismeri el az analógiát e két terület között olyan értelemben, mint ahogy pl. analógia áll fenn az elektromos és a mechanikai rezgések között (amelyeknek minőségi azonosítására ma már senki sem gondol).

A modern fizikai jelenségek oksági meghatározottságát a szerző oly módon igyek. szik igazolni, hogy rámutat a modern és a klasszikus fizika szoros leszármazási, történeti kapcsolatára.

A relativitás elmélet négydimenziós sokaságával kapcsolatban a szerző elismeri a többdimenziós sokaság létjogosultságát, mint leírási módszert, de határozottan elutasítja azt az elképzelést, hogy a négydimenziós tér-időt mint egységes objektív valóságot tekintsük. A négyes tér-idő sokaság mint objektív valóság elismerését úgy tekinti, mint az idő minőségi azonosítását a térrel. Figyelmen kívül hagyja azonban azt, hogy a négydimenziós tér-idő sokaság nem egyszerű összekapcsolása az eukleidészi értelemben vett háromdimenziós térnek és a klasszikus értelemben vett időnek, hanem egy mélyebb, ezektől minőségileg különböző megismerési szintet jelent.

A kiragadott példák azt mutatják, hogy a kötet igen sok problémával foglalkozik. A szerző meglehetősen nagy — és önmagában véve értékes — tudománytörténeti anyagot használ fel álláspontjai alátámasztására; véleményünk szerint nem mindig helytállóan és logikusan. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy könyve elsősorban tényanyagával képez számottevő értéket.

Müller Antal

Andrzej Nowicki: Előadások a valláskritikáról[1]

A. Nowicki lengyel filozófia- és vallástörténész e kis munkája a valláskritika történetének rövid, népszerű összefoglalása az ókortól Marx és Engels munkásságáig. E könyv — mint a szövegből kiderül — voltaképpen csak első kötete egy átfogó valláskritika-történetnek, amelyet a továbbiakban még két kötetnek kell követnie (a valláskritikai eszmék fejlődéséről a legutóbbi évszázadban és a lengyelországi valláskritika történetéről). Magát a történeti részt rövid bevezetés előzi meg, amelyben a szerző összefoglalja és jellemzi a vallás tudományos elméletének problematikáját és főbb eredményeit. Ezt követőleg külön fejezet foglalkozik az ókor, a reneszánsz, a XVI. és a XVII. század racionalistáinak és felvilágosítóinak, a német klasszikus filozófia képviselőinek és a marxizmus megalapítóinak valláskritikai nézeteivel. Az egyes fejezeteken belül azután a szerző az esetek többségében tematikai felosztáson alapuló tárgyalást alkalmaz — külön-külön tárgyalja az adott kor valláskritikájának főbb területeit és problémáit. Természetesen a valláskritika történetét Nowicki nem azonosítja az ateizmus történetével — vizsgálódásainak körébe bevon olyan idealista-vallásos gondolkodókat is, akiknek egyes eszméi történetileg hozzájárultak a vallásos világnézet tudományos elemzésének és bírálatának előkészítéséhez.

A szerző a műve elején, a valláskritika

[1] A. Nowicki: Wyklady o krytyce religii. Varsó 1963. KIW, 170 o.

történetére vonatkozó kutatások viszonylagos önállóságát védelmezve, néhány igen helyes módszertani alapelvet fejt ki az e tárgykörre vonatkozó vizsgálatokkal kapcsolatban. Mindenekelőtt annak szükségességét hangsúlyozza, hogy a vallással szembeni tudományos-kritikai álláspont kialakulását és fejlődését a társadalmi és az általános ideológiai fejlődés széles egészével való összefüggésében kell vizsgálni. Továbbá nagy figyelmet kell fordítani az adott tematikához tartozó állítások helyére a vizsgált gondolkodó eszméinek általános rendszerén belül, hiszen egy-egy filozófus originalitását nem lehet kiszakított tételek összehasonlítgatásán keresztül leméri — néha egyes már ismert, másoktól származó tételeknek új összefüggésekbe, új kontextusokba való elhelyezése sokkal nagyobb jelentőségű és értékű mint egy — akár helyes, de szélesebb összefüggésekbe be nem ágyazott — olyan tétel megfogalmazása, amelyet soha senki ez előtt nem állított. Különösen fontos azoknak az alapvető kategóriáknak feltárása és jellemzése, amelyeket az egyes gondolkodók a vallás elemzése és bírálata során mint kutatási eszközöket használtak, hiszen ezekben jut kifejeződésre a kérdések feltételének s a válaszok megközelítésének módja, az adott filozófus módszere.

Ezekkel a metodológiai elvekkel csak egyet lehet érteni, s annál sajnálatosabb, hogy Nowicki könyve igen kis mértékben tudja megvalósítani őket. Igaz, hogy a könyv — a szerző szándéka szerint is — nem tűz ki különösebb tudományos célokat maga elé. Lényegében nem más, mint egy lelkiismeretes és nagy anyagismereten alapuló népszerű kézikönyv, amelyből meg lehet tudni, mit mondtak a múlt nagy gondolkodói a vallásról s mivel járultak hozzá egyes eszméik a tudományos valláskritika kialakulásához és fejlődéséhez. A könyv negatívumai voltaképpen nem annyira a szerző által elkövetett hibákból, mint inkább az egész „műfaj" természetéből következnek. Mivel az egyes gondolkodóknak szentelt hely az esetek többségében túl kevés ahhoz, hogy a vallásról alkotott nézeteik egészét s ezek kapcsolatát filozófiai összkoncepciójukkal a szerző kifejthesse, a jellemzések (főként a könyv első felében, ahol rengeteg név szerepel egy-két idézet vagy megjegyzés kíséretében) teljesen egyoldalúak s a kevésbé tájékozott olvasót félre is vezethetik. Pl. Nowickinak abból a megállapításából, hogy Bodin az összes vallással az észt állítja szembe (amely jellemzést mindössze egy rövid idézet egészít ki), a könyv olvasója még azt is gondolhatná, hogy Bodin ateista volt. Ugyanígy édeskeveset fog tudni a platóni filozófia és a vallás viszonyáról az, aki a szerzőnek a platóni mítosz-elméletről adott (különben is igen egyoldalú, mert csak az „Állam" megfelelő részein alapuló, s a platóni „filozófiai mítoszok", a Timaiosz, a Lakoma stb. gyakorlatát figyelembe nem vevő) áttekintésére támaszkodik. A jellemzések vázlatossága és egyoldalúsága következtében azután természetesen megvalósul az a szerző által említett veszély is, hogy a valláskritika egész története néhány állítás állandóan visszatérő ismételgetésének tűnik. A könyv több tucat olyan gondolkodót említ, akik teljesen különböző korokban újra „felfedezték" azt, hogy a vallás a fennálló társadalmi rend igazolását és szentesítését szolgálja stb. Mivel e filozófusok nézeteinek vizsgálata az esetek többségében teljesen vázlatos, nehezen lehet a munkából megtudni, mi a különbség e tekintetben pl. Polibius és Holbach nézetei között.

Amiért Nowicki kis könyve mégis említést érdemel, az elsősorban a német klasszikus filozófiáról szóló fejezet, amely a munka legjobban sikerült része, és néhány érdekes, új gondolatot tartalmaz. Ez mindenekelőtt Kant nézeteinek elemzésére vonatkozik. Az istenérvek kanti kritikájának tárgyalása során Nowicki annak kimutatására törekszik, hogy ez a bírálat implicite már tartalmazta a vallásos elidegenedés fogalmát. Ezt főként a teleológiai argumentum bírálatának elemzésével igazolja. A kanti kritika Nowicki szerint a következő gondolatsort rejti magában: a tapasztalatból megfigyeljük, hogy a világ egyes jelenségei célszerűek, elrendezettek, és ezekből a megfigyelésekből kialakítjuk a „rend" absztrakt fogalmát. E fogalom létrehozása után úgy konstruáljuk meg a világ eszméjét, hogy ettől ennek lényeges vonását, ezt a célszerűségét és elrendezettségét elvonatkoztatjuk és elszakítjuk. Az így a valóságtól elszakított, „elidegenített" fogalmi jegyekből aztán megalkotjuk az isten eszméjét, aminek következtében magát a természet fogalmát egyre szegényesebbé és absztraktabbá tesszük. Végül pedig az „isten" és a „világ" így kialakított fogalmából kiindulva látszólag empirikus úton „bizonyítjuk" isten létezését a természetben előforduló, de tőle idegenként tételezett célszerűség tényére hivatkozva. Ez a bizonyítás azonban nyilvánvalóan csak a már előzőleg önkényesen konstruált fogalmakból következik, s pusztán az ontológiai istenérv egy — álruhába öltöztetett — változata.

Nowicki ezen elemzése a valláskritika történetén túlmenőleg is feltétlenül figye-

lemre méltó, mert új, fontos adalékot jelent az „elidegenedés"-fogalom kialakulás-történetéhez (az már eddig is ismert volt, hogy Kant történetfilozófiai művei — Rousseau-ra támaszkodva — jelentősen hozzájárultak az elidegenedés problematikájának kialakulásához.) Különben teljesen helyesen utal a szerző arra is, hogy a vallásos elidegenedés általános eszméjét Hegel ifjúkori kéziratai mellett már Fichte egyes írásaiban (pl. a „Versuch einer Kritik aller Offenbarung"-ban) is teljes világossággal megtalálhajtuk. Bár kevésbé eredeti ugyan, de feltétlenül jogosult s a marxista filozófiatörténetírás által gyakran elhanyagolt összefüggésekre hívja fel a figyelmet Nowicki Kant etikájával kapcsolatban is. Itt arra utal, hogy az etikai autonómia kanti elvéből szükségszerűen következik az egész valláserkölcsi felfogás elvetése és bírálata. Nowicki ezen gondolata feltétlenül egyoldalú, mivel teljesen figyelmen kívül hagyja azt, hogy a kanti tisztán individuális moralitás-eszme elkerülhetetlenül igényli a transzcendenciába való megkapaszkodást, az individuális tudatból kiinduló szándék-erkölcs szükségszerűen csak vallásos tartalmak feltételezésén keresztül biztosíthatja az erkölcsi objektivitást — s valóban Nowicki a könyvében nem is említi a vallási fogalmaknak és téziseknek Kant által kifejtett erkölcsi „posztulálását". Viszont a szerzőnek igaza van abban, hogy Kant erkölcstanának egyik fontos tendenciája a valláserkölcs szokvány elképzeléseinek mélyen humanista bírálata és elvetése felé mutat.

Mint már említettük, ez a német klaszszikus filozófiáról szóló fejezet az, amely — a fentebb említetteken kívül néhány egyéb vonatkozásban is — a filozófiatörténetben járatosabb olvasó számára is érdekes ismereteket ad. Természetesen a könyv más részeiben is sok hasznos, egyes esetekben másutt egykönnyen meg sem található adatot gyűjt össze a szerző. Így e munkája a népszerűsítő, informatív kézikönyv feladatát feltétlenül teljesíti.

M—y.

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 6. SZÁM

M. K. Mamardasvili: A dialektika egzisztencialista felfogásának kritikájához

A francia egzisztencializmus fő képviselői — J. P. Sartre, J. Hyppolite stb. — elismerik a dialektika érvényesülését a társadalmi élet és a gondolkodás területén, tagadják viszont az objektív valóság harmadik nagy területén, a természetben. Erről tanúskodik Sartre legutóbbi nagyobb munkája, a „Critique de la raison dialectique," valamint a „Marxisme et egzistentialisme" című gyűjtemény. A szerző azt kívánja kimutatni, mennyiben gyökerezik a természet dialektikájának tagadása Sartre-nál és Hyppolite-nál társadalmi nézeteikben, a társadalmi élet dialektikájának értelmezésében.

Sartre szerint a társadalmi élet különböző oldalai — a „totalitás" egyesülésük és kölcsönös átalakulásuk — a „totalizáció" — révén válnak történelmi folyamattá, amely így „szervezett egész." A „totalitás" és a „szervezett egész" a Sartre-i dialektika alapfogalmai, s Sartre arra való hivatkozással tagadja a természet dialektikáját, hogy a természetben nincs totalitás, sem szervezett egész, hiányzik a dolgok totális elrendezettsége, összefüggése, azaz a természeti tárgyak lényegük szerint nem dialektikusak. Dialektikájuk csak az ember, az emberi társadalom dialektikájának átvitele a természetbe, s ezért antropologikus dialektika, melyet a megismerő visz át a tárgyakra. A természeti dolgok történetéről is csak analógia formájában lehet beszélni. Mamardasvili nem elégszik meg azzal, hogy utal a fenti álláspont nyilvánvaló szubjektív idealista voltára („a természetben csak a rendező tudat teremt összefüggéseket"), hanem kibontja a társadalmi dialektika egzisztencialista értelmezésében lévő hibákat, s kimutatja, hogy ezekből feltétlenül következik a természet dialektikájának tagadása.

Sartre-nál a társadalom dialektikus volta a társadalom totalitásából (különböző oldalainak szervezett egésszé egyesüléséből) következik, a totalitás hordozója azonban az individuum, amely — mint biológiai egyed — a teljesség megtestesítője, a munka, a szükségletek és az élvezetek egysége, s ez az „anyagiság" az alapja a gazdasági szféra totalitásának. Mamardasvili utal rá, hogy a különböző társadalmi tevékenységek valóban mint az egyéni tevékenység mozzanatai foghatók fel, az egyén egyesíti és reprodukálja magában a társadalmi tevékenység különböző oldalait, s ezért keletkezik az a látszat, hogy a társadalom ezeket fokozatosan az egyénből különítette el, s hogy egységük most is megtalálható az egyénben; holott a fejlődés éppen a társadalmi funkciók individualizálódásának irányában haladt. Éppen ezért lehetetlen a társadalmat az egyénből levezetni, hiszen az egyéni cselekvésnek társadalmi tartalma van, s ez nem eleve adott, hanem éppen a társadalom vizsgálata után értelmezhető. A továbbiakban kimutatja a szerző, hogy az egyén totalitását egyrészt a mindenoldalúan fejlett, teljes személyiségre való hivatkozással állítják az egzisztencialisták, ez a személyiség azonban nem a történelmi fejlődéstől függetlenül létezik — tételüknek tehát éppen a kapitalista társadalomban meglévő személyiségek egyoldalúsága mond ellent; másrészt pedig az egyén totalitását öntudata absztrakt egységében látják, s így pszichológiai kérdéssé változtatják a társadalmi problémákat.

Végső soron az egész Sartre-i koncepció lényege az, hogy az embert a tudata alapján ítéljük meg — foglalja össze a szerző —, s a társadalmi funkciók leegyszerűsített összegeként fogjuk fel, s az ember ezeket a társadalmi funkciókat Sartre-nál önmagából fejleszti ki. Sartre társadalmi elemzése lapos empirizmusnak bizonyul, az individuális létezés közvetlen tényeiből akar a társadalmi élet egészéhez eljutni. Az „egyénnek mint egésznek" az absztrakcióján alapuló elemzéssel Sartre közel kerül egy sor jelenkori reakciós burzsoá áramlathoz, az életfilozófiához, a filozófiai

antropológiához és a fenomenológiához, melyek egyformán Diltheyre vezethetők vissza, aki az individuális tudat teljes voltából indul ki, s a „megértést" és az „átélést" tekintette módszerének.

Mindebből adódik Sartre filozófiájának az a vonása, hogy a társadalom objektív dialektikáját azonosítja azokkal a viszonyokkal — a dialektikát pusztán gyakorlatként fogva fel —, amelyek az egyén tapasztalatában jönnek létre a társadalmi folyamat közvetlen átélése révén. Azaz Sartre társadalmi dialektikát illető felfogásában az egyén totalitásából, absztrakt tudatának egységéből való kiindulás miatt éppen az objektivitás, a materializmus hiányzik, pont az, amire hivatkozva tagadja a természet dialektikájának érvényesülését.

Ha dialektikán azoknak a viszonyoknak rendszerét értjük, melyet az adott ember önmagából kibont a dolgokhoz és a többi emberhez való kapcsolata során, akkor nyilván a természetben nem lehet más, csak antropologikus dialektika, s a dialektika maga sem más mint a jelenségek kapcsolatának lerövidítése az egyén „átélésében", tapasztalatában. Az egyén absztrakt tudatából való kiindulás azonban hibás — állapítja meg Mamardasvili —, s ez megszünteti a dialektika Sartre-féle felfogásának jogosultságát is. A tudományok egész eddigi fejlődése a dialektika alapvetően azonos voltát bizonyítja az objektív valóság három nagy területén, természetesen figyelembe véve e területek sajátosságait — zárja tanulmányát a szerző.

(*á. a.*)

T. I. Ojzermann: A fiatal Marx nézeteinek újabb meghamisítási kísérletéről

A polgári ideológusok közül manapság egyre többen vallják magukat Marx követőjének, s Marx fiatalkori nézeteire hivatkozva bírálják a marxizmus mai álláspontját. Közülük néhányan — az általános polgári felfogástól eltérően — nem Marx korai és késői munkássága között igyekeznek ellentétet kimutatni, hanem a marxi életmű egységes egészét állítják, de olyan formában, hogy először is a korai Marx-munkák absztrakt kérdésfeltevését igyekeznek bizonyítani, másodszor pedig ennek az absztrakt kérdésfelvetésnek a végigvonulását Marx egész munkásságán; továbbá a Gazdasági-filozófiai Kéziratokban kifejtett elidegenedés-koncepciót visszavezetik Hegel spekulatív és Feuerbach antropologikus elidegenedés-elméletére, lényeges eltérést elbagatellizálva.

E felfogás legkövetkezetesebb kifejtése J. Hyppolite „Études sur Marx et Hegel" (Párizs, 1955.) c. művében található, melyben döntő mozzanatként Marx *Tőké*jét „vezeti vissza" *A szellem fenomenológiá*jára, de nagyjából hasonló elképzeléseket fejtenek ki Fetscher, Bonnel és Bigo is.

Ojzermann kritikája elsősorban a korai Marx-művek értékelésére vonatkozik. Kimutatja, hogy az elidegenedés marxi fogalma sokkal konkrétabb, gazdagabb a *Gazdasági-filozófiai Kéziratok*ban, mint Hegelnél a tudat, Feuerbachnál az emberi érzékiség elidegenedése, s az elidegenedett munka — mely az előbbiek helyére került — maga is mutatja a konkretizálódást, a társadalmi problematika felé haladást. Utal arra, hogy művének előszavában maga Marx is kijelenti: konkrét társadalmi anyagon akarja megvizsgálni az elidegenedés problémáját. Ojzermann azonban a polgári álláspontot kritizálva az ellenkező végletbe esik, túlhangsúlyozza a *Gazdasági-filozófiai Kéziratok* konkrét jellegét, s már itt szinte befejezettnek veszi a hegeli és feuerbachi hatás levetkőzését. Ez megmutatkozik abban is, hogy később, az elidegenedés formáinak tárgyalásánál, a faj elidegenedésének tételét — mint Feuerbach antropologizmusára emlékeztetőt — alig említi, s nem szól Marx módszertani szubjektivizmusáról sem, azaz arról, hogy a társadalmi viszonyokat az embernek önmagához való viszonyából, illetve ezen keresztül egy másik emberhez való viszonyából vezeti le, amivel későbbi munkáiban gyökeresen szakított, de a *Gazdasági-filozófiai Kéziratok*ban még komoly szerepet játszik. A szerzőnek inkább arra a konkretizálódási folyamatra kellett volna utalnia, amely a *Gazdasági-filozófiai Kéziratok* és a *Tőke* között lezajlik, s ezzel be kellett volna mutatnia, hogy Hegel és Feuerbach meghaladásának a *Gazdasági-filozófiai Kéziratok*ban megkezdett folyamata hogyan válik teljessé, véglegessé, s ezáltal a konkrét társadalmi-gazdasági elemzés révén hogyan oldódik meg az a probléma, amely már Hegel és Feuerbach elidegenedés-elméletének racionális magját képezte.

A hegeli és feuerbachi elidegenedés-elmélet reális tartalmának kimutatása a második mozzanata Ojzermann kritikájának, melyet végül a marxi elidegenedés-fogalom részletes analízise követ. Hegel rendszerében az elidegenedés olyan szerepet játszik, mint az emanáció az újplatónikusoknál, az isten és a világ, a gondolkodás és a lét ellentétét fejezi ki, egyúttal azonban egységüket is tételezi, s ezzel megadja az összes létezők hierarchiáját. Hegel úgy tekintette a természetet mint elidegenedést az abszolút eszmétől, de az újplatóniku-

soktól eltérően az abszolút eszmét a természet lényegének, belső tartalmának tartotta. *A Szellem fenomenológiájában* az elidegenedésnek gnoszeológiai értelmezést adott, a megismerés szubjektuma és objektuma közti viszonyt fejezte ki vele. A megismerés tárgya, mely kezdetben idegen a megismerőtől, fokozatosan átlényegül, szellemi tartalmat nyer, s ennek révén a megismerés keretei között megszűnik a szubjektum és objektum ellentmondása. Az elidegenedés ennek révén újabb értelmezést nyer, emberek közti viszony kifejezőjévé válik, azaz Hegelnél úgy lép fel, mint az öntudat elidegenedése, amire klasszikus példája az úr és szolga viszonya.

Vagyis Ojzermann azt akarja bizonyítani, hogy az elidegenedésnek már a hegeli felfogása sem tisztán spekulatív. Erre utal az elidegenedés további szerepe is, hiszen Hegel a történetfilozófiájában a kizsákmányolás különböző formáit elidegenedett társadalmi viszonyoknak tekinti. A rabszolgatartó és a feudális társadalom elemzése során Hegel a történelem sok tényleges ellentmondását fedi fel, s csak végső megoldása tisztán spekulatív: az elidegenedés megoldása a tudati szférában, a filozófiában. Hozzátehetjük, a kapitalista társadalom jellemzésénél is reális problémákat tartalmaz az elidegenedés hegeli kategóriája, kifejezi azt, hogy az egyes termelő elveszítette hatalmát a termelőerők felett, vagyis Hegel már közel jutott a tárgy elidegenedéséhez, még ha — az objektivációhoz kapcsolva — rosszul motiválta is.

Ez az ellentmondásos, de a reális viszonyok számtalan elemét tartalmazó elidegenedés-fogalom valóban alkalmas volt arra, hogy Marx kezdetben ennek segítségével építse ki rendszerét, már az első kísérletnél is jelentékenyen meghaladva a hegeli és a feuerbachi értelmezést. A kapitalista társadalom további vizsgálata során, ahogy az elemzés egyre jobban konkretizálódott, az elidegenedés absztrakt fogalmát egyre ritkábban használják a marxizmus klasszikusai. Éppen ezért — mondja Ojzermann — alaptalan a fenti reakciós legendának az a végső kicsengése is, hogy a kommunizmus eszméje nem tudományosan megalapozott, nem reális jövője az emberiségnek, hanem csak spekulatív megszüntetése az elidegenedésnek, s ezért az illúziók birodalmába tartozik.

(*á. a.*)

D. Bergner: A protestantizmns és a burzsoá ideológia válsága

A kapitalizmus általános válságának talaján az ideológiai életben egyre jelentősebb szerepet kapnak a különböző vallásimisztikus filozófiai rendszerek. A katolikus filozófia neotomizmus formájában születik újjá, s a protestantizmus is a vallási tartalmának megfelelő filozófiai kifejezési formát keres, hogy eleget tehessen apologetikus funkciójának. A szerző tanulmányának tárgyát éppen a protestáns teológia fejlődése és az ennek során a különböző filozófiai rendszerekkel kialakuló kapcsolata adja.

A hagyományos ortodox protestáns teológia uralma a múlt század harmincas éveiig tartott, s Renan, Strauss és Feuerbach munkássága nyomán omlott össze. A „liberális teológia" korszaka kezdődött el, mely céljául a vallásos gondolkodás társadalmi-történeti megalapozását tűzte ki. Történtek kísérletek a liberális teológia és a polgári szociológia egyesítésére is, a teológusok közül E. Troeltsch, a szociológusok közül Max Weber próbálkozott meg ezzel. A liberális teológia kudarcát az a tény váltotta ki, hogy Jézus történeti voltának előtérbe helyezésével s ezzel a vallás történeti alapjának feltárásával megmutatta magának a vallásnak viszonylagosságát, történeti, átmeneti voltát is.

A liberális teológia nyomán keletkező válságból a protestáns teológia csak a huszadik században, az irracionalizmus segítségével próbált kilábalni. Az első világháború után jelent meg Karl Barth irányzata, mely Martin Heidegger egzisztencializmusára támaszkodott. A Jézussal kapcsolatos társadalmi-történelmi elemzések helyett egyedül magát az istent nevezte meg a teológia tárgyául, a történelmi-társadalmi elemzést teljesen feladva. Barth fenti tételéből kiindulva R. Bultmann kidolgozta az úgynevezett „dialektikus teológiát", amelyben a dialektikus jelző — a reális történelmiség helyett — csupán a történelmieskedés egzisztencialista felfogását jelenti, azaz az ember abszolút „belevetettségét" az életfolyamatba. Ennek az egzisztencialista tételnek megfelelően Bultmann azt igyekszik kimutatni, hogy az ember nem lehet sem társadalmi, sem pszichológiai elemzés tárgya. Az istenhez való belső viszony csak külső megnyilvánulásaiban adott, belsőleg felderíthetetlen, elemezhetetlen, s így nem is igazolható.

Éppen ezért Bultmann szerint a keresztény vallás az alapját a „semmiben" találja meg, nem lehet kimutatni helyességét, sőt szükségszerűségét sem, világnézeti kérdésekhez semmi köze, egyformán kap-

csolódhatik bármely meggyőződéshez. Így a vallás az istennel való belső érintkezésre korlátozódik, az isten „benne van" magában az individuumban, az „én lényegében". A dialektikus teológia, mely a protestantizmus válságának feloldására törekedett, teljes szubjektivizmusával, voluntarizmusával magát a vallást ássa alá, lehetetlenné téve minden pozitív teológiát — mutatja ki a szerző. A protestantizmus megmentésére irányuló kísérlet a dialektikus teológia révén így csak a válság éleződésére vezetett. A protestáns teológusok ma két ellentétes táborra oszlanak, az egyik álláspont követői a békés egymás mellett élés hívei, azaz feladták a hagyományos antikommunizmust, mint pl. Niemöller, Fuchs stb., másik tábor viszont a vallás apologetikus oldalát helyezi előtérbe. Pl. H. Thielicke szerint a kapitalista állam a keresztényi, sőt egyenesen a protestáns államideál megvalósulása, mások az apologetika burkoltabb formáját választják, és a kapitalista társadalom kereszténi átalakításáról beszélnek, mint valami harmadik útról (pl. Wendland).

Akadnak a teológusok közül számosan olyanok is, akik a fenti teológiai kísérletek kudarcából pesszimista következtetést vonnak le, s szerintük a vallás elérkezett arra a pontra, hogy legfeljebb pozícióinak tartására törekedhetik. Ez a pesszimista hangvételjellemzi a Nyugat-Németországban megjelent „Összegezés" című gyűjteményt is, melynek harminchat cikkét ismert tudósok, írók, újságírók írták. Mindez — írja végső konklúzióul a szerző — világos kifejeződése a protestantizmus egyre mélyülő válságának: a különböző filozófia rendszerekkel való kapcsolat egyformán kudarcot vallott, s ezért maguk a protestantizmus egyes vezető képviselői is kénytelenek borúlátóan megítélni a protestantizmus jövőjét.

(*á. a*)

E szám szerzői

Mészáros Béla, a Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Állattani Intézetének adjunktusa,

Pécsi Tibor, a Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Állattani Intézetének tudományos kutatója,

Sipos János, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Szabó András, az MTA Állam- és Jogtudományi Intézetének tudományos munkatársa,

Simon Endre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa,

Varga Károly, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa,

Erhard Albrecht, a greiswaldi egyetem tanára,

Lakó László, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde,

Rozsnyai Ervin, a Magyar Iparművészeti Főiskola adjunktusa,

Ágh Attila egyetemi hallgató,

Pais István, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde,

S. Molnár Edit, a pszichológiai tudományok kandidátusa (Magyar Rádió),

Sólyom Mihály, a Tankönyvkiadó szerkesztője,

Garai László aspiráns,

Redl Károly, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Licskó György aspiráns,

Vass Ida, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde,

Simonovits Istvánné, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének docense,

Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Márkus György, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Бела Месарош—Тибор Печи: О диалектической взаимосвязи части и целого в биологической науке 1
Янош Шипош: Об особенностях народно-демократической революции в Венгрии 16
Андраш Сабо: Теория преступности в фрейдизме 75
Эндре Шимон: Вопросы общества, религии и морали в учении Локка 96
Карой Варга: Теория Дарендорфа о свободе и классовых конфликтах 126
Эргард Альбрехт: Антикоммунизм — теория государства западногерманского клерикально-милитаристического авторитарного государства 145

ДИСКУССИЯ

Существует ли абсолютный покой? *(Ласло Лако)* 155

ОБОЗРЕНИЕ

О гегелевских категориях отчуждения и целостности. Замечания к первой части книги М. Росси «Маркс и диалектика Гегеля» *(Эрвин Рожняи)* 157
Новые замечания к дискуссии о разделении труда и всесторонном развитии личности *(Аттила Аг)* 165

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Всеобщая история философии *(Иштван Паиш)* 168
Ференц Ленард: Мышление как решение проблемы *(Ш. Эдит Молнар)* 172
Мир без чуд *(Михай Шойом)* 175
М. С. Каган: О прикладном искусстве. Некоторые теоретические вопросы *(Ласло Гараи)* 176
К. Кантак: Николай Гартманн и конец онтологии *(Карой Редл)* 181
«Выработка» человеческой свободы *(Дьёрдь Личко)* 186
Г. Кропп: Маркс и Энгельс о соединении обучения и производственного труда и о политическом образовании *(Ида Ваши)* 190
В. И. Черкесов: Материалистическая диалектика как логика и теория познания *(Шандор Сигетвари)* 191
П. Видебург: Молодой Лейбниц. Империя и Европа. Ч. I. *(Анна Шимонович)* 195
Х. М. Фаталиев: Марксизм-ленинизм и естествознание *(Антал Мюллер)* 199
А. Новицки: Доклады о критике религии *(М-и)* 200
Рецензии журналов 203

A kiadásért felelős: az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1963. IX. 12 — Példányszám: 1500 — Terjedelem: 18,2 (A/5) ív

63.57708 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

ESSAYS

Béla Mészáros—Tibor Pécsi : The Dialectical Interrelation of the Part and the Whole in Biology 1

János Sipos : Concerning the Special Features of the Popular Democratic Revolution in Hungary. A Contribution to the Debates 16

András Szabó : The Freudian Theory of Crime 75

Endre Simon : Locke's Opinion on Social, Religious and Ethical Questions ... 96

Károly Varga : Dahrendorf's Theory of Liberty and Class Conflict..... 126

Erhard Albrecht : Anti-Communism as the Theory of the West German Clerical, Militaristic Dictatorial State 145

DISCUSSION

s There an Absolute Rest? (László Lakó) 155

OBSERVER

Concerning the Hegelian Categories of Alienation and Totality. Notes on the first volume of M. Rossi's book Marxian and Hegelian Dialectics *(Ervin Rozsnyai)* 157

New Contributions the to debates about the division of labour and the manifold development of the personality *(Attila Ágh)* 165

REVIEWS AND CRITICISM

A General History of Philosophy *(István Pais)* 168

Ferenc Lénárd: Thinking and Problem Solving *(Edit S. Molnár)*..... 172

A World Without Miracles *(Mihály Sólyom)* 175

M. S. Kagan: Industrial Art. A Few Theoretical Questions *(László Garai)*..... 176

K. Kanthack: Nicolai Hartmann und das Endre der Ontologie *(Károly Redl)* 181

Towards Human Freedom *(György Licskó)*..... 186

G. Kropp: Marx and Engels on Political Training and the Fusion of Education and Productive Work *(Ida Vass)* 190

V. I. Cherkesov: Materialist Dialectics as Logic and Epistemology *(Sándor Szigetvári)* 191

P. Wiedeburg: The Young Leibniz. The Empire and Europe. I. *(Simonovits)*..... 195

H. M. Fataliev: Marxism, Leninism and the Exact Sciences. *(Antal Müller)* 199

A. Nowicki: Lectures on Religious Criticism *(M—y)* 200

Review of the Periodicals 203

Ára : 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Béla Mészáros—Tibor Pécsi : Problème de la dialectique des rapports réciproques entre partie et totalité en biologie 1
János Sipos : Des particularités de la révolution démocratique populaire en Hongrie 16
András Szabó : La criminologie freudiste 75
Endre Simon : La société, la religion et la morale dans l'enseignement de Locke 96
Károly Varga : La théorie de Dahrendorf sur la liberté et les conflits de classe ... 126
Erhard Albrecht : L'anticommunisme — théorie de l'Etat de l'autocratisme clérico-militariste ouest-allemand 145

DISCUSSION

Le repos absolu existe-t-il? *(László Lakó)* 155

LA VIE SCIENTIFIQUE

Les catégories hegeliennes de l'aliénation et de la totalité. A propos du premier volume de l'ouvrage de M. Rossi sur »Marx et la dialectique hegelienne« *(Ervin Rozsnyai)* 157
Nouveaux apports à la dicussion sur la division du travail et l'épanouissement de la personnalité *(Attila Ágh)* 165

REVUE ET CRITIQUE

Histoire générale de la philosophie *(István Pais)* 168
Ferenc Lénárd: Les lois de la solution logique des problèmes *(Edit S. Molnár)* ... 172
Le monde sans miracles *(Mihály Sólyom)* 175
M. S. Kagan: De certains problèmes théoriques des arts industriels *(László Garai)* 176
K. Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie *(Károly Redl)* 181
L'élaboration de la liberté humaine *(György Licskó)* 186
G. Kropp: Marx et Engels sur la liaison de l'enseignement et du travail productif, ainsi que sur la formation politique *(Ida Vass)* 190
V. I. Tcherkessov: La dialectique matérialiste en tant que logique et en tant que théorie de la connaissance *(Sándor Szigetvári)* 191
P. Wiedeburg: Le jeune Leibniz. L'Empire et l'Europe. Ière partie. *(Anna Simonovits)* 195
H. M. Fataliev: Le marxisme—léninisme et les sciences de la nature *(Antal Müller)* 199
A. Nowicki: Conférences sur la critique de la religion *(M—y)*..... 200
Revue des revues 203

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

WIRTH ÁDÁM
A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai

VAJDA MIHÁLY
Az evidencia problémája

RUDAS JÁNOS
A pszichológia helye a tudományok rendszerében

PÁSZTOR LÁSZLÓ
A kibernetika filozófiai problémáiról

MOLNÁR LÁSZLÓ
A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához

HELLER ÁGNES
Rousseau és az Új Héloïse

E. ARAB-OGLI
Tudás-szociológia és szociológiai tudás

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1964

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Wirth Ádám : A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai 209
Vajda Mihály : Az evidencia problémája 228
Rudas János : A pszichológia helyo a tudományok rendszerében 257
Pásztor László : A kibernetika filozófiai problémáiról 294
Molnár László : A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához .. 313
Heller Ágnes : Rousseau és az Új Héloïse 1. 342
E. Arab-Ogli : Tudás-szociológia és szociológiai tudás 369

FIGYELŐ

Ágh Attila : Vita a népi demokratikus forradalom jellegéről 381

VITA

Erdey-Grúz Tibor : Van-e abszolút nullafok? 387
Kirschner István : A zérus hőmérsékletről 389
Somoskői János : A népi demokrácia mint a politikai hatalom formája 391

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. *(Szabó Imre—Vida István—Knopp András)* 397
Benedek István: Lamarck és kora *(Vereckei Lajos)* 401
Nádor György: Spinoza műhelyében *(Orzsi Zoltán)* 405
Folyóirat ismertetések 408

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21

TANULMÁNYOK

A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai

BESZÁMOLÓ A KOMMUNISTA FILOZÓFUSOK 1963. DECEMBER 18-I AKTÍVÁJÁN

WIRTH ÁDÁM

Az MSZMP VIII. kongresszusának határozata sokoldalúan foglalkozott a társadalomtudományok szerepével és feladataival a szocialista építés jelenlegi szakaszán. „Az emberek tudatának, gondolkodásának átalakításában, a szocialista társadalom, a gazdasági és állami élet kérdéseinek tudományos, elméleti kidolgozásában mind nagyobb feladatok hárulnak a társadalomtudományokra. A társadalomtudományok művelői — hangoztatja a határozat — segítsék a szocialista építés tapasztalatainak elméleti általánosítását, a fejlődés távlatainak tudományos megvilágítását, az antimarxista ideológiák elleni harcot, a pártosság lenini eszméinek védelmét és érvényesítését. A társadalomtudományi kutatómunka szervezete segítse elő az elmélet és gyakorlat egységét, az erők ésszerű összpontosítását és a társadalmi fejlődés időszerű alapkérdéseinek vizsgálatát." Ezek az általános megállapítások tömör formában kifejezik a filozófiai tudományok legfontosabb feladatait is.

Helytelen lenne azonban a VIII. kongresszus jelentőségét és útmutató szerepét a filozófiai munka szempontjából a határozatnak erre az egy pontjára korlátozni. A VIII. kongresszus egész anyagának meghatározó jelentősége van a szocializmus építésének jelenlegi szakaszán a marxista filozófia alkotó művelése számára hazánkban.

Először : a VIII. kongresszus behatóan elemezte a társadalmunk szocialista fejlődésének jelenlegi szakaszában előttünk álló feladatokat, és az adott helyzetnek megfelelően kidolgozta a párt általános politikáját. Az elmélet és gyakorlat egysége lenini elvének megfelelően a szocialista építés gyakorlatában előttünk álló feladatok meghatározóak az egész elméleti munka — s ezen belül természetesen a filozófiai munka — számára is, a párt általános politikája pedig az elméleti, tudományos munka elengedhetetlen politikai bázisa. A VIII. kongresszus határozatai tehát a legáltalánosabb értelemben iránymutatóak a filozófiai munka számára.

Másodszor : a VIII. kongresszus, amely marxista tudományos módszerrel elemezte a szocialista forradalomban általunk eddig megtett utat és társadalmunk jelenlegi helyzetét, elméleti következtetéseiben maga is a marxista dialektika alkotó alkalmazásának és a gyakorlati tapasztalatok filozófiai általánosításának nagyszerű példáját szolgáltatta, ezzel demonstrálta, hogy a párt a marxizmus—leninizmus valamennyi alkotórészének legfontosabb kollektív művelője és továbbfejlesztője. Természetesen egy pártkongresszus nem helyettesítheti azt a speciális munkát, amelynek elvégzése a filozófus szakemberekre vár, de a kongresszus példája, általánosító következtetései, kérdésfeltevései közvetlenül is inspiráló hatással vannak erre a munkára.

Harmadszor : a szocializmus teljes felépítésének szakaszában nagy jelentősége van a szocialista tudatformálásnak, annak, hogy társadalmi és kulturális életünk minden területén uralkodóvá váljék a marxizmus—leninizmus világnézete. Anélkül, hogy ezt a feladatot csak a filozófusok feladatának tekintenénk, megállapíthatjuk, hogy megoldásában fontos szerepe van a marxista filozófiának. Egész filozófiai frontunkat át kell hassa az a törekvés, hogy minden erejével előmozdítsa a marxizmus eszmei offenzíváját.

A VIII. kongresszus óta egy esztendő telt el. Ez viszonylag rövid idő ahhoz, hogy határozatainak végrehajtásáról beszéljünk ezen a területen. De már most rendelkezünk bizonyos tapasztalatokkal arra vonatkozóan, hogy milyen mértékben sikerül a kongresszus által megszabott irányba állítani a munkát, milyen hiányosságok akadályozzák a kongresszuson kitűzött feladatok megoldását.

A K. B. Tudományos és Kulturális, valamint Agitációs és Propaganda Osztálya ez év májusában jelentést készített a társadalomtudományi kutatómunka helyzetéről és fejlesztésének problémáiról.

A mai aktíva feladata, hogy részletesebben megvizsgálja a jelentésben felvetett problémákat a filozófiai munka területén.

Ezt megelőzően három évvel ezelőtt volt filozófusaktíva, ahol megvitattuk a filozófiai munka helyzetét és feladatait. Az ott elfogadott téziseket a Központi Bizottság beszámolója a VIII. kongresszuson a párt ideológiai munkájának egyik fontos dokumentumaként említette. Idokolt tehát, hogy most röviden — a teljesség igénye nélkül — számvetést készítsünk a tézisekben elfogadott program megvalósításáról is.

A fejlődés pozitív vonásai 1960 óta: a filozófusok számának növekedésén, a színvonal emelkedésén belül élénk munka kezdődött olyan területeken is, amelyek három-négy évvel ezelőtt fehér foltjai voltak a filozófiai életnek. Intenzív munka kezdődött a marxista etika területén, amelynek eredményei tükröződtek a pécsi etikai konferencián és a készülő etikai jegyzetekben, konkrét szociológiai kutatások indultak meg, növekedett a szocialista fejlődés filozófiai általánosításával foglalkozó munkák száma, megélénkült a természettudományok filozófiai problémái iránti érdeklődés. Ha nagy általánosító munkák még nem is születtek, sok területen reménytkeltő kezdetekről beszélhetünk. Ha figyelembe vesszük a filozófiai front elhanyagolt állapotát az ötvenes években, a rossz káderhelyzetet, a dogmatizmus és a revizionizmus romboló hatását és azt, hogy a tudományos munkában a mulasztások pótlása és a hibák kijavítása hosszabb időt követel, ez nem kis eredmény.

Ezen a tanácskozáson mégis elsősorban a fejlődést gátló problémákra, a megoldandó feladatokra kell fordítani a fő figyelmet.

*

Az 1960-as aktíva és a filozófiai tézisek fő gondolata a lenini pártosság következetes érvényesítése volt. Miben jutottunk előbbre a pártosság érvényesítésében, és mi akadályozza a pártosság következetes érvényesítését a filozófiai munkában? Javult a filozófiai munka tematikája, a kutatási témák általában közelebb kerültek a mai élet szükségleteihez. Az ellenforradalom után még az okozott gondot, hogy a hazai filozófusok munkájában — vagy inkább terveiben — az eszmei-politikai bizonytalanság következtében tapasztalható volt bizonyos tartózkodás, elzárkózás az aktuális témáktól. Olyan törekvés is megnyilvánult, hogy a filozófiai munka középpontjába a mai

társadalmi gyakorlattól, a politikától távolabb álló (bár a maguk összefüggésében fontos) filozófiai diszciplinákat állítsanak (filozófiatörténet, logika). Ma már ezen túljutottunk, a filozófiai kutatások tematikájában kedvezőbb arányok alakulnak ki, fokozatosan előtérbe kerülnek a mai élettel közvetlenebb kapcsolatban levő aktuális témák, és ugyanakkor helyük van a történelmi jellegű kutatásoknak is. De már a filozófiai tézisek hangsúlyozták, hogy a pártosság kérdése nemcsak tematika kérdése, hanem jóval több annál. A pártosság érvényesítésében ma előtérbe került a helyesen megválasztott téma feldolgozásának módja, a tudományos munka marxista elméleti és módszertani megalapozottsága.

Ezzel kapcsolatban nyíltan kell beszélni a filozófiai munka néhány olyan gyengeségéről, amely gátolja a filozófusok előtt álló feladatok pártos megoldását. Az a megállapítás, hogy „még ma is kísért a tételeken és formulákon való élettől elszakadt spekuláció", nagy mértékben vonatkozik a filozófiai munkára is.

A filozófia világnézeti tudomány, lényegéhez tartozik az általánosítás magas foka, a legáltalánosabb törvények és kategóriák vizsgálata. A filozófiai kategóriák kidolgozása, összefüggéseik és kölcsönös átmeneteik vizsgálata a filozófiai tudomány specifikus feladata, és egyben mindenféle tudományos megismerés integráns része. Lenin gyakran idézte Engelsnek azt a gondolatát, hogy a természettudomány eredményei fogalmak, s hogy a fogalmakkal való operálás művészete nem velünk született, hanem a természettudomány és a filozófia 2000 éves fejlődésének eredménye.

Az a kérdés, hogy szükséges-e a filozófiai kategóriák vizsgálata mint relatíve önálló feladat, számunkra fel sem merülhet. Aki ezt tagadná, az magának a filozófiának szerepét is kétségbe vonná. A kérdés az, hogy hogyan vizsgáljuk, fejlesszük, gazdagítsuk a filozófiai kategóriákat. Ebben a kérdésben gyakran találkozhatunk olyan helytelen szemlélettel, amely elszakítja egymástól a kategóriák kidolgozását és vizsgálatát a konkrét valóság megismerésétől, a megismerés tudományos eredményeinek és magának a megismerés folyamatának filozófiai elemzésétől. Eszerint a kategóriák kidolgozása — mint alapkutatás — meg kell hogy előzze a valóság konkrét filozófiai elemzését, amely aztán mint alkalmazott kutatás a kész kategóriákat felhasználja. Ezzel a felfogással nem lehet egyetérteni, mert mesterségesen elszakítja a filozófiai általánosítás szervesen összetartozó oldalait. A veszélyessége abban van, hogy egyfelől elodázza, teljesíthetetlen feltételekhez köti a mai valóság filozófiai elemzését (ami pedig filozófiai munkánk központi feladata), másfelől a kategóriákkal való foglalkozást a tiszta absztrakció síkjára tereli. Ezért határozottan fel kell lépni az ilyen szemlélet ellen, még akkor is, ha nem mindig megfogalmazottan és tiszta formában, hanem csak tendenciaként jelentkezik.

Vegyünk egy példát. A készülő etikai jegyzet bevezetésének tervezetében olvashattuk: „Az etika mint filozófiai szinten általánosító tudomány szintjén az egyes egyének és embercsoportok konkrét magatartása és az ezt meghatározó összes körülmények véletlenszerűek, pusztán leíró jellegű illusztratív jelentőséggel bírnak, ábrázolásuk elméletileg érdektelen." Az idézett résznek a bevezető jellegéből következően programadó jelentősége van a marxista etika tárgyára és módszerére vonatkozóan. A valóságban a marxista etika előtt az a bonyolult feladat áll, hogy a szocialista országokban, köztük hazánkban végbemenő reális társadalmi folyamatokat, a szocialista erkölcs új hajtásait elemezve és általánosítva kidolgozza a szocialista—kommunista erkölcs kiala-

kulásának, fejlődésének törvényszerűségeit és ezzel párhuzamosan fejlessze, gazdagítsa az általános etikai kategóriákat. Az idézett program azonban — amely az egyes egyének és embercsoportok konkrét magatartását és az azt meghatározó összes körülményeket elméletileg érdektelennek tekinti — nem orientál erre a feladatra. A tervezett bevezetőnek ezt a gondolatát az etikai bizottság ülésén helyesen bírálták és elvetették. Most csak azért tettem szóvá, mert ez a példa egy általánosabb tendenciát illusztrál.

A kategóriák alkotó vizsgálata a marxista filozófiában, a kategóriák továbbfejlesztése és gazdagítása, új kategóriák kidolgozása elválaszthatatlan az eleven valóság filozófiai elemzésétől, a gyakorlati tapasztalatoknak és a tudományok új eredményeinek általánosításától. Csak így fogható fel materialista módon a kategóriák mozgása, változása, fejlődése is.

Felbecsülhetetlen kárt okozott a marxista filozófiai munkának a személyi kultusznak az a káros gyakorlata, amely Sztálin népszerűsítő brosúráját a marxi filozófia csúcsteljesítményének tette meg, és ezzel a dialektikus materializmust a Sztálin által kifejtett alapvonásokra redukálta. Ezzel a gyakorlattal azóta a marxista filozófusok határozottan szakítottak. Elsősorban a szovjet filozófusok mutattak példát abban is, hogy elutasították azt a szemléletet, amely egy népszerűsítő brosúra mércéjével mérte a marxista filozófiai tudomány színvonalát, és abban is, hogy megbírálták Sztálin munkájának hibás tételeit. Ez a kritika megtisztította az utat a marxista filozófia mérhetetlenül gazdag tartalmának kibontásához, a dialektikus materializmus törvényeinek és kategóriáinak alkotó kezeléséhez.

Ez azonban csak az előttünk álló feladatok megoldásának az előfeltétele, és nem maga a megoldás — a munka fontosabbik része előttünk áll, s ezzel kapcsolatban még komoly nehézségekkel kell megküzdenünk. Itt most nem arra gondolok, hogy a revizionisták Sztálin filozófiai nézeteinek bírálata címén a marxista filozófia alaptételeit is kérdésessé tették, és ezért Sztálin bírálatával párhuzamosan harcolni kellett és kell a különböző revizionista torzítások ellen is. A filozófia területén is visszautasítottuk a „sztálinizmus" hamis formuláját, amely egy kalap alá vonta a — Sztálin műveiben jól-rosszul kifejtett — marxista nézeteket és Sztálin elméleti hibáit. A fő probléma most abban van, hogy miután a filozófiai munka megszabadult a sztálini leszűkítő értelmezéstől és adva vannak a feltételei a dialektikus materializmus kategóriái alkotó alkalmazásának és továbbfejlesztésének, jól éljünk ezzel a lehetőséggel. Nem arra van szükség, hogy a sztálini alapvonásokat és egyéb skolasztikus megfogalmazásokat spekulatív módon más, de ugyancsak skolasztikus formulákkal helyettesítsük. Ezzel a módszerrel, bármilyen radikálisan fordulunk is szembe Sztálin egyes hibás filozófiai tételeivel, a dolog lényegét tekintve nem lépünk túl a filozófia feladatának azon a leszűkítő, skolasztikus és spekulatív felfogásán, amelyet Sztálinnál találunk. Az a feladat, hogy helyreállítsuk azt a szerves és sokoldalú kapcsolatot a valóság konkrét vizsgálata és a filozófiai kategóriák kidolgozása között, amely Marx, Engels és Lenin filozófiai munkásságára mindig jellemző volt.

Vegyük például a marxista dialektikát. Törvényei és kategóriái, melyek a fejlődés általános törvényszerűségeit fejezik ki, általános jellegűek és objektíve érvényesek a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás minden jelenségére és folyamatára. De a dialektika törvényeinek az egyetemes tartalmát vizsgálva sem feledkezhetünk meg arról, hogy ezek a törvények mindig a jelenségek konkrét területén és mindig konkrét formában érvényesülnek.

A marxista filozófia is csak a fejlődés konkrét folyamataiból kiindulva, ezek törvényszerűségeit általánosítva jutott el a dialektika általános törvényeihez és kategóriáihoz. Marx és Engels idején a természettudomány eredményeinek általánosítása mellett elsősorban a tőkés társadalom valóságos dialektikája adta meg a kulcsot a dialektika tudományának a kidolgozásához.

A marxizmus olyan kritikusai, mint M. Merleau-Ponty, H. Chambre abszolutizálják az egyébként is hamisan értelmezett dialektika konkrét megnyilvánulási formáját a kapitalizmusban, és ezen az alapon azt állítják, hogy a marxista filozófusok, amikor elhagyják a tőkés társadalom területét és áttérnek a szocializmus filozófiai interpretálására, elhagyják, elárulják a dialektikát is. Szerintük ott, ahol tagadják az antagonisztikus ellentmondásokat, ahol nem ismerik el az elidegenedést stb., ott tagadják a dialektikus fejlődést is. Marx és Engels elsősorban a kapitalizmus példáján dolgozta ki és alkalmazta a társadalomra a dialektikát. Ez azonban nem jelenti sem azt, hogy a dialektika csak erre a formációra érvényes, sem azt, hogy változatlan formában kiterjeszthető az összes társadalmi formációra. Lenin szerint „a burzsoá társadalom dialektikája Marxnál a dialektikának csak egyes esete". A marxista filozófia a szocialista társadalom dialektikájában a dialektika új, specifikus esetét tárja fel, amelynek a megértéséhez hozzásegítenek a dialektika általános törvényei és kategóriái, és amelynek a vizsgálata ugyanakkor el is mélyíti a dialektika általános törvényeit és kategóriáit. A jelenlegi helyzetben a marxista dialektika alkotó művelésének legfontosabb feladata: tanulmányozni a szocialista társadalom kialakulásának és fejlődésének dialektikáját.

Ezzel a feladattal — amely nem rövidlejáratú program, hanem jelenleg a marxista filozófia fejlődésének fő iránya — a filozófusok egymaguk nem birkózhatnak meg. A filozófiai általánosítás egyik fontos alapja a párt elméleti munkája kell hogy legyen, amely a legátfogóbban ragadja meg a valóságos társadalmi folyamatokat és elemzi a gyakorlati tapasztalatokat. A párt elméleti tevékenységében, különösen a VII. és a VIII. kongresszus anyagaiban nagyon sok olyan kérdésfeltevést találunk, amely közvetlenül ösztönöz a szocialista fejlődés dialektikájának a kidolgozására. Csak néhányat említek közülük: a szocialista forradalom gazdasági, politikai, társadalmi és ideológiai folyamatainak bonyolult dialektikája, dialektikus átmenet a szocialista építés régi szakaszából a szocialista építés újabb szakaszába, a társadalmi ellentmondások jellege az átmeneti korszakban és a szocialista társadalomban, az osztályharc és a szocialista nemzeti egység kialakulásának a dialektikája stb. Ezek a kérdések, amelyeknek nagy gyakorlati jelentőségük van, elméletileg pedig kidolgozásuk a marxista dialektika alkotó fejlődését jelentheti, egyelőre még nem kerültek a filozófiai munka középpontjába. Természetesen itt nem a párt politikájának felszínes népszerűsítéséről, olcsó aktualizálásáról, konjunktúrális témák kihasználásáról van szó, hanem elmélyült tudományos munkáról, amelyet a párt gyakorlati és elméleti tevékenysége inspirál.

Ezzel kapcsolatban jegyezzük meg: filozófiai cikkekben gyakran olvashatjuk, hogy dogmatikus felfogás az, amely „a napi politika közvetlen apologetizálását" követeli a filozófiától, pragmatizmusnak nevezik például azt a törekvést, hogy „a napi politika politika bizonyos követelményeit közvetlenül vigyük át az erkölcsbe és erkölcsi normaként állítsuk a szocializmust építő társadalom tagjai elé". A dogmatikus szektás gyakorlatban valóban találkozunk a politika és tudomány, a politika és erkölcs kapcsolatának leegyszerűsítésével, de a szektás torzítás kritikája címén most nem állíthatjuk szembe egy-

mással a politikát és a tudományt, a politikát és az erkölcsöt. Ha „napi politikán" az őszi betakarítási kampányt értjük, akkor ennek természetesen nincs semmi közvetlen kapcsolata a filozófiai munkával, de amennyiben a párt egész aktuális politikájáról van szó, amely a marxizmus—leninizmus tudományos alapjaira épül és amelyben koncentráltan kifejeződik a párt egész elméleti tevékenységének az eredménye, annyiban a marxista filozófiai munkának nagyon is közvetlen kapcsolatban kell lennie a politikával. Ami például az erkölcsöt és az etikát illeti, a marxista politikának bizonyos követelményeit közvetlenül is át lehet és át kell vinni az erkölcsbe, a politika bizonyos követelményeit erkölcsi normaként állíthatjuk a szocializmust építő társadalom tagjai elé. A szocialista munka térhódítása — ami ma a párt politikájának középpontjában áll — elsőrendű erkölcsi követelmény is. Az erkölcsi problémák megnövekedett jelentősége a szocialista építés objektív szükségleteiből és az ezeket tükröző marxista politika feladataiból következik, nem pedig az erkölcsnek a politikától való „emancipálódásából".

Filozófiai irodalmunkban az utóbbi időben gyakran találkozunk az elidegenedés problémájával. Az elidegenedés problémájának vizsgálata a filozófiai irodalomban létjogosult és szükséges. Amit szóvá kell tenni, az az elidegenedés elvont és ezért elmosódó értelmezése. A marxista filozófia és a polgári filozófia vitáiban is előtérbe került ez a kategória. A katolikus Calvez és Bigo, az evangélikus Thier, az egzisztencialista Hyppolite, a revizionista Lefebvre elsősorban ezen a ponton támadják és hamisítják meg a marxizmust. A marxista filozófia sok polgári értelmezője az elidegenedés kategóriáját teszi meg a marxista filozófia, sőt az egész marxizmus alapkategóriájává. A marxista filozófusokat pedig azzal vádolják, hogy tulajdonképpen nem értették meg a marxista filozófia lényegét, mivel a mai marxizmus állítólag nem akar tudni az elidegenedés kategóriájáról. A valóságban a marxista filozófia ilyen felfogásának mindkét része hamis. Nem igaz, hogy az elidegenedés fogalma lett volna bármikor is a marxista filozófia alapkategóriája, és nem igaz az sem, hogy a mai marxista filozófusok figyelmen kívül hagyják az elidegenedés problémáját. A valóság az, hogy a marxizmus polgári bírálói az elidegenedés polgári értelmezését akarják rákényszeríteni a marxista filozófiára, és ezen az alapon egy olyan marxizmust kívánnak konstruálni, amely összebékíthető a polgári filozófiával és szembeállítható a kommunista világmozgalom által képviselt és terjesztett „hivatalos marxizmussal". Csak akkor tudjuk leleplezni ezt a hamisítást és visszaverni az antimarxista támadásokat, ha az elidegenedés absztrakt mítoszával szembeállítjuk az elidegenedés történelmileg konkrét marxista értelmezését, ha ebben a kérdésben is a marxizmus konkrét történelmi módszerét érvényesítjük.

Mint ismeretes, az elidegenedés kategóriája különböző filozófusoknál (Hegelnél, Feuerbachnál, s előttük is) eltérő tartalommal már a Marx előtti filozófiában megtalálható. A marxista filozófia azonban merőben új tartalommal töltötte meg ezt a fogalmat, és segítségével történelmileg bevezette a kapitalizmus konkrét ökonómiai és filozófiai vizsgálatát. A definíció igénye nélkül szólva, az elidegenedés körülbelül azt jelenti, hogy a kizsákmányoló osztálytársadalmakban — a kizsákmányolásra épülő társadalmi-gazdasági viszonyok folyományaként — az emberek termelőerői, társadalmi viszonyai, cselekedeteik, cselekedeteiknek eredményei és törvényei idegen és külsődleges hatalomként, társadalom- és emberfeletti erőként jelennek meg. Ennek az általános fogalomnak a marxizmusban a kapitalista társadalom konkrét

ökonómiai és filozófiai vizsgálata ad konkrét társadalmi-történeti tartalmat. Éppen ezért helytelen lenne, ha Marx korai műveit, ahol Marx az elidegenedés problémájának első megközelítését adja — és általánosságban körvonalazza az elidegenedés marxista értelmezését —, szembeállítanánk a későbbi marxista munkákkal, ahol a kapitalizmus mozgástörvényeinek konkrét vizsgálatára esik a hangsúly. Az elidegenedés marxista értelmezése éppen ezekben a későbbi munkákban teljesedik ki, és ezekből kiindulva, „A tőke" felől, a kapitalizmus mozgástörvényeinek, különösen az értéktöbblet törvényének álláspontjáról érthető meg az elidegenedés materialista fogalmának kidolgozási folyamata is Marx korai műveiben, például a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban. Figyelemre méltó, hogy az elidegenedés jelenségeinek bírálatánál a marxizmus klasszikusai a hangsúlyt általában nem az elidegenedés szó használatára helyezték, hanem rendszerint az elidegenedés konkrét formája (pl. az árufetisizmus) sajátos tartalmának vizsgálatára és jellemzésére, amihez a történelmi materializmus és a marxizmus konkrét kategóriáinak egész sorát használták fel. A marxizmus konkrét — történelmi — módszere ellen vétenénk, ha az elidegenedés fogalmának mágikus erőt tulajdonítva, a mai imperializmus (vagy a szocializmusba való átmenet) jelenségeinek konkrét vizsgálata helyett pusztán az elidegenedés kategóriájának emlegetésével keresnénk magyarázatot korunk bonyolult társadalmi problémáira.

Külön kell szólni az elidegenedés problémájáról a szocializmus viszonyaira vonatkozóan. Természetesen a szocialista forradalom nem szünteti meg egy csapásra az elidegenedés minden következményét és formáját. Az elidegenedés kiküszöbölése folyamat, amely egyértelmű a szocialista termelési viszonyok, a szocialista életmód, a szocialista ideológia teljes győzelemre juttatásával. A szocialista társadalom, mint ismeretes, nem saját, hanem a kapitalizmustól örökölt talajon épül fel, és ezért a múlt csökevényei egy ideig még a szocializmus felépítése után is csorbítják a szocialista termelési viszonyokat, a szocialista életmódot, a szocialista társadalmi tudatot. Ebből a szempontból jogos és szükséges a szocialista forradalom gazdasági, társadalmi, politikai és ideológiai folyamatainak az elidegenedés oldaláról történő vizsgálata. Egyes filozófiai cikkek nyomán azonban a kérdés úgy merül fel, hogy lehet-e az elidegenedés kategóriája kiindulópont és centrális fogalom a szocializmus filozófiai problémáinak megoldásában, a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet kérdéseinek vizsgálatában? Nem kívánok itt szólni arról a revizionista álláspontról, amely az elidegenedés fogalmát úgy vetíti a szocializmusra, hogy lényegében eltünteti a szocializmus és a kapitalizmus ellentétességét. Az elidegenedés ilyen értelmezése — „a szocialista állam elidegenedett hatalom" — ellenforradalmi politikai törekvések elméleti támasza lehet és volt is 1956—57-ben. Azt az elméleti kérdést akarom itt felvetni, hogy a kapitalizmus és a szocializmus közötti elvi különbség hangsúlyozását, a szocialista állam politikai megrágalmazásától való elhatárolódást feltételezve van-e létjogosultsága annak, hogy az elidegenedés kategóriáját a szocializmus filozófiai elemzésének középpontjába állítsuk azon az alapon, hogy a szocializmusban is vannak áruviszonyok és érvényesül az értéktörvény, a szocializmusban is létezik munkamegosztás, amely korlátozza a személyiség sokoldalú kibontakozását, és a szocialista állam is különálló közhatalom, amely az egyén szempontjából korlátozza a szabadságot. Az a körülmény, hogy a szocializmus a kommunizmus első fázisa, amely még nem a saját talaján épült fel, és éppen ezért magán viseli a régi társadalom „anyajegyeit", természetesen sok filozófiai problémát vet fel.

De mindezt beleérteni az elidegenedés fogalmába csak e fogalom olyan kiszélesítésével lehetséges, amelyben egyfelől elvész az elidegenedés specifikus tartalma — ti. az, hogy itt a kizsákmányolás viszonyain alapuló jelenségről van szó —, másfelől elmosódik a különbség a kapitalizmusban és a szocializmusban formailag hasonló, de tartalmukban szögesen ellentétes jelenségek közt. Az áruviszonyok és az értéktörvény a kapitalizmusban valóban a „dolgok uralmához" vezet az emberek felett, az áruviszonyok törvényei idegen és ellenséges erőként uralkodnak. A szocializmusban azonban az áruviszonyok törvényei — köztük az értéktörvény — tudatosan kerülnek felhasználásra a szocialista tervgazdálkodás szolgálatában. Vagyis nem a „dolgok uralmát" szülik az emberek felett, hanem elősegítik az emberek uralmának megvalósítását a dolgok felett. Igaz, a pénz és áruviszonyok létezésének vannak negatív kísérőjelenségei is — az árufetisizmus maradványai. Ez azonban a szó teljes értelmében, amely feltételezi az antagonisztikus társadalmi viszonyokból következő, az emberekkel szemben idegen és ellenséges erő uralmát az emberek felett, már nem elidegenedés, és még kevésbé állítható a szocializmus filozófiai elemzésének középpontjába.

Nem lehet egyetérteni az elidegenedés olyan felfogásával sem, amely az egyén és társadalom viszonyának minden közvetítettségét elidegenedésnek tekinti, mely a szocializmusban még történelmileg szükségszerű, a kommunizmusban azonban végleg megszűnik. Az egyén és a társadalom viszonyában sohasem szűnhet meg minden közvetítettség, a kommunizmusban sem, ahol az emberek kapcsolatai személyiségük sokoldalú kibontakozása alapján mérhetetlenül gazdaggá, sokoldalúvá válnak. Az egyén és társadalom harmóniáját a kommunizmusban sem foghatjuk fel úgy, hogy az automatikusan kizárja az ellentmondás minden lehetőségét és feleslegessé tesz minden szabályozást, szervezetet, fegyelmet, erkölcsi normát. Nem a közvetítettség szűnik meg, hanem a minősége, tartalma alakul át. „A kommunista termelés — olvashatjuk az SZKP programjában — megköveteli a kommunista társadalom egész életformája által meghatározott magasfokú szervezettséget, a pontosságot és a fegyelmet; ezeket nem kényszerrel biztosítják, hanem a társadalmi kötelesség megértése alapján." A marxista filozófia nem zárkózhat el az egyén és társadalom viszonyának alkotó vizsgálatától, s ezen belül annak vizsgálatától sem, hogy ez a közvetítettség milyen minőségi átalakuláson megy keresztül a szocializmusból a kommunizmusba való átmenettel. De nem feledkezhetünk meg arról, hogy a szocializmusban meglevő — és a szocializmus lényegéből fakadó, tehát nem a múltnak a szocializmustól idegen maradványait jelentő — közvetítések nem az elidegenedés továbbélését képviselik, hanem maguk is az elidegenedés felszámolásának eszközei, amelyek a kommunizmusban bizonyos tulajdonságaikat elvesztik, lényegük azonban kiteljesedik és magasabb színvonalra emelkedik. Ezt a folyamatot behatóan vizsgálni és elemezni fontos feladata a marxista filozófiának, de ez a probléma nem szorítható bele az elidegenedés és az elidegenedés megszüntetése merev sémájába.

*

A spekulatív jelleg mellett a filozófiai munkát gátolja a másik véglet is: az empirizmus. „A kutatások gyakran megragadnak a felszíni jelenségeknél, megelégednek a tények összegyűjtésével és rendszerezésével, anélkül, hogy törekednének a mélyebb és átfogóbb összefüggések feltárására, az elméleti általánosításra, az ideológiai harc, a gyakorlat számára fontos következteté-

sek levonására". Ez a megállapítás különböző mértékben vonatkozik a társadalomtudományok különböző ágaira. A filozófiai munkában inkább az elvont spekulatív jelleg képezi a nagyobb veszélyt. Ez azonban nem zárja ki a filozófiai munka bizonyos területein és a filozófusok bizonyos részénél az empirizmust: az általánosítás és az elméleti elemzés hiányát, illetve gyengeségét. Különösen érezhető ez olyan új területen, mint a konkrét szociológiai kutatások.

Igazságtalan lenne, ha a konkrét szociológiai kutatásokat kizárólag ennek a veszélynek a szemszögéből ítélnénk meg. Az alapvető itt az, hogy nálunk is megindultak a konkrét szociológiai kutatások, és ez reménytkeltő az egész társadalomtudományi munka szempontjából. Az elmúlt évben a Filozófiai Munkaközösség kezdeményezésére elkezdődött a falu társadalmi viszonyainak a vizsgálata. Első lépésként a meglevő ismeretek összegyűjtésére és rendszerezésére került sor, és ezt követik most az új felvételek. A másik jelentősebb akció az a szabadidő vizsgálat, amely a „Béke és Szocializmus" folyóirat felkérésére több szocialista országban folyik.

Ismeretes, hogy a szociológia tárgyáról, helyéről a marxista társadalomtudományok rendszerében, feladatairól és módszeréről, a marxista és polgári szociológia viszonyáról évek óta vita folyik nálunk is és más országokban is. Nem kívánok — nem is feladatom — ebben a vitában most állást foglalni és még kevésbé azt lezárni. Sok erre vonatkozó kérdésben ma még a marxista filozófusok között is ellentétes vélemények vannak, és a vita valószínűleg jó ideig folytatódik még. A mai vita azonban sok mindenben előnyösen különbözik az elmúlt évek vitáitól. *Először:* a viták megszabadultak attól a rossz mellékíztől, mintha itt tulajdonképpen a konkrét kutatások szükségességéről folyna a vita. Ebben a kérdésben a filozófiai tézisek már világosan állást foglaltak: „Bár nem tekintjük pusztán a filozófusok feladatának, fontos, hogy a filozófusok is aktívan részt vegyenek a jelen társadalmi és kulturális problémáinak konkrét szociológiai kutatásában." Mégis, miután konkrét kutatások nem voltak, hiányoztak ehhez a megfelelő szervezeti keretek is, a vita azt a látszatot kelthette, mintha itt egyáltalán a szociológiai kutatások létjogosultságáról volna szó. Ma már ilyen látszatot nem lehet teremteni, a vitában a figyelem a valóban fontos elméleti kérdésekre koncentrálódhat. *Másodszor:* Az elkezdett konkrét kutatások, melyek tapasztalatait általánosítani lehet, reális alapot adnak az elméleti vitának is. Ezért a szociológiai vitában ma nem arra van szükség, hogy minél előbb döntést erőszakoljunk ki a ma még nyitott és vitatott kérdésekben, hanem főleg arra, hogy a konkrét kutatások minél gondosabban és színvonalasabban valósuljanak meg.

A szociológiai vizsgálatoknál azonban ügyelni kell, nehogy elszakadjon egymástól a konkrét szociológiai kutatás és az elméleti-filozófiai elemzés. Erre azért is idejében fel kell figyelni, mert a konkrét kutatások marxista módszertani megalapozottságának gyengesége és a filozófiai általánosítás lebecsülése — aminek jeleivel néha találkozhatunk — végső soron leszerel a polgári szociológia hamis koncepcióival szemben.

Egy olyan példát említek, amely nemcsak a szociológiai irodalomban, de szélesebb körben is sok zavart okoz: a „modern ipari társadalom" fogalma és az erre épülő polgári szociológiai elmélet. Hogy mennyire nem szűken szociológiai problémáról van szó, azt sok példával lehet illusztrálni: az irodalmi modernizmusnak, a XX. század egységes művészeti stílusának kérdéseitől kezdve a társadalmi viszonyoktól független modern életforma problémáján keresztül a

technicizmus hirdetéséig különféle területeken és különféle formában találkozhatunk nálunk is azzal a szemlélettel, amely a tudományos és technikai forradalomra és hatására hivatkozva, a két társadalmi rendszer alapvető ellentétét elhomályosítva, egy közös, a kapitalista és a szocialista országokra egyaránt érvényes modell — az „egységes ipari társadalom" — alapján közelíti meg korunk társadalmi, ideológiai és kulturális problémáit.

Nem nehéz felismerni ennek a szemléletnek az elméleti forrását sem (bár a legtöbb esetben nem tudatosan merítenek ebből a forrásból). A mai polgári szociológia egyik legbefolyásosabb irányzata (W. W. Rostow, R. Aron stb.) dolgozta ki és képviseli azt a koncepciót, amely szerint a hagyományos társadalom modernizálása a tudomány és a technika alapján korunk társadalmi változásainak közös lényege. A „modern ipari társadalom" legendája a mai polgári ideológiában azt a célt szolgálja, hogy először: kétségbe vonja a szocializmus valóságos tartalmát, és a szocializmust a „hagyományos" társadalomból a „modern" társadalomba való átmenet torz formájává degradálja; másodszor: elleplezze a mai kapitalizmus válságát, és ennek valóságos okait; harmadszor: a fejlődésben elmaradott országok szemében ellensúlyozza a szocializmus vonzóerejét, és a nyugati (kapitalista) fejlődés perspektíváját kedvező színben tüntesse fel.

Nem szabad lebecsülni ennek a koncepciónak a veszélyét a mi körülményeink között sem. Sajnos, filozófiai és szociológiai irodalmunkban nemcsak hiányzik az említett koncepció marxista kritikája, de egyes esetekben még ide is beszüremlik ennek a koncepciónak a hatása. Szociológiai problémák vizsgálatánál előfordul, hogy — ha fenntartásokkal is — de elfogadják kiindulópontként a „modern ipari társadalom" fikcióját, vagy a „Kelet és a Nyugat nagyvárosainak" párhuzamát. Természetesen vannak közös jelenségek és közös szociológiai problémák is a szocialista és kapitalista országokban, melyek vizsgálata elől a marxista szociológia sem térhet ki. De csak a felszínt ragadtuk meg, ha megmaradunk a hasonlóságnál. A társadalmi folyamatok és jelenségek ellentétes lényegét feltáró marxista elemzés, és a vizsgálatnak ebből következő marxista módszertani megalapozottsága nélkül a vizsgálat konkrét eredménye sem lehet megbízható, vagyis a konkrét szociológiai kutatás nem éri el a célját.

*

A filozófiai munka egyik fontos követelménye: a filozófusok aktív részvétele a marxizmus eszmei offenzívájában, a polgári filozófia elleni harc a marxista világnézet általánossá válásáért társadalmunk egész szellemi életében.

A polgári filozófiát nem elegendő általában, tértől és időtől, szellemi életünk konkrét problémáitól függetlenül bírálni. Arra nincs sem erőnk, sem energiánk, hogy a polgári filozófia minden irányzatát egyforma súllyal és intenzitással bíráljuk. Ezért elsősorban azokkal az irányzatokkal kell foglalkozni, amelyek vagy a Horthy-korszak örökségeként tovább élnek ma is, vagy Nyugatról szivárognak be szellemi életünkbe.

Az első csoporton belül a nacionalizmus ideológiájának különféle árnyalatai jelentik a legfontosabb ideológiai veszélyt. A nacionalizmus elleni harc szélesebb ideológiai, politikai kérdés, de a nacionalizmusnak és a nacionalizmus elleni harcnak közvetlen világnézeti, filozófiai tartalma is van. A nacionalizmus „népies" árnyalata a felszabadulás előtt általános ideológiai-világnézeti formában is jelentkezett, és a „harmadik út" eszméjével összefonódva kulturá-

lis életünk egyik legbefolyásosabb antimarxista eszmei áramlata volt, amely éppen a politikailag általában haladó érzelmű értelmiségre volt nagy hatással. Ez az eszmei áramlat megtört a szocializmus valóságán. De illúzió lenne azt képzelni, hogy hatása teljesen eltűnt vagy automatikusan eltűnik szellemi életünkből. A közelmúltban a Népszabadság egyik cikke az Alföld c. folyóiratból a nacionalista „népies" torzítások egész csokrát gyűjtötte össze és tette kritika tárgyává. Barsi Dénes például az *Alföld*ben a nacionalizmus legdurvább, korlátoltan faji szemléletű szólamait is megszólaltatta. Találkozunk azonban a nacionalista tendenciák „színvonalasabb" megnyilvánulásaival is. A „magyar harmadik út" világnézetileg összefüggő eszmerendszerének olyan tudatos képviselője, mint Németh László ennek az antimarxista eszmerendszernek sok lényeges mozzanatát ma is megőrizte és írásaiban hatásosan hirdeti. Hiba lenne azt hinni, hogy Németh László lojális politikai magatartása és a párt szövetségi politikája — miszerint azokban a kérdésekben, amelyekben megvan a politikai egyetértés a szocializmus építésében, együtt haladunk más világnézetű emberekkel is — ma már feleslegessé és nem kívánatossá teszi Németh antimarxista elképzeléseinek marxista bírálatát ott és akkor, ahol és amikor azok megnyilvánulnak. Márpedig ezek az elképzelések jelentkeznek Németh László tanulmányaiban is és drámáiban is. Meghatározott ideológiai-világnézeti koncepciót tükröznek Illyés Gyula drámái is. Sajnos, a filozófusok — néhány kivételtől eltekintve — nem eléggé foglalkoznak a nacionalizmus és a magyar harmadik utasság világnézeti mozzanatainak kritikai elemzésével.

A Nyugatról történő polgári világnézeti beszivárgás egyik fő formája ma az egzisztencializmus eszméinek népszerűsítése. Az egzisztencializmus hatása nem annyira filozófiai elméleteken keresztül jut el hozzánk, hanem elsősorban a szépirodalom, a film, a művészeti kritika, a publicisztika közvetítésével. Olyan kérdésekben például, mint a Kafka-művek értékelése — egyes esetekben Kafka utánzása — lehetetlen nem felismerni az egzisztencializmus közvetlen és közvetett hatását. Ehhez kell idomítani az egzisztencializmus elleni eszmei harc formáit is.

A filozófiai tézisek a világnézeti harc szempontjából a nacionalizmus mellett a vallást emelték ki, mint a legjelentősebb ideológiai ellenfelet, a legelterjedtebb retrográd ideológiát. Pozitív eredményként könyvelhetjük el, hogy az utóbbi években szélesen kibontakozott az ateista propaganda, és emelkedett a színvonala is. A „Világosság", amely a vallásos világnézet elleni eszmei harc céljával jött létre, egyre jobban betölti szerepét. Megnyugvásra azonban ezen a területen sincs ok. Nem kerülheti el figyelmünket, hogy az egyház és a vallás — annak a szélesebb törekvésnek a keretében, hogy az új világhelyzethez alkalmazkodva megerősítse pozícióit — világnézeti téren is nemzetközi méretekben aktivizálódik.

A nemzetközi filozófiai kongresszusok tapasztalatai mutatják, hogy a mai polgári filozófiában számban és aktivitásban megnövekedett a neotomista és más vallási színezetű filozófusok szerepe. Ezek a filozófusok egyébként különleges érdeklődést tanusítanak a marxista filozófia iránt, és a marxista filozófiával való színvonalas polémiát, a marxizmus térhódításának ellensúlyozását egyik központi feladatuknak tekintik. Ez is arra figyelmeztet bennünket, hogy a vallásos világnézet elleni harcban nem elégedhetünk meg a hagyományos vallási dogmák bírálatával, hanem fel kell készülni az igényesebb és differenciáltabb filozófiai polémiára is.

A polgári filozófia elleni hatékony harc megkívánja, hogy szüntessük meg a filozófiai élet ma még meglevő befeléfordulását, és a filozófusok sokkal aktívabban vegyenek részt szellemi életünkben, kezdeményezzenek, és képviseljék a marxista filozófia álláspontját tudományos és kulturális életünk minden területén.

Természetesen sokkal nehezebb a polgári világnézet sokszor többszörösen áttételes hatását, megfogalmazásban elmosódó — a mai viszonyainkhoz rugalmasan alkalmazkodó — megnyilvánulását tettenérni szellemi életünk egy-egy konkrét területén és hatékonyan fellépni ellene, mint elvont polémiát folytatni a polgári filozófusok rendszerbe foglalt elméleteivel. A polgári filozófia főbb irányzatainak szisztématikus bírálata mellett ennek a bonyolultabb feladatnak a megoldását is megköveteli a filozófusoktól az ideológiai harc.

Sok világnézeti probléma merül fel pl. az irodalom és a művészet területén. Csak megemlítek néhány problémát azok közül, melyek az irodalmi és művészeti vitákban gyakran szerepelnek: a marxi visszatükrözés elmélet érvényessége az irodalomban és a művészetben, a realizmus problémája, a művészi absztrakció és az absztrakt művészet, hagyomány és korszerűség, a világnézet és a művészi módszer viszonya, a pozitív hős szerepe a szocialista művészetben stb. Sajnos a filozófiai front egyik leggyengébb láncszeme az esztétika, s csak ritkán olvashatunk olyan, a marxista esztétika pozicióit harcosan képviselő írásokat, mint pl. Szigeti elvtárs több cikke, Mátrai elvtárs tanulmánya a Kortársban. Nemcsak a filozófia, de egész kulturális életünk fejlődése szempontjából döntő jelentőségű, hogy magasabb színvonalra emelkedjék hazánkban a marxista esztétika művelése.

*

A filozófiai munka effektivitásának fontos feltétele, hogy szoros és termékeny kapcsolatot tartson a szaktudományokkal. Ez a kapcsolat kétoldalú: egyrészt a szaktudományok eredményei a filozófiai általánosítás anyagául szolgálnak, másrészt pedig a tudományos megismerés gnoszeológiai és metodológiai problémái egyetlen tudományágban sem oldhatóak meg a marxista filozófia közreműködése nélkül.

Sajnos a filozófiai munka állapota mindkét vonatkozásban sok kívánnivalót hagy maga után. A társadalomtudományi munka helyzetéről készült jelentés utal arra, hogy még a társadalomtudományok különböző ágai között is hiányzik az egészséges kapcsolat, az egymást megtermékenyítő együttműködés. Ez a probléma különös súllyal esik latba a filozófia esetében, amely mint világnézeti tudomány a tudományos megismerés eredményeinek átfogó, világnézeti szintézise, és amelynek egyik alapvető feladata a tudományok általános metodológiájának a kidolgozása. Ezért a filozófusok nagyobb felelőssége oldaláról kell ehhez a problémához közelítenünk.

A marxizmus ágainál maradva — melyek között ugyancsak nincs meg a szükséges együttműködés — példaként említhetjük a tudományos kommunizmus problémáját. Nálunk az egyetemeken már évekkel ezelőtt bevezették a tudományos szocializmus oktatását. Akkor, főként gyakorlati okokból, az új tantárgy oktatását párttörténészekre bízták. A tudományos szocializmus keretében részben a nemzetközi és a hazai munkásmozgalom történetét, részben a kommunista mozgalom mai stratégiájának s taktikájának elvi kérdéseit oktatják. Ma már azonban nem elégedhetünk meg ezzel az esetleges megoldással — maga az élet, a nemzetközi kommunista mozgalom fejlődése, a szocializmus,

illetve a kommunizmus építésének előrehaladása sürgeti, hogy a marxizmusnak ez az alkotórésze méltó helyet kapjon mind a marxista tudományos munkában, mind a marxizmus oktatásában. Ehhez a marxizmus klasszikusainak tanításai, továbbá a szocialista forradalmak gyakorlati tapasztalatainak általánosítása alapján szisztématikusan ki kell dolgozni a kapitalizmusból a szocializmusba való forradalmi átmenetnek, a szocialista társadalom születésének és fejlődésének, a kommunizmus teljes felépítésének átfogó elméletét. Nyilvánvaló, hogy ezzel kapcsolatban sok tisztázni való elméleti probléma merül fel, pl. a tudományos szocializmus, illetve kommunizmus tárgya, a történelmi materializmushoz való viszonya stb. Itt csak utalni kívánok arra, hogy ezek tisztázásában milyen fontos szerepük van a filozófusoknak. Nem véletlen, hogy a Szovjetunióban az új tantárgy kidolgozását és bevezetését elsősorban filozófusokra bízták. Nálunk is meg kell fontolni, hogy a filozófusok miként vehetnének aktívabban és kezdeményezőbben részt a tudományos szocializmus elméleti kérdéseinek kidolgozásában.

Néhány éve vita folyik a nemzet kialakulásának, az osztályharc és a nemzeti mozgalmak viszonyának problémáiról. A vitában, amely a történetírásban fellelhető nacionalista torzítások kijavítása kapcsán pattant ki, eddig főleg történészek vettek részt. Ez a vita azonban nemcsak történelmünk egyes konkrét eredményeinek értékelését érintette, hanem felvetette a történelmi materializmus, a marxista történelemfelfogás sok általános problémáját is: a nemzet és a haza fogalmát, a polgári nemzet kialakulásának törvényszerűségeit, az osztályharc és a nemzeti harcok összefüggését, a társadalmi haladás kérdését, a kizsákmányolt dolgozó osztályok szerepét a történelemben stb. Az eddigi, egyébként igen széles vita egyik gyengesége volt, hogy ezekhez a marxista filozófiát közvetlenül is érintő problémákhoz nem igen szóltak hozzá a filozófusok. Ezt a hiányt akarjuk megszüntetni azzal is, hogy a nemzet kialakulásával és fejlődésével (beleértve a szocialista nemzet és nemzeti egység kialakulását is) kapcsolatos problémák kidolgozására a filozófiai munkaközösség olyan komplex munkacsoportot hozott létre, amelyben filozófusok, történészek és irodalomtörténészek vesznek részt. Ez a közös munka is jó példája lehet a különböző társadalomtudományi ágak termékeny együttműködésének.

A marxista filozófia és a szaktudományok kapcsolatán belül külön vizsgálat tárgya a filozófia és a természettudomány kapcsolata. A filozófiai tézisek is az elsőrendű feladatok között említették a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének erősítését. Ez a szövetség nemzetközi méretekben létezik és fejlődik. Az az egészséges fejlődés amely ezen a téren nemzetközi méretekben — ezen belül elsősorban a Szovjetunióban — az elmúlt években végbement, kedvezően hatott a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének alakulására hazánkban is. Ebben a vonatkozásban csupán azt szükséges szóvátenni, hogy még intenzívebben és tudatosabban kell felhasználnunk a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének nemzetközi eredményeit. Emellett nálunk is elkezdődött — egyelőre szerény keretek között — olyan munka, amely alkalmas lehet a nemzetközi méretű szövetség további erősítésére. Kiváló tudósaink vannak, akik munkájuk szerves részévé tették a saját tudományuk filozófiai problematikájával való foglalkozást és ennek keretében a filozófusokkal való konkrét együttműködést (Jánossy Lajos, Erdey-Grúz Tibor, Kalmár László, Pál Lénárd, Marx György stb.). A természettudomány filozófiai problémái iránti növekvő érdeklődést mutatja a relativitás elmélet filozófiai vonatkozásairól folyó vita. A filozófusok és természettudósok

termékeny együttműködésének pozitív példája az egyetemi fizikaoktatás világnézeti problémáiról rendezett vita is. Az általában pozitív fejlődésen belül azonban még igen nagy az egyenetlenség, a természettudomány egyes ágainak filozófiai problémái különösen el vannak hanyagolva (pl. a biológia). A különböző helyeken és keretekben folyó munka nincs kellően összehangolva. A természettudomány filozófiai problémáinak vizsgálata az országos kutatási terv öt fő feladatában szerepel, és ennek megfelelően öt különböző koordinációs bizottsághoz tartozik. Az MTA Filozófiai Bizottságának feladata, hogy figyelemmel kísérje az egész munkát, jelenleg azonban a Filozófiai Bizottság még nem gazdája ennek a fontos területnek. Szükségesenk látszik, hogy a marxista filozófia és a természettudomány szövetségének további megerősítését külön is — az MTA kereteiben, filozófusok és természettudósok részvételével — megtárgyaljuk.

*

A Magyar Szocialista Munkáspárt 1956 óta kétfrontos harcot folytat ideológiai életünk marxista fejlődéséért. Az 1960-as filozófusaktíva a filozófia területén is a kétfrontos harc szellemében nagy figyelmet szentelt a revizionizmus és a dogmatizmus felszámolásának. A párt helyes marxista politikájának, a filozófiai revizionizmussal és dogmatizmussal folytatott aktív polémiának eredményeként mind a revizionizmus, mind a dogmatizmus visszaszorult filozófiai életünkben is, de még ma sem tűnt el teljesen a hatásuk. A revizionizmus és a dogmatizmus maradványai akadályozzák a marxista filozófiai munkát, és ezért az ellenük folytatott harc ma is időszerű.

A revizionizmus jelentkezése a filozófiai életben ma is főként Lukács György antimarxista nézeteivel van kapcsolatban. Fölösleges itt részletesen visszatérni a Lukács-kérdés történetére. Nem azért beszélünk ma erről a kérdésről, hogy a múltat idézzük fel, hanem azért, mert Lukács György revizionista nézetei ma is hatnak. Ez megnyilvánul abban is, hogy vannak akik Lukács György korábban már megbírált nézeteinek „rehabilitálását" sürgetik. Filozófiai rendezvényeken is előfordult, hogy egyik-másik felszólaló a Lukács Györgyöt, illetve követőit ért bírálat felülvizsgálatát szorgalmazta. Lukács követői különböző folyóiratokban sűrűn publikálnak cikket és tanulmányokat. Természetesen ezeket a cikkeket nem azon az alapon ítéljük meg, hogy a szerzőik kiknek a tanítványai. Minden jó cikket, amely a marxizmus álláspontját képviseli és védelmezi, csak üdvözölni lehet. A baj az, hogy egyes Lukács-tanítványok cikkeikben Lukács hibás revizionista nézeteit népszerűsítik, úgy tüntetik fel a dolgot, mintha az idő Lukács koncepcióját igazolta volna, s ezért a korábbi kritikát felül kell vizsgálni. Fehér Ferenc Lukács dicsőítésében odáig megy, hogy egyenesen Lukácsnak tulajdonítja az esztétika tudománnyá válását. A Kortárs 1963. évi 8. számában azt írja, hogy az esztétika azzal vált tudománnyá, hogy Lukács az elmúlt évtizedekben az ár ellen úszó vállalkozóként felfedte a különös kategóriáját. Óvatosabban fogalmaz Almási Miklós a Kortárs 9. számában, amikor lehetségesnek és lényegesnek tartja a marxizmuson belüli áramlatok jelenlétét. Ezek szerint ma Magyarországon létjogosultsága van egy népies-nemzeti, egy „nagyrealista" és egy modernista marxizmusnak. Ezt azzal indokolja, hogy az új jelenségek vizsgálata alkotó kutatást és vitákat követel. Ez az utóbbi igaz — a párt meg is teremtette az alkotó munkához szükséges légkört —, de ezen a címen nem lehet igazolni a marxizmuson belüli különböző eszmei színezetű — hibás koncepciókat is magába építő — áramlatok

létét: azt, hogy a népies-nemzeti áramlat a marxizmust összeegyeztesse a „népi ideológia" antimarxista nézeteivel, a „nagyrealista" áramlat Lukács György revizionista koncepciójával, a modernista áramlat pedig a polgári dekadencia igazolásával.

Ebben a helyzetben aktuális ismét leszögezni, hogy a párt ma is vállalja azt az eszmei harcot, amelyet Lukács György revizionista nézetei ellen 1956 után folytatott, és ma is szükségesnek tartja a Lukács György és követői elméleti tevékenységében jelentkező revizionista nézetek kritikáját. Ezzel nem vonjuk kétségbe és nem tagadjuk Lukács tudományos tevékenységének pozitív elemeit. Lukács életművének mind az esztétikában, mind a polgári filozófia kritikájában vannak értékes és felhasználható részei. Egy percre sem feledkezhetünk meg azonban arról, hogy Lukács egész elméleti tevékenységét átszövi a revizionista koncepció, amely hol erőteljesebben, hol lappangó formában jelentkezik. A filozófiai tézisek is megállapították, hogy Lukács revizionizmusa „antimarxista nézetek összefüggő rendszere", amely egy sor ponton szembehelyezkedik a marxizmus álláspontjával. Az eddigi Lukács-kritikák rámutattak ennek a koncepciónak a lényegére: az osztályharc és a proletárforradalom programjával szemben az általános demokratizmus programja és ennek átvitele a filozófiába, illetve a kultúrába.

A Lukács-féle revizionista koncepciót különösen veszélyessé teszi, hogy magát a dogmatizmus ellenszerének és az alkotó marxista módszer igazi képviselőjének tünteti fel. A nemzetközi kommunista mozgalomban a személyi kultusz éveiben valóban elburjánzott a dogmatizmus, s sajnos ma is jelentkezik egy dogmatikus szakadár irányzat a nemzetközi kommunista mozgalmon belül. Nem mindegy azonban, hogy milyen pozíciókból lépünk fel a dogmatizmus ellen. Lukács György tollából az elmúlt években több nyilatkozat jelent meg Nyugaton, a többi között tavaly az olasz „Nouvi Argumenti"-ben, idén a bécsi „Forum"-ban. Ezekben az írásokban Lukács ismételten elítéli Sztálin dogmatizmusát és a kínai vezetők mai dogmatikus álláspontjait. De ugyanúgy, ahogyan Sztálin kritikáját 1956-ban a saját revizionista koncepciójának az elfogadtatására akarta felhasználni, ma is saját revizionista koncepcióját állítja szembe nemcsak a sztálini és a mai kínai dogmatizmussal, hanem a kommunista pártok többsége által képviselt alkotó marxizmussal is. Lukács a marxizmus klasszikusainak alkotó módszeréhez való visszatérésről beszél, de ez a hivatkozás egyben arra szolgál, hogy ignorálja a marxizmus—leninizmus fejlődésének utolsó fél évszázadát. „Gazdasági téren az utolsó eredeti marxista kutatás Leninnek az imperializmusról 1915-ben megjelent műve; filozófiai téren pedig elemzése Hegelről, melyet 1915—16-ban írt, s amely a harmincas években került kiadásra. De míg a mi elméletünk megmerevedett, a világ nem állt meg." Gondoljuk csak meg. Az a korszak, melyet Lukács röviden úgy jellemez, hogy a „marxizmus megmerevedett", a személyi kultusz évein kívül magában foglalja a szovjethatalom első éveit, amikor a bolsevik párt Lenin vezetésével a világon először oldotta meg a proletárforradalom győzelemre vitelének történelmi feladatát, amikor Lenin kidolgozta a szocializmus felépítésének tervét, magában foglalja az 1953 utáni időszakot, az SZKP XX. kongresszusát, a XXII. kongresszust, ahol elfogadták a kommunizmus építésének programját (mellékesen a XXII. kongresszusról adott nyilatkozatában erről a programról Lukácsnak egyetlen elismerő szava sincsen). A „marxizmus megmerevedett" kifejezés sommásan elintézi ebben a korszakban a kommunista pártok egész elméleti tevékenységét, a kommunista mozgalom hivatalos dokumentumait, a Kommu-

nista Internacionálé összes határozatait, a VII. kongresszus határozatát is, a kommunista és munkáspártok két moszkvai nyilatkozatát is, az összes marxista tudós munkáját ebben az időszakban.

A marxizmus elmúlt fél évszázadának ez a sommás elitézése rendkívül kapóra jön a marxizmus mai ellenfeleinek. Közismert, hogy a modern antikommunizmus nemcsak frontálisan támad a marxizmus ellen, megelégszik azzal is, hogy a mai marxizmust támadja, amely a kommunista pártok tevékenységében reális erőként jelentkezik. Ezzel állítja szembe különböző formákban Marx polgári értelmezését. Ebben a törekvésben kapóra jön Lukács György idézett álláspontja, és maga Lukács is, akit megpróbálnak kijátszani a „hivatalos" marxizmussal szemben mint egy „liberális", a polgári értelmiség számára elfogadható marxizmus képviselőjét. Ezért emlegetik Lukács György nevét ma Nyugaton a marxizmus olyan ellenfelei is, akik a valóságban a Lukács műveiben fellelhető marxista értékeket is tagadják. És ezért teszünk mi éles különbséget a Lukács műveiben fellelhető kétségtelen marxista értékek és az egész elméleti tevékenységen áthúzódó revizionista koncepció között: méltányolva az előbbit és határozottan visszautasítva az utóbbit.

Nem sikerült még teljesen likvidálni a filozófiai munkából a dogmatizmus maradványait sem. Igaz, a filozófiai irodalomban nem igen találkozunk a dogmatizmus programszerű megfogalmazásával. De nem is ez a lényeg. A dogmatizmus mint elméleti bátortalanság, az új jelenségek alkotó elemzésétől való félelem, a közismert marxista tételek elvont ismételgetése, az elmélet és gyakorlat kapcsolatának vulgáris felfogása, a pártosság szubjektivista értelmezése hosszú időn keresztül nagyon mélyen átjárta filozófiai életünket és hátrahagyta nyomait. A dogmatizmus maradványait konzerválja a megszokottság, a kényelemszeretet is. A dogmatizmus maradványait csak azzal lehet hatékonyan leküzdeni, ha a filozófiai munka minden területén fokozzuk az igényességet, növeljük a filozófiai munka elméleti és módszertani megalapozottságát.

A dogmatikus jelenségek legfontosabb politikai forrása az SZKP XX. és XXII. kongresszusaival, az MSZMP leninista politikájával, a személyi kultusz következményeinek következetes felszámolásával való szembenállás szektás, álforradalmi politikai pozíciókból. Az SZKP XX. és XXII. kongresszusa, a személyi kultusz bírálata ezeken a kongresszusokon megtisztította az utat a marxista—leninista elmélet — ezen belül a marxista filozófia — fejlődése előtt, a XX. és a XXII. kongresszust a marxista filozófiai munka megújhodása és alkotó fellendülése követte. Azok, akik fenntartásokkal fogadják a XX. és XXII. kongresszus politikai vonalát, rendszerint a filozófiai munkában is ellenállást fejtenek ki a filozófiai munka új vonásaival szemben, ragaszkodnak a dogmatikus módszerekhez, az élet által túlhaladott, megcsontosodott formulákhoz. Ilyen, szektás előjelű politikai oppozícióval párosuló dogmatikus tendenciával filozófiai oktatók körében is találkozunk. Az alkotó filozófiai munkának lényeges feltétele, hogy maradéktalanul és végérvényesen leküzdjük ezeket a tendenciákat.

Nem szabad azt gondolni, hogy a dogmatizmus a filozófiában minden esetben összefonódik szektás politikai tendenciákkal. A dogmatizmus sokszor különösebb frakciós politikai platform nélkül is jelentkezhet, vagy kapcsolódhat ellentétes előjelű, jobboldali politikai nézetekhez is. A betűrágás, a gondolkodás merevsége, a dialektikus elemzőkészség hiánya, az élettől való elszakadás, az egyoldalúság stb., az elméleti munkát gúzsbakötő dogmatizmus megnyilvánulása akkor is, ha nincs meghatározott pártellenes politikai tartalma. Ezért

a dogmatizmus elleni harcot széles értelemben fogjuk fel, amelynek lényege az alkotó filozófiai munka fellendítése, a marxizmus offenzív szellemének a fokozása.

*

A tudományos munka irányításának és szervezésének nagy jelentősége van abból a szempontból, hogy a tudomány java erőit a fő feladatok elvégzésére összpontosítsa.

A filozófia területén a tudományos munka jobb megszervezését és tervszerű irányítását különösen két körülmény teszi égetően fontossá:

Először: más tudományágakhoz hasonlóan ma már a filozófia fejlődése sem képzelhető el elszigetelten dolgozó magános tudósok munkáján keresztül. A filozófiai tudomány előtt álló feladatok természetéből következik, hogy a megoldásukhoz filozófus kollektívák szervezett és egybehangolt erőfeszítésére van szükség. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy feleslegessé válik az individuális munka, vagy csökken az egyéni felelősség a tudományos munkában. Arról van azonban szó, hogy ez az individuális munka szervesen beleilleszkedjék a kollektíva előtt álló feladatok megoldásába, az egyén vállaljon a közös munkából meghatározott felelősséget. Mindez átgondolt koordinálást és sokoldalú szervezőmunkát igényel.

Másodszor: a filozófiai fronton rendelkezésünkre álló erők a feladatokhoz viszonyítva elégtelenek. Éppen ezért nagyon fontos, hogy ezt a szerény erőt szervezetten, a legfontosabb kérdésekre koncentrálva használjuk fel.

Őszintén meg kell mondani, hogy ebből a szempontból a filozófiai munka helyzete nem kielégítő. A rendelkezésünkre álló erőkkel is sokkal jobb eredményt érhettünk volna el, ha nagyobb a tervszerűség és a szervezettség. Nem lehetséges ezen a tanácskozáson ezzel kapcsolatban minden problémát áttekinteni, és még nem tudunk egy részletes programot előterjeszteni a problémák megoldására. Inkább a megoldás irányával kapcsolatban akarok néhány dolgot felvetni azzal a céllal, hogy a vita ezeket a kérdéseket is érintse.

Kezdem a pártirányítással. Az elvtársak ismerik azokat a Szervezeti intézkedéseket, amelyeket a KB legutóbbi ülése fogadott el. Ezek az intézkedések elő fogják mozdítani a társadalomtudományok pártirányításának megjavítását is.

A társadalomtudományi munka közvetlen operatív irányítása és szervezése természetesen állami úton történik. Jelenleg azonban az állami irányítás mind a társadalomtudományok egésze, mind a társadalomtudomány egyes ágai vonatkozásában szétforgácsolódik különböző főhatóságok között. Felmerült az a gondolat is, hogy a tudományos munka nagyobb tervszerűsége érdekében szükség lenne *egy*, az egész társadalomtudományi területet átfogni képes, megfelelő hatáskörrel rendelkező irányító szervre. A probléma megoldásának módja egyelőre vizsgálat tárgya. Itt most csak azért említem, hogy az elvtársak lássák azt is, hogy nagyobb távlatban a párt milyen irányban keresi a lehetőségeket a tudományos munka irányítása rendszerének tökéletesítésére.

Jelenleg a legfontosabb, hogy a meglevő lehetőségeinket az adott feltételek között is jobban kihasználjuk. Vagyis, nem várva a tudományos munka irányításának, szervezésének átfogó rendezésére, az adott szervezeti keretek között fokozzuk a munka tervszerűségét. Ebből a szempontból nagy jelentősége van a távlati tudományos kutatási tervnek. A jelentés joggal bírálta a távlati terv általános jellegét, a koncentráltság hiányát, a regisztráló jelleget.

Mégis, a jelenlegi helyzetben ennek a tervnek az elkészítése a filozófia területén lépés előre, és kiinduló pontul szolgálhat a tudományos munka tervszerűbbé tételéhez. Ezért fontos, hogy a koordináló bizottság szerepét betöltő Akadémiai Filozófiai Bizottság kézben tartsa a tervben megjelölt munkák ellenőrzését és koordinálását. Ehhez viszont az szükséges, hogy a kutatóhelyek és a felügyeleti hatóságok teljes felelősséggel kezeljék a tervből rájuk háruló feladatokat.

A tudományos munka hatékonyságát csökkenti, hogy a tudományos kutatásra alkalmas filozófiai káderek szükségszerűen sok intézményben (tanszékek, szerkesztőségek, Filozófiai Intézet stb.) vannak szétszórva. Ezen csak részben segítenek az alkalmilag és rendszerint társadalmi alapokon összeállított témakollektívák. Az egészséges megoldás az lenne, ha intézményes munkamegosztás alakulna ki, és ezen az alapon lehetne az erőket koncentrálni a közös feladatokra. Sajnos, ma csak igen kevés kutatóhelynek van egységes profilja. Kiemelendő például a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófiai tanszékének törekvése, ahol két, az egyetem profiljához kapcsolódó témacsoportot szerveztek. A filozófiai tudomány fejlődése és a filozófiai szakképzés azt is megkívánná, hogy az általános filozófiai tanszékeken kívül rendelkezzünk bizonyos számú specializált tanszékkel is, pl. etikai, filozófiatörténeti, logikai stb. tanszékekkel. Egyelőre azonban ez is csak a távolabbi jövő programja.

A filozófiai tanszékeken és a legtöbb intézményben csak másodsorban foglalkoznak tudományos munkával. Fő munkájuk az oktatói munka, a szerkesztés stb. Tudjuk, hogy a kettő összeegyeztetése a jelenlegi nagy megterhelés mellett nem könnyű feladat. Ez csak fokozza az illetékes főhatóságok és vezetők felelősségét a munka megszervezésében és koordinálásában.

Az egyetlen intézmény, ahol nálunk fő feladatként foglalkoznak filozófiai tudományos munkával, a Filozófiai Intézet. A viszonylag nagy létszámmal működő társadalomtudományi intézetekben, pl. a Közgazdaságtudományi vagy az Irodalomtörténeti Intézetben sincs lehetőség az adott tudományágat teljes szélességben átfogó színvonalas tudományos munkára. Még inkább vonatkozik ez a viszonylag kis létszámú Filozófiai Intézetre. Ilyen körülmények között fokozottabban felmerül az Intézet helyének és profiljának precízebb kidolgozása. Úgy gondolom, hogy az Intézet lehetőségeit elsősorban jól kiválasztott, számunkra különösen fontos célkutatásokra kellene felhasználni, valamint a filozófiai tudományos munka nélkülözhetetlen feltételéül szolgáló, de a munka és költségigényes (éppen ezért másutt nehezen megoldható) feladatok megoldására, pl. megbízható és a tudományos kutatók széles köre által használható tudományos dokumentáció megszervezésére.

A filozófiai tudományos munka orientálásában, koordinálásában jelentős szerepet játszhat a filozófiai folyóirat, amely az egész filozófiai élet fóruma kell, hogy legyen. Az elmúlt években a szerzők számát és a publikált anyagok minőségét tekintve örvendetes fejlődés van. A további fejlődés érdekében a szerkesztő bizottság munkáját tervszerűbbé kell tenni, filozófusok és más szakemberek még szélesebb körét kell bevonni a folyóirat munkájába. A legfontosabb kérdésekre kell koncentrálni a figyelmet, és a Filozófiai Szemlén keresztül is aktívabban be kell kapcsolódni ideológiai életünk időszerű vitáiba.

Az érintetteken kívül is sok megoldásra váró tudománypolitikai és szervezeti kérdés van még. Itt csak röviden megemlítem a filozófus szakképzés problémáját, a filozófiai ismeretterjesztést, a könyvkiadást, a nemzetközi tudományos kapcsolatok tervszerűbbé tételét. Egy ilyen tanácskozáson lehetetlen valamennyi kérdést érdemben megtárgyalni. A cél az, hogy fő vonalai-

ban beszéljük meg és jussunk egyetértésre abban, miként lehetne a filozófiai munkát tervszerűbbé tenni, és az eddiginél jobban biztosítani az erők koncentrálását a legfontosabb feladatokra.

Az MSZMP politikája, amely az élet minden területén következetesen érvényesíti a marxizmus—leninizmus elveit, kedvező feltételeket biztosít a filozófiai tudományos munkához. A párt ugyanakkor számít is a filozófusok olyan alkotó tevékenységére, mely elősegíti a párt előtt álló feladatok megoldását. A mi kötelességünk, hogy becsülettel és felelősséggel, összefogva, és ha kell, pártszerűen vitázva, végezzük munkánkat, vegyük ki részünket a szocializmus építéséből, a marxizmus—leninizmus eszmei offenzívájából.

О ПОЛОЖЕНИИ И ЗАДАЧАХ НАУЧНОЙ РАБОТЫ В ОБЛАСТИ ФИЛОСОФИИ

(Доклад, прочитанный на совещании актива философов-коммунистов)

Адам Вирт

Выработанная VIII съездом ВСРП программа полного построения социализма предполагает и включает в себя размах научной работы в области философии. За прошедшие годы значительно повысились уровень и действенность философской работы в Венгрии.

Возросшие задачи требуют самокритичного анализа положения научной работы в области философии. Доклад, сделанный на совещании актива философов-коммунистов, анализирует и с этой точки зрения марксистскую теоретическую и методологическую обоснованность философской работы: в докладе критикуется, с одной стороны, спекулятивный характер, свидетельствующий об оторванности от жизни, и, с другой стороны, узкий эмпиризм. Философской работе принадлежит важная роль в деле победы марксистского мировоззрения во всех областях духовной жизни страны. В интересах этого философы должны принимать еще более активное участие в разработке новых вопросов, поднимаемых социалистическим развитием общества и прогрессом науки. Венгерские философы-марксисты только тогда смогут успешно разрешить возложенные на них задачи, если их работа станет еще более организованной и планомерной, чем до сих пор.

REPORT ON THE POSITION AND TASKS IN RESEARCH AT THE ACTION COMMITTEE OF COMMUNIST PHILOSOPHERS

by Ádám Wirth

The programme of the complete building of Communism worked out by the 8th Congress of the Hungarian Socialist Workers' Party presupposes and implies an upsurge of scientific work in philosophy. During recent years in Hungary the standards of this discipline were raised and its sphere increased.

The growing tasks necessitate selfcriticism when examining the position of philosophical research. The presentation given before this meeting of Communist philosophers examines the theoretical and methodological basis of scientific work in the field of Marxism. Both the unfounded speculative character of research and narrow-minded empiricism are criticized. Philosophical research has an important role in securing the victory of the marxist ideology in the intellectual life of the country. In trying to attain this goal philosophers have to be more active and take the initiative when participating in answering the new questions posed by socialist and scientific development. Marxian philosophers in Hungary can complete their tasks only if they organize the work to be done better than they have up to the present.

Az evidencia problémája

VAJDA MIHÁLY

Az evidencia mint ismereteink igazságának kritériuma az újkori filozófia történetében első ízben Descartes filozófiájában jelentkezett. Az evidencia Descartes-nál valamely ismeret igazságának szükséges és elégséges feltétele, azaz minden igaz ismeretnek vagy önmagában véve evidensnek vagy evidens ismeretekből a dedukció — ugyancsak önmagában véve evidens — szabályainak segítségével levezethetőnek kell lennie; s viszont, minden önmagában véve evidens, ill. önmagában véve evidens ismeretekből evidensen levezethető ismeret — igaz ismeret.

Az evidenciának ez a descartes-i felfogása — megfogalmazását tekintve — tisztán pszichológiai jellegű. Az evidencia *Descartes*-nál nem más, mint egy *pszichikus élmény*, amely az igaz ismeret birtokbavételével együtt jár. „Mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz",[1] azaz az evidencia az ismeret „clare et distincte" belátása. Az evidencia descartesi fogalmának tartalmát képező jegyek: a tiszta és határozott belátás — az *egyén tudatához* kötöttek. Ennélfogva a descartesi értelemben vett evidencia mint igazságkritérium bizonyos értelemben az igazság szubjektivizálását jelenti.

Csakhogy amikor Descartes a pszichikus evidencia-élményt igazságkritériummá teszi, amikor kapcsolatot keres az *evidencia-élmény és ismereteink igazságtartalma között, az igazságot magát nem kívánja a szubjektum élményévé tenni*. Descartes — az igazságkritérium jegyeinek határozottan szubjektivisztikus megfogalmazása ellenére sem szünteti meg az igazság interszubjektivitását, bár ez utóbbit csak isten létének feltételezésével tudja megmenteni.

Az ismeretelméleti racionalizmus Descartes-ot követő fejlődési periódusában az evidencia továbbra is megmarad mint igazságkritérium — de tartalma lényeges változást szenved.

Spinoza azt írja, hogy „az igazság bizonyosságához nincs szükség más jelre, mint arra, hogy igaz képzetünk legyen"[2], „az igazság... megvilágítja önmagát".[3] Továbbá: *„Akinek igaz képzete van, tudja is, hogy igaz képzete van, s nem kételkedhetik a dolog igazságában."*[4]

Spinozánál tehát az igaz ismeretek evidens volta már nem jelenti azt, hogy egy ismeret tiszta és határozott jellege bizonyítéka az adott ismeret igazságának. Spinoza látja: a pszichikusan evidens ismeret nem szükségszerűen

[1] *Descartes :* Értekezés a módszerről. Válogatott filozófiai művek. Akadémiai Kiadó, 1961. 224. o.

[2] *Spinoza :* Tanulmány az értelem megjavításáról. Ifjúkori művek. Akadémiai Kiadó, 1956. 174. o.

[3] Uo. 176. o.

[4] *Spinoza :* Etika. Akadémiai Kiadó, 1952. II. rész. 43. tétel, 180. o.

igaz ismeret is, s Descartes-nak éppen ahhoz volt szüksége isten létének pusztulálására, hogy azt állíthassa, ha valamit tisztán és határozottan belátok — az igaz. E tétel megfordítása ugyanis, ha nem is igaz, de magában rejt egy jogosult mozzanatot: az igazság *beláthatóságának*, megismerhetőségének mozzanatát. Spinoza tehát már csak azt állítja, hogy az igazság felismerése meghatározott pszichikus élményt jelent a szubjektum számára, de nem köti egy ismeret igaz vagy hamis voltát a szubjektum pszichikus élményeihez. Az igazság spinozai felfogásának lényege az, hogy az igazság önmagában hordja kritériumát, s ezáltal Spinoza *az evidencia logikai felfogásához* közeledik.

Az evidencia logikai felfogása a maga tiszta formájában *Leibniz* filozófiájában jelentkezik, aki egészen határozottan elutasítja az igazság kritériumának — s ezen keresztül az igazságnak is — a szubjektum pszichikus állapotával való összekapcsolását. „... nagy visszaélést látok abban, amit napjainkban az emberek elkövetnek azzal az odavetett elvvel, hogy: *mindaz, mit világosan és határozottan felfogok valamely dologról, az igaz, vagyis ezen dologról állítható.* Mert a merészen ítélő embernek a homályos és zavaros dolog is gyakran világosnak és határozottnak látszik. Hasztalan tehát az alaptétel (axióma) mindaddig, amíg nem alkalmazzuk reá a világosnak és határozottnak ismertető jegyeit (kritériumait)... és ha azonkívül nincs biztosítva az eszmék igazsága."[5]

Leibniznél az evidencia elsősorban az ún. észigazságok velejárója. Az észigazságok önmagukban hordják igazságuk kritériumát. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden esetben tisztán és határozottan be is látjuk őket. Az emberben csak akkor van meg a „hajlandóság" arra, hogy ezeket az igazságokat „helyeselje, ha kellő módon gondolkozik". Az észigazság evidenciája tehát független a gondolkodó szubjektum pszichikus állapotától, az adott esetben gondolkodásmódjától — egy észigazság evidens akkor is, ha a szubjektum számára hic et nunc nem tűnik evidensnek. Evidens volta azt jelenti, hogy ha a szubjektum kellő módon gondolkodik — értsd: nem sérti meg a gondolkodás logikai alaptörvényeit — akkor el kell hogy fogadja, mert *az észigazságok, az evidens igazságok olyan igazságok, amelyeknek tagadása önellentmondást rejt magában.* Az önellentmondást pedig csak abban az esetben „helyeselhetjük", ha gondolkodásunk nem veszi tekintetbe az ellentmondás formális logikai elvét.

Az evidencia, mint igazságkritérium Leibniz ismeretelméletében tehát *pszichikus élményből par exellence logikai kategóriává vált.* Az észigazságok — függetlenül attól, hogy az adott szubjektum, akinek a tudatában felmerülnek, igazaknak ismeri-e fel őket vagy sem — rendelkeznek ezzel a logikai evidenciával. Az ítéletek evidenciája, ill. analiticitása ekvivalens fogalmakká váltak.[6]

[5] *Leibniz :* Elmélkedések a megismerésről, az igazságról és az eszmékről. Értekezések. Franklin Társulat, 1907. 65. o.

[6] Az analiticitás leibnizi definíciója nem áll ellentétben a köztudatban elterjedt kanti definícióval — mely szerint analitikusak azok az ítéletek, amelyeknél a prédikátum-fogalom beletartozik a szubjektum-fogalom terjedelmébe (Lásd *Kant :* Kritik der reinen Vernunft. Sämtliche Werke in sechs Bänden. Dritter Band. Leipzig, Insel-Verlag, 1913. 41. o.) —, de sokkal szélesebb annál. Az említett kanti definíció ugyanis csak a logika terjedelmi értelmezése esetén alkalmazható, de ebben az esetben sem vonatkoztatható tagadó, feltételes és diszjunktív ítéletekre. A modern logikai irodalomban sokkal elterjedtebbek a Leibniz-féle definíció különböző variánsai, amely definíció különben Kantnál is megtalálható. (A kérdésre vonatkozóan lásd: Е. Д. Смирнова: К проблеме аналитического и синтетического. А Философские вопросы современной формальной логики c. köt. Изд. АН СССР, Moszkva, 1962.)

Melyek Leibniz szerint az analitikus, evidens igazságok? Ilyen igazságok Leibniz szerint a matematika, a logika és a metafizika tételei, melyek vagy önmagukban evidensek, tehát az ellentmondás törvénye alapján közvetlenül beláthatók, vagy deduktív úton levezethetők ezekből az evidens igazságokból. Az érzéki tapasztalat adataiból indukció útján általánosított tényigazságok[7] viszont sohasem evidensek, minthogy nem szükségszerűek. Ezeknek igazsága csak kisebb- vagy nagyobbfokú valószínűség. Ha valamely ítélet csak a tapasztalat adatainak általánosítása, akkor — legyen az adott ítélet bármennyire is valószínű, bármennyire abszurdnak tűnjék is az, hogy hamis — minden esetben megvan a lehetősége annak, hogy a jövőben felmerüljenek olyan újabb tapasztalati tények, amelyek ellentétben állnak az adott ítélettel. Ezzel szemben elvileg kizárt az, hogy az evidens észigazságokat a jövőben felmerülő tapasztalatok megcáfolják, s gnoszeológiai síkon ez vezeti Leibnizet ezen igazságok tapasztalati eredetének tagadásához.

A XIX—XX. sz.-i polgári filozófiában is az empirizmussal szemben álló irányzatok vetik fel az evidencia igazságkritérium voltának problémáját; elsősorban az ún. „tiszta logikai" iskola, és a belőle kinövő husserli fenomenológia. A jelen tanulmány keretei között nem áll szándékunkban ezen irányzatok evidencia-fogalmának még csak nagy vonásokban történő elemzése sem. Csak arra kívánunk rámutatni, hogy az evidencia, amely Husserlnél az igazság egyedüli kritériuma, itt is — lényegét tekintve — az analiticitással ekvivalens fogalomként jelentkezik.[8]

Husserl az evidencia két fokozatát különbözteti meg, megkülönbözteti az apodiktikus evidenciát a közönséges evidenciától. Az apodiktikus evidencia kategóriájának tartalmát pedig a szélesebb értelemben felfogott analiticitás alkotja. „Egy apodiktikus evidenciának megvan az a kitüntetett sajátossága, hogy nem csupán általában a benne evidens dolgok, illetve tények létének bizonyosságát (Seinsgewissheit), hanem kritikai reflexió által egyszersmind azon dolgok, illetve tények nemlétének abszolút elgondolhatatlanságát is kifejezi."[9] Tehát egy tárgy vagy tény létének, illetve az ezt kifejező ítéleteknek az apodik-

[7] Meg kell jegyeznünk, hogy Leibniz velünkszületett evidens tényigazságok létezését is feltételezi, ami arra enged következtetni, hogy Leibniz a hátsó kapun ismét becsempészi a pszichikus evidenciát — Descartes-hoz hasonlóan — az istenre való hivatkozással.

[8] Ahhoz, hogy a husserli evidencia-fogalom részletes elemzését végrehajtsuk, az egész husserli gondolatrendszer sokoldalú vizsgálatára lenne szükség, minthogy az evidencia kategóriája azon belül mind a fenomenológiai módszer létrejöttét megelőző periódusban, mind pedig magában a fenomenológiai módszerben alapvető szerepet játszik. Minthogy a husserli gondolatrendszer részletes, lényegbevágó marxista elemzése és kritikája mind a mai napig még nem történt meg, a husserli evidencia-fogalom vizsgálatára sem vállalkozhatunk. Csak annyit jegyzünk meg, hogy a fenomenológiai módszer létrejöttét megelőző periódusban, a „Logikai vizsgálatok"-ban Husserl alapvető pszichologizmus ellenes törekvése az evidencia-fogalom objektiválásában is megnyilatkozik, bár az evidencia-fogalom részletes elemzését a „Logikai vizsgálatok"-ban nem hajtja végre. Későbbi periódusában, éppen a fenomenológiai módszer, a fenomenológiai redukció, a „zárójelbetevés" eredményeképpen Husserl anti-pszichologizmusa egy sajátos pszichologizmusba csap át, s így az evidencia objektiválására irányuló törekvése is, akarata ellenére, szükségszerűen hajótörést szenved. Husserl „evidens igazságai" nem az objektív valóság, hanem a pszichikus tudattartalom összefüggéseit tükrözik. Husserl racionalizmusa „irracionalista racionalizmussá" válik, minthogy megszűnik az észigazságok interszubjektivitása.

[9] *Husserl, E.:* Cartesianische Meditationen. Husserliana, Band I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag, Nijhoff, 1950. 56. o.

tikus evidenciája a tárgy, illetve tény nem-létének elgondolhatatlanságában rejlik, ez pedig — függetlenül attól, hogy Husserl minek a nem-létét tekinti elgondolhatatlannak — objektíve azt fejezi ki, hogy az adott tényállást, összefüggést rögzítő ítélet tagadása önellentmondás.

Az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetésének problémája a modern polgári filozófia empirista irányzatainál, így a neopozitivizmusban is jelentkezik. Carnap például megkülönbözteti egymástól a faktuális és a logikai igazságokat,[10] s e megkülönböztetés alapja, lényegét tekintve, azonos a fent kifejtettekkel. Csakhogy a racionalizmus és az empirizmus álláspontja között e tekintetben mégis alapvető különbségek vannak. Mert míg a racionalista és a racionalizmusból kinövő irányzatoknál a tény-igazságok és az analitikus, evidens észigazságok egyaránt a valóság összefüggéseit tükrözik —, hogy Husserlnél a fenomenológiai korszakban ez a „valóság" csak a tudattartalom valósága, az más kérdés —, addig az empirista, neopozitivista álláspont szerint csak a tényigazságok tartalmaznak a valóságról információkat, a logikai, matematikai „igazságok" viszont csak tautológiák, „nyelvhasználati szabályok". Az igazság-fogalom materialista értelmezésének megfelelően a neopozitivista értelemben felfogott analitikus ítéletekről nem is mondhatjuk azt, hogy igazak vagy hamisak lehetnek, hiszen nem reális összefüggéseket tükröznek, hanem csak konvenciók. Éppen ezért az empirizmusban az analiticitás nem mint igazságkritérium jelentkezik.

Eddigi elemzésünk nem tarthat igényt arra, hogy az evidencia kategóriájának — akárcsak vázlatos — története legyen. Csak azzal a céllal íródott, hogy segítségével megkíséreljük kiemelni az evidencia problémájának a filozófia történetében jelentkező leglényegesebb mozzanatait, melyeket vizsgálatunk tárgyává kívánunk tenni.

Az evidencia az igazság kritériumaként az empirizmussal szembenálló gnoszeológiai irányzatoknál jelentkezik. Az empirista ismeretelméletben — ha egyáltalában szerepel benne — az evidencia fogalma az érzékelés evidenciáját jelenti, lényegében azt, hogy evidens az, amit látok (nem pedig az, amit belátok) —, s ilyen értelemben az evidencia nem az igazság kritériuma, hanem az „érzéki igazsággal" szinonim fogalom. Csak az ismeretelméleti racionalizmus és bizonyos ebből kinövő irracionalista irányzatok ismerik fel, hogy az érzékelés a maga közvetlenségében nem képes általános ismeretek megragadására. E felismerés egyoldalú eltorzítása következtében azonban egyáltalában nem tudnak kapcsolatot teremteni az érzéki tapasztalat és az általános ismeretek között, s ezért szükségük van egy olyan evidenciára, amely az érzéki tapasztalattól teljesen függetlenül képes az általános ismeretek igazságát igazolni. Ebből következik, hogy *az evidencia igazságkritériumként való tételezése mindig együtt jár a megismerés tapasztalati eredetének elvetésével, a racionális ismeretek közvetlenségének — induktív eredetének vagy a priori voltának — hirdetésével.* Az evidencia mint igazságkritérium csak azokon az ismeretelméleti rendszereken belül jelentkezik, melyek szerint a valóság mélyebb, lényeges összefüggéseinek megragadására képes „racionális" ismeretek nem az érzéki tapasztalat adatainak induktív általánosításai. Ezek az ismeretelméleti rendszerek — ha kénytelenek is elismerni racionális ismereteink legalább egy részének tapasztalati eredetét — ezeket az ismereteket tulajdonképpen nem kezelik igaz, hanem

[10] Lásd *Carnap, R.:* Formal and Factual Science. A "Readings in the Philosophy of Science" c. kötetben. NY., 1953.

csak többé vagy kevésbé valószínű ismereteknek, s ezen esetekben csak azt tekintik evidensnek, hogy minél nagyobb számú tapasztalat támasztja alá ezeket az induktív úton általánosított ismereteket, annál nagyobb valószínűséggel rendelkeznek. Szerintük azonban ez a felismerés a többi evidens ismeretekhez hasonlóan — nem tapasztalati eredetű. Magát az induktív általánosítás elvét, lehetőségét nem tapasztalati úton ismerjük meg. Igen határozottan kifejezésre jut ez például Russellnél, korai racionalista színezetű periódusában, amikor az általános ismeretek eredetének kérdésében igen nagy hatással voltak rá a „tiszta logika", és különösen Husserl „Logikai vizsgálódásai". A következőket írja: „Sohasem használhatjuk... a tapasztalatot arra, hogy vele bizonyítsuk az indukció elvét anélkül, hogy meg ne kerülnénk a kérdést. Így tehát vagy el kell fogadnunk az indukció elvét belső evidenciája alapján, vagy fel kell adnunk a jövőre vonatkozó várásainknak minden igazolási lehetőségét."[11]

Az evidencia mint igazságkritérium első és alapvető sajátossága tehát, hogy minden esetben intuitíve megragadott vagy a priori racionális ismeretek igazságának kritériuma. Nem véletlen, hogy Descartes-nál evidens, intuitív úton megragadott igazságok példáiként rendszerint matematikai igazságok szerepelnek, Leibniz észigazságai a matematika, a logika és a metafizika tételei, Husserlnek pedig alapvető törekvése, hogy a tudományok egészét a logika és a tiszta matematika evidens észigazságaiból kiindulva deduktíve építse fel, szemben az empirikus eredetű természettudományokkal.

Másrészt az evidencia igazságkritériumként való tételezése *elszakíthatatlan kapcsolatban áll valamiféle abszolút igazság közvetlen megragadására irányuló törekvéssel.* Az abszolút igazság eszméje részben folyománya a tapasztalati eredetű, induktív általánosítás eredményeképpen létrejött ismeretek elutasításának, egy a logikán és a matematikán alapuló szigorúan deduktív felépítésű tudományideálnak, részben alapját is képezi ennek. Bunge az „Intuíció és tudomány" c. munkájában[12] meggyőzően bizonyítja be, hogy az újkori irracionalista intuicionizmus alapját a fundamentalizmus és az infallibilitásra való törekvés képezi, egyrészt tehát az az álláspont, hogy a tudás minden ágának van egy olyan megalapozása, illetve kiindulópontja, amely alapvető (végső) és abszolút, azaz független attól az úttól, amelyen az adott tárgyat megközelítjük és kifejtjük, másrészt pedig az, hogy a tudás minden olyan eleme, amelyet tudománynak nevezhetünk, biztos és korrigálhatatlan kell hogy legyen, s ezért olyan premisszákon kell hogy nyugodjék, amelyek nem szorulnak bizonyításra és kétségen kívül igazak és önevidensek. Ez a fundamentalizmusra és infallibilitásra való törekvés azonban nem vezet szükségszerűen irracionalizmushoz, beletorkollhat egy apriorisztikus racionalizmusba is, s nem véletlen az, hogy e két irányzat határvonalai meglehetősen elmosódottak (lásd Husserl).[13] A fundamentalizmusból és az infallibilitásra való törekvésből szükségszerűen csak az ismeretek tapasztalati eredetének elutasítása következik.

Mindezek az evidencia-kritériumhoz kapcsolódó ismeretelméleti kérdések számos olyan problémát vetnek fel, amelyeknek részletes elemzése és kidolgozása terén a marxista filozófiának még igen sok tennivalója akad. Ennek a tanulmánynak a keretei között azonban nem kívánjuk részletesen elemezni az isme-

[11] *Russel, B. :* A filozófia alapproblémái. Új Magyarország RT., 1919. 59. o.

[12] *Bunge, M. :* Intuition and Science. Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, 1962.

[13] Az adott összefüggésben nem érdekes, hogy a fundamentalizmus és az infallibilizmus egészen Hume-ig általában az empirista irányzatokra is jellenző.

retelméleti racionalizmus kiindulópontját és kérdésfelvetéseit, nem célunk ismereteink — ezen belül a logikai és a matematikai ismeretek — eredetének a vizsgálata, sem pedig a racionalista abszolút-igazság koncepció bírálata. Ezeket a kérdéseket csak annyiban érintjük a továbbiak során, amennyiben szükségünk van rájuk *az evidencia problémája szempontjából alapvető kérdéseknek* a tisztázása során: 1. *logikai-imeretelméleti vonatkozásban beszélhetünk-e egyáltalában evidens, analitikus ismeretekről*, 2. s ha igen, ezek olyan ismeretek-e, amelyek — ha eredetüket tekintve nem is — de további „sorsukat" tekintve függetlenek tapasztalatainktól; azaz: *vannak-e olyan általános ismeretek, amelyek — meghatározott pszichikus, ill. logikai sajátosságaik következtében — abszolút bizonyosak*[14] *abban az értelemben, hogy az emberiség jövőbeni tapasztalatai eleve nem cáfolhatják meg őket?*

Az evidencia problémájának szempontjából ugyanis nem az ismeretek eredetének kérdése az alapvető kérdés. A fentiekben rámutattunk arra, hogy az evidencia igazságkritériumként való tételezése szükségszerűen együttjár a megismerés tapasztalati eredetének tagadásával, maga az evidencia-probléma azonban felvethető az ismeretek eredetének kérdésétől függetlenül is, pontosabban az evidencia problémájának tisztázása meg kell, hogy előzze az ismereteink eredetére vonatkozó kérdések tisztázását. Ugyanis maga a racionalizmus is — tulajdonképpen már Leibniztől kezdve — racionális ismereteink a priori, velünk született, illetve intuitív voltát ezen ismeretek evidens voltából igyekszik levezetni. Szemben Descartes-tal Leibniz már nem állítja azt, hogy az ún. velünk született eszmék abban az értelemben lennének velünk születettek, hogy a tudatunkban már születésünk pillanatától fogva explicit formában megtalálhatóak lennének. Leibniz szerint ezek az eszmék csak csíraformában, implicit alakban születnek velünk, s ahhoz, hogy tudatára ébrendjünk annak, ami tudatunkban rejlik, szükségünk van érzékeink tanúságára is. „A szükségképpeni igazságoknak, mint amilyeneket a tiszta matematikában és különösen az aritmetikában és geometriában találunk, oly alapelveken kell nyugodniuk, amelyek bizonyítása nem függ a példáktól, vagyis az egyes tapasztalati esetektől és következésképp az érzékek tanúbizonyságától se, habár *érzékeink nélkül sohasem gondoltunk volna rájuk*". (Az én kiemelésem — V. M.)[15] Leibniz tehát még azt is megengedi, hogy létezhetnek olyan „velünk született" eszmék, amelyek adott individuum tudatában esetleg soha nem merülnek fel. Ugyanezzel a gondolattal találkozunk a korai Russellnál is: „. . . megismerésünknek még azt a részét is, amely *logikailag* független a tapasztalattól (oly értelemben, hogy a tapasztalat nem bizonyíthatja) a tapasztalat hívja elő és okozza. Különös tapasztalatok alkalmával jutunk az általános törvények tudatára, amelyeket azok kapcsolatai példáznak. Abszurdum volna feltenni, hogy vannak velünk született elvek olyan értelemben, hogy a kisbabák születésükkor minden olyan ismerettel rendelkeznek, amivel meglett emberek és ami nem vezethető le a tapasztalatból. . . Így hát, ha el is ismerjük, hogy *minden ismeretet tapasztalat idéz elő* (az én kiemelésem — V. M.) és kelt fel, mégis azt fogjuk mondani, hogy bizonyos ismeretek, *a priori* természetűek abban az értelemben, hogy a tapasztalat, amelynek folytán gondolunk reájuk, nem elegendő bizonyításukhoz, csak éppen úgy ráirá-

[14] Ez nem jelenti azt, hogy az evindenciára épülő ismeretelméleti rendszerek kizárnák a nem evidens, de abszolút bizonyos ismeretek létezésének lehetőségét (pl. a teljes indukció — ritka, de lehetséges esete).

[15] *Leibniz :* Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Az MTA Kiadása, 1930. 22. o.

nyítja figyelmünket, hogy igazságukat minden tapasztalati bizonyíték nélkül átláthassuk."[16]

Leibniz és Russell idézett felfogása azt bizonyítja: *a modern racionalizmusnak az az álláspontja, hogy racionális ismereteink nem tapasztalati eredetűek — nem kiindulópont, hanem végeredmény,* annak a gondolatsornak a konklúziója, hogy ha vannak olyan ismereteink, amelyeket a tapasztalat nem cáfolhat — az adott összefüggésben a tapasztalati falszifikálhatatlanság lényegesebb momentum, mint a tapasztalati verifikálhatóság —, akkor ezek nem *eredhetnek* a tapasztalatból, minthogy a tapasztalati eredetű ismereteket eljövendő tapasztalatok — elvileg — mindig megcáfolhatják. Amikor azt a kérdést vetjük fel, hogy vannak-e ilyen evidens, az egyre szélesedő emberi tapasztalattól függetlenül igaz ismereteink, akkor az ismeretelméleti racionalizmus bírálata szempontjából alapvető jelentőségű kérdést vetünk fel. Az erre a kérdésre adott pozitív válasz ugyanis az ismeretelméleti racionalizmus gondolatrendszerében mintegy axióma jelleggel bír.

Amikor e tanulmány leglényegesebb problémáiként azt a két kérdést vetettük fel, hogy 1. vannak-e evidens, analitikus ismeretek, 2. ha vannak, akkor ezek valóban elvileg falszifikálhatatlanok-e, akkor kérdésfeltevésünkben tulajdonképpen implicite bennerejlett az az állítás, hogy ismeretelméleti vonatkozásban — hangsúlyozzuk, hogy ismeretelméleti, nem pedig kognitív pszichológiai vagy logikai vonatkozásban — az evidens, analitikus ismeretek egyetlen lényeges vonása éppen elvi falszifikálhatatlanságuk lenne. Valamely ismeret (ítélet) pszichikusan evidens, ill. logikailag analitikus jellegének ugyanis gnoszeológiai szempontból csak annyiban van jelentősége, amennyiben ezek a pszichikai, ill. logikai sajátosságok specifikus ismeretelméleti státuszt biztosítanak az adott ítélet számára. A pszichikai evidencia és a logikai analiticitás történetileg és logikailag egyaránt éppen azért tárgyalhatók és tárgyalandók együttesen, mert a tapasztalati falszifikálhatatlanság ismeretelméleti státuszát lennének hivatva biztosítani az adott ítéletek vonatkozásában.

Mielőtt azonban az evidencia—analiticitás problémájának gnoszeológiai vonatkozású alapkérdését megvilágítanánk, tisztáznunk kell maguknak ezeknek a kategóriáknak a tartalmát. Felelnünk kell arra a kérdésre, hogy mit értünk egy ítélet pszichikusan evidens voltán, ill. logikai analiticitásán.

A pszichikus evidencia-élmény

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy az evidencia köznapi fogalma nemcsak ítéletek (ítéletben, ill. ítéletek komplexumában kifejezett ismeretek) igazságára, hanem gondolkodási folyamatok (következtetési folyamatok) helyességére is alkalmazható. Az az ítélet, hogy „Két pont között a legrövidebb távolság a két pontot összekötő egyenes szakasz", egy, a legtöbb ember számára *evidensen igaz* ítélet. Ugyanakkor minden ember számára *evidens* a következő következtetés *helyessége :* „Ha az egér élőlény, akkor gondolkozik. Az egér élőlény. Tehát az egér gondolkozik" — holott a benne szereplő három ítélet közül kettő — köztük a konklúzió — hamis. Annak ellenére, hogy — ezek szerint — a köznapi értelemben vett evidencia-fogalom nemcsak meghatározott ismeretek igazságával hozható kapcsolatba, úgy vélem, nem követünk el kérdésfeltevésünk szempontjából megengedhetetlen leegyszerűsítést akkor, ha *a*

[16] *Russel, B. :* Idézett mű 64—65. o.

továbbiak során a pszichikus evidencia fogalmat csak *mint meghatározott ismeretek igazságának pszichikus attributumát kezeljük*, s egy következtetés helyességének evidenciáját úgy fogjuk fel, mint az adott következtetési formát leíró metanyelvi-logikai ítélet igaz voltának evidenciáját. Azt, hogy az előbb említett következtetés evidensen helyes valaki számára, feltételesen azonosítjuk azzal az állítással, hogy számára evidensen igaz a következő ítélet: „Minden p-re és q-ra áll az, hogy ha igaz az, hogy ha p, akkor q, és igaz az, hogy p, akkor q." Nem vitás, hogy míg a példaként említett következtetés valóban minden normális felnőtt ember számára evidensen helyes, addig a neki megfelelő logikai formula csak nagyon kevesek számára lesz evidensen igaz. De képtelenségnek tűnik, hogy mindazok, akik magát a következtetést evidensen helyesnek tartják, ne tekintsék a neki megfelelő logikai ítéletet evidensen igaznak akkor, ha a megértéséhez szükséges logikai ismereteket elsajátították.[17]

Milyen ítéleteket tekintünk evidenseknek? Az evidencia *igaz ítéletek*, pontosabban *ítéletek igazságának* pszichikus attributuma, annak ellenére, hogy — amint ezzel a továbbiakban még részletesebben foglalkozunk — nem minden evidens ítélet igaz ítélet is egyben. Nem minden evidens ítélet igaz ítélet, de a megismerő szubjektum a számára evidens ítéleteket igaz ítéletnek *tekinti* vagy ha *tudja* is, hogy az adott ítélet hamis, ill. csak meghatározott feltételek között igaz, igaznak *„érzi"*. Ugyanakkor távolról sem minden igaz, vagy igaznak vélt ítélet evidens a szubjektum számára. Semmiképpen sem evidensek meghatározott érzéki adatokat közvetlenül leíró, vagy érzéki adatok közvetlen induktív általánosításaként létrejött igaz ítéletek. Nem tekintjük evidens ítéletnek azt az ítéletet, hogy „Ez a jegesmedve itt — fehér", akkor sem, ha látjuk az adott jegesmedvét, és magunk is fehérnek látjuk. Az utóbbi esetben az ítéletet feltétlenül igaznak tartjuk, de nem mondjuk azt, hogy evidensen igaz. És senki sem tekinti evidensnek azt az ítéletet sem, hogy „Minden jegesmedve fehér", akkor sem, ha meg van győződve az ítélet igazságáról. Megvan azonban annak a lehetősége, hogy az utóbbi ítéletet evidensnek tekintsük. „A minden jegesmedve fehér" ítélet evidens lesz minden felnőtt ember számára akkor, ha előzőleg kikötöttük, hogy „az ilyen és ilyen és fehér állatok a jegesmedvék", azaz, ha a jegesmedve fogalmának jegyeként tételeztük a fehérséget. Csakhogy ebben az esetben a „Minden jegesmedve fehér" ítélet nem érzéki adatok induktív általánosításaként jött létre, nem „szintétikus" ítélet, hanem a szűkebb — kanti — értelemben felfogott analitikus ítéletek osztályába tartozik. Mindaddig igaz lesz, amíg igaz az „Ami fehér az fehér" ítélet, amíg elfogadom az azonosság logikai törvényét, hiszen ebben az esetben az adott ítélet igazsága végső soron csak ezen törvény igazságának függvénye. Az ilyen, szűkebb értelemben analitikus ítéletek minden olyan felnőtt ember számára pszichikusan evidensek —, aki tisztában van analiticitásukkal; azaz tudja, hogy az adott szubjektumfogalomnak az adott prédikátumfogalom jegyét képezi.

A pszichikus evidencia-élmény azonban nemcsak analitikus ítéletek velejárója. Igen sok szintetikus ítélet esetében is fellép.

[17] Hangsúlyozni szeretném, hogy az ismeretek igazságának és a gondolkodásformák helyességének evidenciáját nem tekintem egymással azonosíthatónak. A fenti meggondolás a kérdést mindenképpen leegyszerűsíti. A probléma tényleges megoldása azonban e tanulmány kereteit messze meghaladó, pszichológiai vizsgálatokat tenne szükségessé Másrészt viszont úgy vélem, hogy ez a leegyszerűsítés nem érinti a jelen tanulmányban vizsgált kérdések lényegét.

Úgy vélem, hogy a példák számának szaporítása nem eredményezheti *az evidens ítéletek körének* pontos meghatározását, mégpedig azon oknál fogva, hogy ez a kör *mind történetileg, mind pedig individuálisan jelentős különbségeket mutat. Adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye,* a megismerő szubjektum ismeretei pedig egyrészt történetileg állandóan bővülnek, másrészt adott történelmi korszakban is az egyes individuumoknál jelentősen különböznek egymástól.

A fentiek alapján megkíséreljük az evidencia-élmény tartalmának meghatározását, bár ez, minthogy szubjektív élményről van szó, kétségtelenül igen nehéz feladat. Az ítélet igazságának világos és határozott belátása valóban szükségszerű jegye az evidencia élményének, ugyanakkor elmondhatjuk Descartessal együtt, hogy „. . . csak az okoz némi nehézséget, hogy felismerjük, mely dolgok azok, amelyeket határozottan fogunk fel".[18] Másrészt számos olyan ítélet igazságát is világosan és határozottan belátom, amelyeket — minthogy igazságukhoz csak hosszas megfontolások, sok lépésből álló bizonyítás során jutottam el — általában nem tekintek evidenseknek.

Ha ezen az alapon az evidencia leglényegesebb vonásának azt tekintjük, hogy a számomra evidens ítéleteket bizonyítás nélkül fogadom el, akkor ezzel erősen leszűkítjük az evidens ítéletek körét, számos, a gyakorlatban számomra evidens ítéletet kizárunk a definíció szerint evidens ítéletek köréből. Mindazok számára, akik csak egy kissé is járatosak a mechanika legelemibb törvényszerűségeinek körében, tökéletesen evidensnek tűnik, hogy a szabadon eső testek gyorsulása független tömegüktől. De senki sem kételkedhetik abban, hogy eredetileg ezt a tételt mindenki számára valamiféleképpen be kellett bizonyítani. Igaz ugyanakkor, hogy a tételt bebizonyításának pillanatában még nem tekintem evidensnek, illetve ha már evidenssé vált számomra, igazságának belátásához többé nincs szükségem a bizonyítás átgondolására. A gyakorlatban ténylegesen az a helyzet, hogy számos evidens ítéletet az ember már nem is tud bebizonyítani, elfelejti a bizonyítást, éppen azért, mert a tétel evidenssé vált számára, s viszont, jónéhány olyan tételt, amely nem vált az ember számára evidenssé, mindannyiszor újra bizonyítani kénytelen a maga számára, ahányszor annak alkalmazása tevékenysége során szükségessé válik.

Mindezek alapján az evidencia-élmény tartalmát a következőképpen körvonalazhatnánk: *evidensek számomra azok az ítéletek, amelyeknek igazságát közvetlenül tisztán és határozottan belátom, olyan ítéletek, amelyeket magától értetődően igaznak kezelek, azaz az őket tartalmazó ismeretkomplexum igazságának legszigorúbb kritikai vizsgálata esetén sem tartom igazságukat érzékeim tanúsága vagy racionális bizonyítás alapján ellenőrzendőnek.* Az a kitétel, hogy „az őket tartalmazó ismeretkomplexum igazságának legszigorúbb kritikai vizsgálata esetén sem" nem véletlenül került bele a definícióba. Gondolkodási praxisunk során ugyanis sok esetben kiindulunk olyan ítéletekből is, melyeknek igazságáról nem azért vagyunk meggyőződve, mert evidensek számunkra, hanem mert tudjuk, hogy bebizonyították, vagy mert „kompetens forrásból" származnak. „Szigorú kritikai vizsgálat esetén" azonban az ilyen ítéletek igazságát is megkíséreljük ellenőrizni, és esetleg csak a lehetőségek hiányában nem hajtjuk végre az ellenőrzést.

Mindezek után már feltehetjük a kérdést: Mi a kapcsolat az evidencia, ezen szubjektív igazság-élmény, és ismereteink objektív igazságtartalma

[18] *Descartes :* Idézett mű 224. o.

között? Rejlik-e egyáltalában valamiféle racionális momentum az evidencia igazság-kritériumként való tételezésében?

Ahhoz, hogy az evidencia az igazság kritériuma lehessen, egy ítélet evidenciája az ítélet igazságának szükséges és elégséges feltétele kell hogy legyen. Az, hogy *a szubjektív-individuális evidencia-élmény egy ismeret igazságának nem szükséges feltétele*, közvetlenül adódik abból a megállapításunkból, hogy adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye. Aki nem tud semmit, annak számára semmi sem evidens, s az ember ismereteinek bővülésével egyre bővül a számára evidens ismeretek köre is.

Természetesen „igazság" csak az objektív idealizmus számára létezik az ember tudatától függetlenül. Az objektív valóság összefüggései sem nem igazak, sem nem hamisak, hanem fennállnak. Igazak vagy hamisak csak az ember által nyelvi-gondolati formában megfogalmazott összefüggések lehetnek, amennyiben adekvát módon türközik az objektív valóságban fennálló összefüggéseket, vagy nem felelnek meg nekik. Éppen ezért felvethetnénk, hogy az evidencia, mint ismereteink igazságának szükséges feltétele nem jelentheti azt, hogy minden igaz ismeretnek evidensnek kell lennie, az ismeretek összessége ugyanis sem aktuálisan, sem potenciálisan nem ragadható meg.

Nem lehet-e adott individuum ismereteinek vonatkozásában ezen ismeretek evidenciája szükségszerű igaz voltuknak szükséges feltétele? Határozottan állíthatjuk, hogy nem. Az a tény ugyanis, hogy adott ítélet evidenciája a megismerő szubjektum ismereteinek függvénye, nem csupán azt jelenti, hogy nem lehetnek számunkra evidensek azok az „ismeretek", amelyeket nem ismerünk, vagy amelyeknek tartalmával nem vagyunk minden tekintetben tisztában. Egy szűkebb értelemben analitikus ítélet valóban evidens lesz mindenki számára, aki pontosan ismeri a benne szereplő fogalmak tartalmát. Ez azonban semmiképpen sem vonatkozik minden igaz ismeretünkre. A szubjektum szükségszerű igaz ismereteinek köre minden egyes individuum esetében sokkal szélesebb, mint a számára evidens ismeretek köre. Az ember az élete, a gyakorlati tevékenysége során fokozatosan bővíti igaz ismereteinek körét, ezek közül azonban csak azok válnak evidens ismeretekké számára, melyek állandó és szoros kapcsolatban állnak mindennapos tevékenységével.

Azt, hogy *valamely ismeret szubjektív evidenciája nem lehet az adott ismeret igaz voltának elégséges feltétele sem*, meggyőzően mutatják mindazok az esetek, amikor bizonyítottan hamis, s az adott individuumok által is hamisnak tudott megállapítások esetén is fennmarad az evidencia élménye.

Mindenki számára evidensnek tűnik pl., hogy ha a Föld 40 000 km hosszú egyenlítője köré egy kötelet feszítenénk ki, majd ezt a kötelet egy 1 m hosszú darabbal megtoldanánk, akkor a kötél továbbra is szorosan a felszínhez tapadna, hiszen a betoldott 1 m-es kötéldarab elenyészően jelentéktelen hosszúságú az eredeti 40 000 km-es kötélhez képest. Csakhogy ez nem igaz. Elemi iskolás matematikai ismeretek birtokában is bárki kiszámíthatja, hogy a kötél $\frac{1}{2\pi}$ m (kb. 15 cm) távolságra lesz az egyenlítőtől. A számítás elvégzése után mindenki biztos lesz abban, hogy az utóbbi megállapítás az igaz, az evidencia-élmény azonban továbbra is az előbbi — hamis — megállapításhoz tapad.

Minthogy tehát az individuális-pszichikus evidenciaélmény sem nem szükséges, sem nem elégséges feltétele valamely ismeret igazságának, az evidencia nem lehet az igazság kritériuma. Az a tény azonban, hogy a megismerő szub-

jektum — elsősorban a köznapi megismerés szintjén — valóban mintegy „megköveteli" ismereteitől, hogy evidensek legyenek — nem véletlen.

Az evidencia bár individuális-pszichikus élmény, nemcsak individuálisan, hanem történelmileg is determinált. Ez abban jut kifejezésre, hogy *az ismereteknek egy bizonyos része a társadalmi-történelmi fejlődés meghatározott fokán evidenssé válik, minden normális felnőtt ember számára.* Hangsúlyoznunk kell, hogy *csak a normális felnőtt emberek* számára. A modern gyermeklélektani kutatások határozottan bizonyítják, hogy olyan összefüggések, amelyek a normális felnőtt ember számára a fejlődés mai szintjén (ez a „mai" szint adott esetben jelentheti a civilizáció fokát) tökéletesen evidensek, nem azok a gyermek számára. Piaget megállapította például,[19] hogy a gyermek gondolkodásának ún. prelogikus korszakában azon az alapon, hogy *A* tárgy nagyobb *B*-nél, *B* pedig *C*-nél, nem tekinti evidensnek azt a megállapítást, hogy *A* is nagyobb *C*-nél. Ahhoz, hogy ezt igaznak tekintse, *A* és *C* tárgy közvetlen összehasonlítására van szüksége. A nagyobb-kisebb reláció tranzitivitásának evidenciája tehát — amely a ma élő felnőtt embernél kétségtelenül megvan — nem születik vele az emberrel még abban az értelemben sem, hogy a nagyobb és kisebb fogalmának elsajátítása már létrehozná. Kézenfekvő az a gondolat, hogy az emberi tudat ontogenezise ebben a vonatkozásban is megfelel a tudat filogenezisének, azaz, hogy bizonyos — az objektív valóság relációit tükröző — racionális összefüggések evidenciája az emberi tudat fejlődésének történeti terméke, amit különben etnográfiai kutatások is igazolnak.

Hogy melyek az emberi ismeretrendszernek azok az elemei, amelyek a társadalmi-történelmi fejlődés adott szintjén egy adott társadalmi környezethez tartozó individuumok számára evidenseknek tűnnek, azt csak mélyreható történelmi—pszichológiai vizsgálatok tárhatják fel. A kérdést jelentős mértékben bonyolulttá teszi az a kétségtelen tény, hogy társadalmi-történeti vonatkozásban sok esetben kifejezetten hamis összefüggések válnak evidenssé. Nem lehet kétségünk például aziránt, hogy a középkor embere számára a keresztény vallás legalapvetőbb tételei (isten léte, túlvilági jutalom, ill. büntetés stb.) evidenseknek tűntek.[20]

Anélkül, hogy igényt tartanánk e kérdés megoldására, szeretnénk rámutatni arra, hogy a megoldás kulcsát az ember tudati struktúrája és a társadalmi-történelmi gyakorlat közötti kapcsolatban kell keresnünk. *Minden történelmi korszakban elsősorban azok az ismeretek válnak minden egyes normális felnőtt ember számára evidenssé — azaz társadalmilag evidenssé — amelyek szükséges feltételét képezik az adott történelmi korszak társadalmi-termelő gyakorlatának.*[21]

Ez a megállapításunk összhangban áll azzal a ténnyel is, hogy a közönséges (klasszikus) logika axiómái minden történelmi korszakban társadalmilag evidensek.[22] A logikai törvények figyelembevétele ugyanis a gondolkodás elengedhetetlen feltétele, a gondolkodás pedig elválaszthatatlanul összefügg

[19] *Piaget :* The Psychology of Intelligence. Idézi M. Bunge: Idézett mű 5. o.

[20] Isten léte még Descartes-nál és Leibniznél is evidens igazság !

[21] Már itt szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy a társadalmi evidencia nemcsak eredménye, hanem feltétele is a társadalmi-történelmi gyakorlatnak. Tulajdonképpen ez az a tény, amely a jelen tanulmány tárgyát képező probléma vizsgálatának az ismeretelméleti racionalizmus bírálatán túlmenő jelentőséget kölcsönöz. Lásd „Az evidencia szerepe a megismerésben" c. részt.

[22] A gondolkodás logikai törvényszerűségeinek *explicit kifejtése* természetesen relatíve igen késői terméke az emberi gondolkodás fejlődésének.

mindenfajta valóban emberi tevékenységgel. Hogy a logika törvényszerűségeinek (elsősorban a logikai következtetés szabályainak) elsajátítása és társadalmilag evidenssé válása mennyire összefügg az ember gyakorlati tevékenységével, azt világosan mutatják a szovjet pszichológusok által az elmúlt években lefolytatott gyermeklélektani kísérletek,[23] melyeknek alapján Leontyev és mások azt állapították meg, hogy a gondolkodási műveletek meghatározott manuális tevékenységformák interiorizációi. A különböző gondolkodási műveletek filogenetikailag az ember gyakorlati, manuális tevékenységének tudati abbreviatúrái, s mint ilyenek váltak az emberi gondolkodás kiindulópontját és alapját képező evidens axiómákká.[24] „Az ember gyakorlata milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögzítődik az ember tudatában. Ezek az alakzatok éppen (és csakis) e milliárdnyi ismétlődés következtében bírnak az előítélet szilárdságával és axiomatikus jelleggel."[25]

A gyakorlatra, pontosabban meghatározott gyakorlat hiányára való hivatkozással magyarázhatók azok a jelenségek is, amikor hamis megállapítások válnak társadalmilag evidenssé. Az egyenlítő köré elhelyezett kötél esetében például minden valószínűség szerint arról van szó, hogy az embernek mindennapos gyakorlati tevékenysége során csak olyan nagyságrendekkel van kapcsolata, ahol 40 000 000 : 1 arány esetén az 1 nemcsak a 40 000 000-hoz képest, hanem abszolút értelemben is praktikusan mindig elhanyagolható marad. Egy 6700 km hosszúságú körsugár esetén azonban 15 cm-nek csak a 6700 km-hez képest nincs jelentősége, maga a 15 cm azonban mint abszolút hosszúság az emberi praxis nagyságrendjében jelentős távolság. A megtévesztő evidencia-élmény tehát onnan ered, hogy az adott esetben túl kell lépnünk az ember mindennapos gyakorlatának nagyságrendjén, azon a nagyságrenden, ahol a relatív kicsiség egyben praktikusan abszolút kicsiséget is jelent.

A társadalmi-történelmi gyakorlat tekintetbe vétele magyarázatot adhat arra az előbb említett problémára is, hogy hogyan válhatott a hamis ismeretek egész rendszere — pl. a vallás alaptételei — bizonyos korok emberének a szemében evidenssé. Az emberi gyakorlat korlátozott volta, az a tény, hogy az ember gyakorlati tevékenysége során csak nagyon kevéssé volt képes a természet és a társadalom adott törvényszerűségeinek befolyásolására, tette evidenssé az ember számára, hogy ezek a törvények egy megismerhetetlen „isteni akarat" alkotásai.

Minthogy egyrészt az emberiség igaz ismereteinek mindig csak egy csekély töredéke válhat az adott korszak minden egyes normális felnőtt embere számára evidenssé, másrészt — amint láttuk —, hamis ismeretek is lehetnek társadalmilag evidens ismeretek, *a társadalmi evidencia sem lehet* valamely ismeret igazságának sem szükséges, sem elégséges feltétele, nem lehet az igazság kritériuma.

Az eddigiekben a pszichikus evidencia-élmény problémájának eredetére igyekeztünk magyarázatot találni, és vizsgálódásaink eredményeképpen a prob-

[23] Lásd a többi között А. Н. Леонтьев—Д. Ю. Панов: Психология человека и технический прогресс. Вопросы Философии. 1962. 8. sz.

[24] A félreértések elkerülése végett már itt fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy a társadalmi evidencia említett élménye szükségszerűen csak a köznapi tevékenység struktúrájának megfelelő klasszikus logika axiómáival jár együtt, a modern axiómarendszerek axiómái — amint ezzel a későbbiek során még részletesen foglalkozunk — nem kötelezően pszichikusan evidens ismeretek

[25] *Lenin :* Filozófiai füzetek. Művei 38. köt., Bp., 1961. 201. o.

lémának, mondhatnánk, *negatív aspektusát* világítottuk meg: arra törekedtünk, hogy az ismeretelméleti racionalizmus álláspontját bírálandó, kimutassuk, miért nem tekinthetjük a pszichikus evidencia-élményt — sem individuális, sem társadalmilag általánossá vált formájában — az igazság kritériumának.

Ha azonban feladatunkat nem korlátozzuk az ismeretelméleti racionalizmus álláspontjának bírálatára, feltétlenül túl kell lépnünk ezen a negatív aspektuson. Meg kell világítanunk azt is, milyen tényleges — pozitív — szerepet tölt be az evidencia a racionális megismerésben, milyen kapcsolat áll fenn evidencia és emberi gyakorlat között nemcsak abban a vonatkozásban, hogy az ember társadalmi-történelmi gyakorlata tesz bizonyos racionális ismereteket evidenssé, hanem abban a vonatkozásban is, hogy mi a szerepe az evidenciának az ember társadalmi-történelmi gyakorlatán belül. A probléma ezen *pozitív aspektus*ának vizsgálata egyben a kritikai aspektust is elmélyíti, és megalapozottabbá teszi, hiszen csak ez világíthatja meg az ismeretelméleti racionalizmus idevonatkozó nézeteiben rejlő „racionális magot".

Mielőtt azonban a pszichikus evidenciának a megismerésben játszott tényleges szerepét megvilágítanánk, meg kell vizsgálnunk a logikai evidencia, azaz az analiticitás kategóriájának tartalmát is, hiszen éppen az említett pozitív aspektus hozta létre történetileg és hozza létre tartalmilag a két — látszólag igen különböző — kategóriának — a pszichikus evidencia és a logikai analiticitás kategóriájának — egységét.

Az analiticitás mint evidencia

A pszichikus evidencia-élmény mellett — amely igazságkritériumként a racionalizmus gondolatkörén belül, kimondva vagy kimondatlanul, az általunk társadalmi evidenciának nevezett formában jelentkezik — meghatározott ismeretek aprioritásának megalapozásául — amint a történelmi vázlatból láthattuk — az ismeretelméleti racionalizmus az ítéletek analiticitását is felhasználja. Annak ellenére, hogy egy analitikus ítélet nem feltétlenül evidens, e szó köznapi értelmében, hiszen egy analitikus ítélet nem szükségszerűen magától értetődő, világosan és határozottan belátható, az analiticitást mégis tárgyalhatjuk az evidencia-kategória vizsgálatának keretei között. Ha ugyanis az evidencia problémáját nem pusztán és nem elsősorban mint kognitív pszichológiai kérdést vetjük fel, ha a probléma ismeretelméleti vonatkozásait kívánjuk vizsgálatunk tárgyává tenni, akkor mind a pszichikus evidencia-élmény, mind pedig az analiticitás tárgyalásakor maga az evidencia és az analiticitás mint jelenség csak annyiban jelentős számunkra, amennyiben a különböző, de gnoszeológiai szempontból egylényegű ismeretelméleti irányzatokon belül azonos funkciót töltenek be. E kategóriák funkcióazonosságára pedig már több ízben rámutattunk.

Az analiticitás-fogalommal kapcsolatban, éppen úgy, mint a pszichikus evidencia-élmény fogalmával kapcsolatban, felmerül egyrészt az a feladat, hogy pontosan tisztázzuk a fogalom tartalmát, másrészt az a kérdés, lehet-e valamely ítélet analiticitása az adott ítélet igazságának kritériuma. Itt azonban, a fogalom tartalmának tisztázása után, fel kell vetnünk azt a kérdést is, hogy léteznek-e egyáltalában analitikus ítéletek, van-e értelme analitikus és szintétikus ítéletek megkülönböztetésének. Ilyen természetű kérdés a pszichikus evidencia-élménnyel kapcsolatban azért nem volt felvetendő, mert lévén

az evidencia köznapi fogalom, saját tapasztalatai alapján mindenki meg van győződve arról, hogy vannak evidens ismeretek, legalábbis vannak olyan ismeretek, amelyeket ő maga evidenseknek tekint, ha nem is tudja pontosan körülhatárolni az evidencia fogalmának tartalmát.

Az analiticitás fogalmának meghatározása éppen azért nem okoz különösebb nehézséget, mert itt nem köznapi fogalomról van szó, hanem a filozófiai tudomány által megteremtett terminusról. A tényleges probléma itt nem is az analiticitás mibenlétének meghatározása, hanem az a kérdés, hogy vannak-e olyan ítéletek, amelyek a definitíve megadott fogalom tartalmi jegyeivel rendelkeznek, s ha vannak, melyek azok.

Az analiticitás fogalmának közkeletű definíciói[26] a következők: 1. *Analitikusak mindazok az ítéletek, amelyeknek tagadása önellentmondás*, 2. *Analitikusak mindazok az ítéletek, melyek értelmüknél fogva igazak*, 3. *Analitikusak mindazok az ítéletek, melyeknek igazsága független a tényektől* (melyek igazságának csak lingvisztikai komponense van). Az utóbbi két definícióról közvetlenül belátható, hogy ekvivalensek, az 1., ill. a 2—3. ekvivalenciájának belátásához pedig csak azt kell meggondolnunk, hogy egy értelménél fogva igaz ítélet tagadása eo ipso értelmetlenség kell hogy legyen, és megfordítva, ha egy ítélet tagadása *ön*ellentmondás, s nem csupán a tényeknek mond ellent, azaz ha az ítélet értelménél fogva hamis, akkor ennek tagadása (azaz az eredeti analitikus ítélet) értelménél fogva igaz kell legyen.[27]

Azok az ítéletek, amelyeknek prédikátuma azonos a szubjektumukkal, első megközelítésre feltétlenül olyan ítéleteknek tűnnek, amelyekre az analiticitás fogalmát mindenképpen alkalmazhatjuk. Felmerül azonban az a kérdés, hogy az analitikus ítéletek köre szélesebb-e ezen ítéletek körénél, s ezzel lényegében azt a kérdést vetettük fel, hogy van-e értelme egyáltalában az analitikus és a szintétikus közötti különbségtételnek: hiszen a fenti típusú ítéletekkel nem megyünk sokra sem a tudományban, sem a köznapi életben. Ha csak ezek az ítéletek analitikus igazságok, akkor szinte nevetségesnek tűnik az a kísérlet, hogy az analiticitás segítségével valaki ismereteink a priori eredetét kívánja megalapozni. A valóságról alkotott racionális ismereteink nem merülhetnek ki ilyen típusú ítéletekben.

E kérdés vizsgálata kapcsán részletesen elemezni szeretnénk W. Van O. Quine egy tanulmányát.[28] Quine ugyanis e kérdésben egészen szélsőséges álláspontot foglal el, kétségbe vonja, hogy bármiféle értelemben is jogosult volna különbséget tenni analitikus és szintetikus igazságok között. Quine álláspontjának kritikai elemzése kapcsán szeretnénk az analiticitás tényleges szerepére vonatkozó álláspontunkat kibontakoztatni.

Quine az analitikus és szintetikus megkülönböztetését a modern empirizmus dogmájának tekinti — s mi hozzátehetjük, hogy amennyiben itt valóban puszta dogmáról lenne szó —, ugyanez a dogma a modern racionalizmusra is jellemző. Quine-nak teljesen igaza van, amikor azt állítja, hogy az

[26] Az analiticitást itt széles értelemben definiáljuk. Mint már említettük, az ismeretes kanti értelemben vett analicitás fogalom ennek alesete.

[27] Szmirnova említett tanulmánya 10 analicitás-definíciót sorol fel. Ezek azonban vagy a felsorolt három definíció további variánsai, vagy pedig — a fogalom tartalmának vizsgálata alapján — valamilyen okból szűkíteni kívánják az analitikusnak tekinthető ítéletek körét.

[28] *W. Van O. Quine :* Two Dogmas of Empiricism. From a Logical Point of View (9 Logico-philosophical essays). Cambridge, Massachusetts, Harvard U. P., 1961. 20—46.o.

analiticitás definíciója, mely szerint analitikus-ítéletek azok az ítéletek, melyeknek tagadása önellentmondás, igen keveset magyaráz: az önellentmondás fogalma éppen annyira tisztázásra szorul, mint maga az analiticitás fogalma. Ugyanez a helyzet az analiticitás másik — mint láttuk, az előbbivel ekvivalens — definíciójával is, mely szerint egy ítélet analitikus, ha értelménél fogva, a tényektől függetlenül igaz. Ebben az esetben ugyanis az „értelménél fogva igaz" fogalma marad tisztázatlan. Bármely definíciót is fogadjuk el, a definíció mindenképpen csak a *logikai igazságokra* lesz közvetlenül érvényes, azaz olyan ítéletekre, amelyek úgy jönnek létre, hogy azonosan igaz logikai formulák változóit konkrét fogalmakkal (deskriptív jelekkel) helyettesítjük.[29] Hogy Quine példáját idézzük, ilyen logikai igazság a következő ítélet: „Ha Jack nem nőtlen (nőtlen = nem nős), akkor nős." Ez az ítélet, függetlenül, a benne szereplő deskriptív jelek (nős; ember) jelentésétől, mindig igaz marad, ugyanis egy azonosan igaz logikai formula /x/(f/x/⊃ f/x/) változóinak megfelelő deskriptív jelekkel történő behelyettesítése útján nyertük. Amennyiben az ilyen típusú ítéleteket (a logikai igazságokat) analitikusaknak is tekinthetjük, de csak ezeket tekinthetjük analitikusaknak, praktikusan már ebben az esetben sincs értelme az analitikus és szintetikus igazságok megkülönböztetésének, hiszen tudományos elméletek nem épülhetnek fel pusztán logikai igazságokból.

Quine azonban — e tekintetben a neopozitivista Carnappal egybehangzóan[30] — rámutat arra, hogy a logikai irodalomban nemcsak a logikai igazságokat tekintik analitikus ítéleteknek; megkülönböztetik az analitikus ítéletek egy másik típusát is. Quine példája az analitikus ítéleteknek erre a második típusára a következő: „Ha Jack agglegény, akkor nem nős." Ez az ítélet nem logikai igazság, hiszen a neki megfelelő logikai formula /x/(g/x/⊃ f̄/x/) csak abban az esetben azonosan igaz, ha g és $\bar{f}$ ekvivalens, szinonim fogalmak. Ekkor ugyanis az egyik szinonimát a másikkal helyettesítve a fenti formula azonosan igaz formulává, tehát az ítélet logikai igazsággá alakítható. Csakhogy — írja Quine — ha az ilyen típusú ítéleteket is analitikus ítéleteknek tekintjük, akkor definiálnunk kell a szinonimia fogalmát. Quine részletesen elemzi e problémát, s elemzésének eredményeképpen arra a megállapításra jut, hogy nem az analiticitást kell a szinonimia segítségével, hanem a szinonimiát az analiticitás segítségével megmagyarázni. Szinonimáknak ugyanis azokat a fogalmakat nevezzük, amelyeknek egymással való kicserélése után egy „értelménél fogva igaz", azaz analitikus ítélet továbbra is értelménél fogva igaz marad. Quine szinonimia-elméletével a továbbiak során még valamivel részletesebben foglalkozunk, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy számára a szinonimia problémája azért marad egyértelműen megoldhatatlan, mert a fogalmak szinonimiáját puszta konvencióként kezeli, s nem vizsgálja meg, hogy van-e egyáltalában valamiféle objektív alapja e konvenciónak.

Minthogy Quine az analiticitást a szinonimiából nem tekinti levezethetőnek, megvizsgálja, hogy megoldhatjuk-e az analiticitás problémáját a nyelv szemantikai szabályainak segítségével.[31] Megállapítja, hogy *adott* L_0

[29] Quine végül azt is igyekszik kimutatni, hogy nincs értelme annak sem, hogy a logikai igazságok analiticitásáról beszéljünk.

[30] Lásd *Carnap, R.:* Meaning Postulates, „Phil. Studies", 3. 1952. 65—73. o.

[31] Egy adott L_0 mesterséges nyelv szemantikai szabályai az adott nyelv deskriptív jeleinek (a logikai változók helyére beírható állandóknak) a jelentésére, a deskriptív

nyelvre nézve — e nyelv szemantikai szabályainak alapján — meg tudom határozni, hogy egy adott *S* ítélet analitikus,[32] de semmiféle szemantikai szabály nem teszi lehetővé, hogy egy adott *S* ítéletről kimondhassam, hogy tetszés szerinti *L* nyelvre nézve analitikus. Általánosságban csak azt mondhatnám ki, hogy egy ítélet analitikus akkor, ha szemantikai szabályokból következik igazsága, ezzel azonban nem történnék más, mint hogy az analiticitás egy újabb definícióját adnám meg, mely pontosan annyira nem alkalmas adott ítéletek analitikus vagy szintetikus voltának eldöntésére, mint az analiticitás bármely másik definiciója. Ha minden olyan ítéletet, amely azt mondja ki, hogy bizonyos osztályhoz tartozó ítéletek igazak — szemantikai szabálynak tekintek, akkor minden igaz ítélet analitikus lesz, ami ismét azt jelenti, hogy az analitikus és szintetikus megkülönböztetésének semmi értelme nincsen.

Ha egészen általános formában akarjuk meghatározni — írja Quine —, hogy mitől függ egy ítélet igazsága, akkor azt kell mondanunk, hogy minden ítélet igazságának vannak lingvisztikai és faktuális komponensei. Az az ítélet, hogy „Brutus megölte Caesart" egyrészt igaz vagy hamis attól függően, hogy megtörtént-e az adott esemény a valóságban, másrészt attól, hogy mit jelent a „megölte" szó. Analitikus az ítélet, ha igazságának ténykomponense nulla. Az azonban, hogy valamely ítélet igazságának ténykomponense zérus, a priori eldönthetetlen.[33]

Quine szerint az empirizmusnak az a dogmája, hogy határt kell vonnunk analitikus és szintetikus ítéletek között, egészen szorosan kapcsolódik az empirizmus másik alap-dogmájához, nevezetesen ahhoz a feltételezéshez, hogy minden egyes ítélet — elválasztva bármely másiktól — empirikusan verifikálható. Amíg ugyanis azt állítjuk, hogy minden egyes ítéletet önmagában tapasztalati úton megerősíthetek vagy elvethetek, addig beszélhetünk az ítéletek egy olyan határesetéről is, amely a tapasztalati tényektől függetlenül, magából az ítélet lingvisztikai struktúrájából adódóan minden körülmények között „megerősített". Quine azonban azt állítja, hogy „a külvilágról alkotott ítéleteink nem állíthatók szembe az érzéki tapasztalattal individuálisan, hanem csak mint egy egységes test",[34] „értelmetlenség bármely individuális ítélet igazságának lingvisztikai és faktuális komponenséről beszélni. Egészében véve a tudománynak megvan a kettős függése a nyelvtől és a tapasztalattól, ez a dualitás azonban nem mutatható ki a tudomány egyes ítéleteinél".[35]

---

jelek jelentésbeli összefüggéseire vonatkozó szabályok. Ilyen szemantikai szabályok a Carnap által bevezetett ún. jelentésposztulátumok. Valamely L_0 nyelv jelentésposztulátumai között szerepelhet pl. a már említett $/x/(g/x/ \supset f/x/)$ ítélet, ahol g deskriptív prédikátum az agglegény, f pedig a nős terminusokat jelöli.

[32] Arra az L_0 nyelvre nézve, melyben érvényes az előbbi lábjegyzetben szereplő jelentésposztulátum, a „Ha Jack agglegény, akkor nem nős" ítélet analitikus lesz, tagadása ugyanis *az adott nyelven belül* önellentmondás.

[33] Egészen elvont formában Quine-nak ezt a megállapítását igaznak kell tekintenünk. *Minden emberi tapasztalattól függetlenül* még a tautológiák igazsága is eldönthetetlen. Annak a logikai törvényszerűségnek az érvényessége ugyanis, amelyen valamely tautológiának tekinthető megállapítás tautologikus jellege nyugszik, semmiképpen sem független *az emberiség* tapasztalaitól. Abban a pillanatban azonban, hogy az emberiség meghatározott történelmi tapasztalatait adottnak tekintjük — s enélkül az emberi megismerés előrehaladása nem valósulhatott volna meg ! — adott esetben számos ítéletről eldönthetjük minden közvetlen tapasztalat híján is, hogy „igazságának ténykomponense zérus".

[34] *Quine :* Idézett mű 41. o.

[35] Uo. 42. o.

A többi között erre a tételére alapozza Quine, ahogyan ő nevezi, „dogmák nélküli empirizmus"-át, melynek lényege az analitikus igazságok lehetőségének teljes tagadása. Mint látni fogjuk, ez a Quine-féle teória, ha magában rejti is mindennemű aprioritás teljes tagadását, s ennyiben nemcsak a modern ismeretelméleti racionalizmus, hanem a neopozitivizmus bizonyos teljesen jogosult kritikáját is (Quine célja — mint tudjuk — éppen az utóbbinak a bírálata) — lényegét tekintve *nem az igazság aprioritásának, hanem az igazság objektivitásának, a tudományosm egismerés lehetőségének tagadását jelenti.* Megkíséreljük ennek az elméletnek Quine eddigi gondolatmeneténél valamivel részletesebb leírását, mert az elmélet kritikája segítségünkre lesz abban, hogy tisztázhassuk az analiticitás, a logikai evidencia szerepét a megismerésben.

Quine szerint úgynevezett tudásunk vagy hitünk totalitása olyan emberi termék, amely a tapasztalattal csak a peremén érintkezik. Az egész tudomány egy erőtér, melynek a tapasztalatok határfeltételeit képezik. Ha a tudomány a periférián összeütközésbe kerül a tapasztalattal, akkor átrendezéseket kell végrehajtanunk az erőtér belsejében, hiszen az erőteret alkotó egyes ítéletek logikai kapcsolatban állnak egymással. Az egész erőtér azonban határfeltételei, a tapasztalat által olyan módon determinált, hogy széleskörű választási lehetőségünk van abban a tekintetben, hogy megelőző tapasztalatainkkak ellentétes tapasztalatok fényében az erőtér belsejében mely ítéleteket értékeljük át, változtassuk meg. Egyetlen partikuláris tapasztalat sincs közvetlenül egy meghatározott, az erőtér belsejében elhelyezendő partikuláris ítélettel összekapcsolva, csak indirekt módon, olyan megfontolásokon keresztül, melyek az erőtér mint egész egyensúlyát érintik. Teljesen helytelen az, ha egy individuális (önmagában vett) ítélet empirikus tartalmáról beszélünk, különösen akkor, ha az ítélet igen távol fekszik az erőtér experimentális perifériájától. *Ennélfogva teljesen értelmetlen a szintetikus és analitikus ítéletek megkülönböztetése. Bármely ítéletet igaznak vagy hamisnak tekinthetünk, mindenféle tapasztalattól teljesen függetlenül, ha valahol a rendszeren belül drasztikus átalakításokat hajtunk végre.* Még a perifériához igen közelálló ítéleteket is igazaknak tekinthetünk a tapasztalattal szemben, ha a hallucináció lehetőségére hivatkozunk, s még a logikai igazságok igazságát is kétségbe vonhatjuk, ha bizonyos, logikai törvényeknek nevezett ítéleteket módosítunk. Nincs egyetlen olyan ítélet sem, amely immunis lenne egy esetleges revízióval szemben.

Ebből az elméletből logikailag valóban következnek Quine olyan megállapításai, hogy az emberiség egész ismeretrendszerét tökéletesen másképpen is fel lehetne építeni, ami — szerinte — csak azért nem történik meg, mert az ember mindig arra törekszik, hogy a lehető legkevesebbet kelljen alakítania a már kialakított erőtér szerkezetén; továbbá, hogy az anyagi tárgyak létének, valamint Homérosz isteneinek a posztulálása ismeretelméleti szempontból teljesen egyenértékű, s az ember csak azért mondott le az utóbbiról, s az előbbiről nem, mert a „fizikai objektumok mítosza" *könnyebben* kapcsolható össze érzéki tapasztalatainkkal. Quine igazságkoncepciója szubjektivisztikus jellegű, pragmatista igazságkoncepció.

Az e koncepció alapját képező fenti megállapítás azonban nem vetendő el a maga egészében, vizsgálata alapját képezheti a logikai evidencia helyes értelmezésének. Quine-nak tökéletesen igaza van abban, hogy minden egyes, a maga individualitásában kiemelt ítélet verifikálhatóságának elve — elvetendő dogma, az emberi ismeretrendszert képező ítéleteknek egy jó része

a maga individualitásában egyáltalában nem vethető össze az érzéki tapasztalattal. Az empirizmus azáltal, hogy elfogadja az egyedi ítéletek tapasztalati verifikálhatóságának elvét, az emberi ismereteknek egy tekintélyes hányadát kell, hogy kirekessze az olyan ismereteknek a köréből, amelyeknek igaz vagy hamis volta eldönthető. S látnunk kell azt is, hogy tulajdonképpen — negatív formában — a racionalista ismeretelméletek is magukévá teszik ezt az elvet; a racionalizmus nem állítja ugyan azt, hogy minden egyes igaz ítéletnek a maga individualitásában az érzéki tapasztalattal összevethetőnek kell lennie, de úgy véli, hogy ha egy ítélet a maga individualitásában nem vethető össze a tapasztalattal, ha egy ítéletet a maga individualitásában az érzéki tapasztalat sem meg nem erősíthet, sem meg nem cáfolhat, akkor ezen ítélet igazsága egyáltalában nem, közvetetten sem erősíthető meg vagy cáfolható meg a tapasztalat által. Az érzéki tapasztalat által individuálisan meg nem erősíthető, vagy meg nem cáfolható ítéletek igaz vagy hamis voltát a racionalizmus függetleníti a tapasztalattól, ezen ítéletek igazsága vagy hamissága a racionalizmus szerint a priori adva van az ember tudatában. Ha tehát elfogadjuk az emberi ismeretrendszert képező ítéletek mindegyikéről, hogy empirikus verifikálásának egyedüli eszköze a tapasztalattal való közvetlen összevetése, akkor az emberi ismeretrendszer bizonyos — méghozzá igen lényeges — részét képező ítéletekről vagy azt kell állítanunk, hogy „metafizikai", spekulatív jellegűek, s mint ilyenek száműzendők a tudományból, vagy pedig a priori, velünkszületett igazságoknak kell őket tekintenünk.

Az a tény azonban, hogy az emberi ismeretrendszert képező ítéletek egy bizonyos hányada nem verifikálható közvetlenül az érzéki tapasztalat adatai alapján, nem képezi elégséges alapját Quine azon megállapításának, hogy *nincs olyan* ítélet, amely közvetlenül a tapasztalat által verifikálható, illetve falszifikálható lenne. Ez a jogosulatlan általánosítás Quine-nál a szinonimia-felfogásában rejlő — már fentebb említett — hibás mozzanaton nyugszik. Quine, minthogy a definíciók kérdését tisztán lingvisztikai síkon vizsgálja, és teljesen elvonatkoztat a definíció kérdésének ontológiai vonatkozásaitól, minden definíciót teljesen önkényesnek tekint.

Szerinte minden definíció puszta konvenció, konvenció nemcsak abban az értelemben, hogy egy adott fogalmat kifejező szó hangalakjának, illetve írásmódjának természetszerűen az esetek túlnyomó többségében, semmiféle szükségszerű kapcsolata nincsen a jelenségeknek a fogalomban tükrözött jegyeivel, hanem konvenció abban az értelemben is, hogy magát a fogalmat a definíció teremti meg. Kétségtelen tény, hogy a modern tudományos elméletek számos fogalmát valóban a fogalom definíciója teremtette és teremti meg. De a tudományokban szerepet játszó fogalmak többségének tartalma többékevésbé határozottan adva van, még mielőtt e fogalmakat definiáltuk volna. A köznapi ismeretek fogalmait rendszerint egyáltalában nem is definiáljuk, tartalmukkal az emberek többsége mégis tisztában van.[36] Ennek a jelenségnek az oka a következőkben keresendő: *minthogy a fogalom tartalmát képező jegyek a valóság tárgyainak, a tárgyak közötti kapcsolatoknak és a valóságos folyamatoknak objektíve létező sajátosságait általánosítják*, olyan tárgyak, kapcsolatok, folya-

[36] Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ezek a fogalmak ne lennének definiálhatók, sok esetben szükségessé is válik definiálásuk, csakhogy a definíció nem lehet ellentétes a fogalom már eleve adott jelentésével, vagy ha ellentétes vele, illetve nem teljesen fedi, akkor rá kell mutatnunk, hogy az adott definíció nem felel meg a fogalom szokásos értelmezésének, azaz, hogy egy a szokásostól eltérő, új fogalmat definiáltunk.

matok sajátosságait, amelyekkel az ember társadalmi-történelmi termelő gyakorlata folyamán nap mint nap kapcsolatba kerül, a fogalom tartalma adva van denotátuma által. Létezik egy olyan „általános szemantikai rendszer", melynek szabályait az emberiség a maga gyakorlata során sajátítja el, egy olyan szemantikai rendszer, melynek szabályait az emberi gyakorlat által adottnak és az idősebb generáció által az ifjabb számára „társadalmilag átörökítettnek" tekinthetjük. *Ennek az általános szemantikai rendszernek a „jelentésposztulátumai" a nyelv elsajátítása által adottak az emberek számára.* Hogy Quine igen egyszerű példájánál maradjunk: annál az ítéletnél, hogy „Brutus megölte Caesart", *nincs szükség* a „megölte" szó definíciójára. Az ilyen és ehhez hasonló szavak definíciójának megkövetelése ugyanis regressus ad infinitumhoz vezet.

Quine a „dogmák nélküli empirizmus" megalapozásánál még egy alapvetően hibás és teljesen megalapozatlan következtetést hajt végre. Amikor ugyanis azt állítja, hogy „a külvilágról alkotott ítéleteink nem állíthatók szembe az érzéki tapasztalattal individuálisan, hanem csak mint egy egységes test", ezt az „egységes testet" minden indokolás nélkül azonosítja a tudomány — lényegében az egész emberi ismeretrendszer — egészével. Quine az idézett tételének kifejtésénél Duhemre hivatkozik, azt írja, hogy „ezt a doktrinát Duhem jól argumentálta".[37]

Ha azonban megvizsgáljuk Duhemnek a Quine által megjelölt helyen kifejtett álláspontját, meg kell hogy állapítsuk, Duhemnél szó sincs arról, hogy a tudomány csak mint egységes egész lenne az érzéki tapasztalattal konfrontálható, ami, mint láttuk, Quine-nál egyértelmű az emberi ismeretek objektivitásának tagadásával.

Duhem a Quine által említett munkájában[38] azt a kérdést vizsgálja, hogy fizikai kísérlet segítségével cáfolható-e egy izolált fizikai hipotézis. Azt írja: „Egy fizikai kísérlet sohasem vezethet egy izolált hipotézis, hanem csak egy egész elmélet-csoport elvetéséhez."[39] Tételét a következőképpen argumentálja: Ha a fizikus egy hipotézis téves voltát akarja bizonyítani, akkor az adott hipotézisből, számos más, az adott fizikai elméletet képező — *és kétségbe nem vont* — tétel segítségével levon egy olyan következtetést, hogy ilyen és ilyen feltételek között, ha a hipotézis igaz, ennek és ennek kell bekövetkeznie. Miután kísérletileg megállapítja, hogy az adott jelenség nem következik be, ebből arra következtet, hogy a hipotézis téves, ez azonban — írja Duhem — logikailag nem jogosult, hiszen éppen ilyen joggal azt is feltehetjük, hogy nem az adott feltevés a hibás, hanem az elmélet valamelyik másik tétele, vagy akár az egész elmélet.

Duhem itt vázolt gondolatmenetét teljes egészében elfogadhatjuk. Tökéletesen igaza van Duhemnek abban is, amit ezzel kapcsolatban a fizikai tudomány fejlődését illetően kifejt. Rámutat ugyanis arra, hogy azokban az esetekben, amikor egy meghatározott fizikai elmélet adott tételét bizonyos újabb tapasztalatok cáfolni látszanak, a fizikusok kezdetben rendszerint nem vetik el a tételt, minthogy elvetése a szigorú logikai struktúra következtében az egész elmélet összeomlását eredményezné. A fizikusnak módjában áll a tétel elvetése helyett bizonyos korrektivák bevezetése, amelyek érthetővé

[37] *Quine :* Idézett mű 41. o., 17. lábjegyzet.

[38] *Dudem, P. :* Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. Leipzig, Barth, 1908. A francia eredeti címe: La théorie physique: son objet et sa structure. Párizs, 1906.

[39] Uo. 243. o.

teszik, hogy adott esetben (esetleg *minden egyes* konkrét esetben) mi okozta az eltérést az elméletileg várható és a kísérletileg kapott eredmények között.

Azokban az esetekben azután, amikor az alkalmazandó korrekciók száma egyre nő, a fizikus rendszerint megvizsgálja, nem célravezetőbb-e az adott tételnek s vele együtt az egész elméletnek vagy az elmélet egy részének átalakítása, mint a bonyolult korrekciók alkalmazása, melyek gyakorlatilag már lehetetlenné teszik azt, hogy az adott tétellel dolgozzunk. Sok esetben így jönnek létre nagyjelentőségű fizikai felfedezések.

Mindezek alapján vonja le Duhem azt a következtetést, hogy „az ember kimérára vadászik, ha az elméleti fizika valamelyik hipotézisét más olyan feltevésektől, amelyeken ez a tudomány nyugszik, el akarja választani, hogy azokat izoláltan megfigyelési kontrolnak vesse alá, ugyanis a fizika bármelyik kísérletének megvalósítása és interpretációja az elméleti tételek egész csoportjának elfogadását feltételezi. A fizikai elmélet egyetlen nem illogikus kísérleti kontrolja a FIZIKAI ELMÉLET TELJES RENDSZERÉNEK A KÍSÉRLETI TÉNYEK EGÉSZ CSOPORTJÁVAL való összehasonlítása, és annak megállapítása, vajon a tényeket az elmélet kielégítő módon írja-e le."[40]

Mindebben egyet kell értenünk Duhemmel annak ellenére, hogy munkájának végkövetkeztetései a „gondolkodás ökonómiájának" machista elvét kívánják alátámasztani. Quine azonban jogosulatlanul hivatkozik Duhemre. *Duhemnél arról van szó, hogy az elméleti fizika egyes tételei nem állíthatók szembe közvetlenül a tapasztalattal, nem pedig arról, hogy egyetlen ítélet sem.* Továbbá: Duhem határozottan állítja, hogy *a fizika egyes elméleteit szembe lehet és szembe is kell* állítanunk a kísérleti eredményekkel, egyetlen szóval *nem állítja, hogy csak az egész tudomány, az emberi ismeretek egésze lehet az az „egységes test", amelyet összevethetünk az érzéki tapasztalattal.*

A Quine által kidolgozott „erőtér-elmélet" helyesen magyarázza ismereteink szerkezetét egy adott tudományos elméleten, méghozzá elsősorban a szigorú vagy félig szigorú logikai struktúrával rendelkező elméleteken belül egy adott időpillanatban; ezen elméletnek ismereteink egészére, „ún. tudásunk vagy hitünk" egészére történő alkalmazása azonban egy helyes gondolat teljesen jogosulatlan extrapolációja. Ez a jogosulatlan extrapoláció szoros kapcsolatban áll Quine-nak azzal a követelményével, hogy az analiticitásnak egy adott ítélet vonatkozásában minden szemantikai rendszerben egyértelműen megadatónak kell lennie.

Egy adott tudományos elméleten belül valóban megvan a lehetősége annak, hogy a tapasztalatok fényében többféle „átrendezést" hajtsunk végre, s ez az átrendezés az esetek túlnyomó többségében megbontja *az adott elmélet* kereteit. De a valóság egy meghatározott területére vonatkozó új tapasztalatai nem késztetik az embert *egész ismeretrendszerének* átrendezésére, s nem azért, mert az ember arra törekszik, hogy a lehető legkevesebbet változtasson ismereteinek rendszerén, hanem azért, mert *az emberi ismereteknek van egy olyan standard bázisa, amelyet az ember társadalmi gyakorlata egyértelműen igazol.* Elvben átrendezhetem ismereteim egész rendszerét, akár egy adott individuális tapasztalat fényében is, ha ragaszkodni szándékozom egy olyan ítélet „igazságának" megmutatásához, amelynek elfogadása ellentétben áll az emberiségnek egész történelmi gyakorlata során szerzett ismereteivel. Az ily módon átalakított „ismeretrendszer" azonban nem lesz tudomány — ez az önkényes

[40] Uo. 266—267. o.

átrendezhetőségi elv ellentmond a tudomány egyik legalapvetőbb követelményének, az „interszubjektivitás követelményének" — sőt egyáltalában nem lesz ismeret sem. Az ember gyakorlati tevékenysége nem igazodhatik ehhez az „átrendezett" ismeretrendszerhez, ha az ember igényt tart arra, hogy tevékenységével az objektív valóságot a céljainak megfelelően megváltoztassa. Nincsen olyan badar állítás, melyhez ragaszkodva elméletileg át ne építhetném tudásom, azaz ilyen formában valóban „hitem" egész struktúráját, egy ilyen állítólagos „ismeretrendszer" azonban nemcsak hogy távol áll bármiféle tudománytól, de nem alkalmas arra sem, hogy a leghétköznapibb emberi praxis kiindulópontja legyen. Ha valaki következetes akar maradni a „fizikai objektumok mítoszának" tagadását jelentő szubjektív idealista alapon nyugvó „ismeretrendszerhez", akkor le kell, hogy mondjon minden olyan tevékenységről, amely fizikai tárgyakra irányul, azaz mindennemű cselekvésről.

Ha ezek után választ kívánunk adni arra a kérdésre, hogy léteznek-e olyan ítéletek, amelyek az analiticitás már tárgyalt definíciói szerint analitikusaknak tekintendők, akkor a következőket kell mondanunk. Önmagában véve az emberi megismerés egészétől elszakítva valóban nincs értelme egy ítéletet analitikusnak vagy szintetikusnak tekinteni. Az emberi megismerés egészétől elszakítva azonban nincs is értelme semmiféle ítéletnek. Ha viszont ítéleteinket mint tudásunk totalitásába beágyazott ismereteket vizsgáljuk — s csak így vizsgálhatjuk őket —, akkor az analitikus és szintétikus megkülönböztetése határozott értelmet nyer. Ha ugyanis elismerjük azt, hogy ismereteink totalitásának bizonyos alapvető mozzanatait az ember társadalmi-történelmi gyakorlata igazolta, akkor *analitikusnak tekinthetjük mindazokat az ítéleteket, amelyek az emberi ismeretrendszernek ezen gyakorlat által igazolt és nyelvi konvenciók formájában rögzített mozzanataiból következnek.* Ezen ítéletek igazságának ellenőrzéséhez nincsen szükségünk az adott ítéletben kifejezésre jutó összefüggések közvetlen tapasztalati ellenőrzésére. Amint egy L_0 nyelvre nézve analitikusak mindazok az ítéletek, amelyek az adott nyelv szintaktikai és szemantikai szabályai alapján bizonyulnak igaznak, éppen úgy analitikusak ismereteink egészének vonatkozásában azok az ítéletek, amelyek ismereteink totalitásának „szintaktikai és szemantikai szabályai alapján", azaz az ember társadalmi-történelmi gyakorlata által igazoltnak tekinthető nyelvi formában rögzített ismeretek alapján bizonyulnak igaznak.

Csakhogy, míg egy adott L_0 nyelv szintaktikai és szemantikai szabályai önkényesek, amelyeknek fenntartásához minden körülmények között ragaszkodhatunk, addig az ismeretek totalitásának „szintaktikai és szemantikai szabályai", lévén a gyakorlat által meghatározottak, az emberiség társadalmi-történelmi gyakorlata során állandó korrekciókon mennek keresztül, s *ez a tény az analitikus és szintétikus megkülönböztetését bizonyos határok között történelmileg relativizálja.* Ennek a kérdésnek a vizsgálata azonban már ahhoz a kérdéshez vezet bennünket, hogy mi a tényleges szerepe az analiticitásnak az emberi megismerésben.

Ami azt a kérdést illeti, hogy valamely ítélet analiticitása kritériuma-e az adott ítélet igazságának, azt kell hogy mondjuk, hogy *egy analitikus ítélet annyiban igaz, amennyiben elfogadjuk az analiticitását meghatározó szemantikai és szintaktikai posztulátumokat.* Minthogy „önmagában vett analiticitásról" nem beszélhetünk, valamely ítélet analiticitása az adott ítélet meghatározott más ítéletektől függő relatív igazságának lehet csak kritériuma.

Mielőtt a kérdést egészen általános formában vetnénk fel, vizsgáljuk meg az evidencia (pszichikus evidencia és logikai analiticitás) szerepét a matematikában és a logikában. Ezt a kiindulópontot az teszi jogosulttá, hogy — amint ezt már említettük — történetileg elsősorban a matematika és a logika tételei szerepelnek az evidens igazságok példáiként. Hangsúlyoznunk kell, hogy csak példákként, mert egyetlen olyan, az evidenciára épülő ismeretelméleti rendszer sincs, amely az evidencia szerepét kizárólag a matematikára és a logikára korlátozná.

Kétségtelen tény, hogy az elemi matematika (az elemi aritmetika és az elemi geometria) alaptételei társadalmilag evidens ismeretek. Sőt, az elemi aritmetikának és az elemi euklideszi geometriának nemcsak az axiómái evidensek, hanem számos tétele is. Az a tétel pl., hogy két körnek csak legfeljebb két közös pontja lehet, társadalmilag evidens megállapítás, holott ez az euklideszi geometrián belül nem axióma, hanem viszonylag bonyolult módon bizonyítandó tétel. Természetesen az elemi aritmetikán és az elemi euklideszi geometrián belül is számos olyan tételt találhatunk, amelyeket nem tekinthetünk társadalmilag evidens ismereteknek, ha egyesek számára — azok számára, akik alaposabb ismerői a matematikának —, esetleg evidensek is. Meglehetősen nehéz feladat lenne pontosan körülhatárolni, hogy melyek azok az elemi matematikai tételek, amelyeket per ma társadalmilag evidenseknek kell tekintenünk, azt azonban nehéz lenne kétségbe vonni, hogy a fentemlített két matematikai diszciplina axiómái ma már minden normális felnőtt ember számára evidensek. (Ez nem jelenti azt, hogy minden felnőtt ember tudja vagy akár csak ismeri is őket, de ha megismertetik velük az embert, minden bizonyítás nélkül elfogadja őket.) Elvileg természetesen semmi akadálya sincs annak, hogy az elemi matematikai szakágak axiomatikus felépítése esetén a szokásoktól eltérő axiómákból induljunk ki, s esetleg olyan tételeket válasszunk axiómáknak, melyek nem társadalmilag evidens ismeretek. Az euklideszi geometria nevezetes V. posztulátumát „Egy ponton át csak egy olyan egyenes halad, amely egy, a ponton át nem haladó egyenessel párhuzamos"[41] (ebben a fogalmazásban az axiómát társadalmilag evidens ismeretnek kell tekintenünk) pl. helyettesíthetjük azzal a tétellel, hogy „A háromszög szögeinek összege 180°", holott ez a tétel semmiképpen sem evidens.

Már ez a tény is azt mutatja, hogy teljesen helytelen lenne azt állítani, miszerint a matematika minden axiómájának evidens ismeretnek kell lennie. A modern matematika pedig igen sok területen olyan axiómákra épít, amelyek nemcsak, hogy nem társadalmilag evidens ismeretek, hanem sok esetben „evidensen hamis" állítások (elég, ha a nem-euklideszi geometriák axiómáira

[41] Az axióma eredeti Euklidész-féle változata nem a fent idézett állítás. Az V. posztulátum eredetiben így hangzik „Ha egy egyenes másik kettőt úgy metsz, hogy a metsző egyenes ugyanazon oldalán belül keletkező két szög összege a derékszög kétszeresénél kisebb, akkor a két egyenes határtalanul meghosszabbítva azon az oldalon találkozik, amelyik oldalon az a két szög van, amelyeknek összege két derékszögnél kisebb." Annak ellenére, hogy a nem-euklideszi geometriák megszületését e tételnek a bonyolultsága idézte elő, úgy vélem, maga az eredeti axióma is evidens tételnek tekinthető. A nem-euklideszi geometriák megszületését előidéző vizsgálatok oka egyetlen esetben sem az volt, hogy kétségbe vonták volna az axióma igazságát.

utalunk). Axiómák és társadalmi evidencia között semmiféle szükségszerű kapcsolatot nem állapíthatunk meg.[42]

Ami a klasszikus logika alapvető törvényszerűségeit illeti, azt kell mondanunk, hogy ezek — a legtöbb esetben — valóban társadalmilag evidens ismeretek. Ezt nem állíthatjuk azonban a logikáról általában. A modern logikai rendszerekben már az ítéletkalkulus axiómái között is szerepelnek társadalmilag nem evidens megállapítások.

Nem beszélhetünk tehát arról, hogy a pszichikus társadalmi evidencia-élménynek a matematika és a logika területén *elvileg más* szerepe lenne, mint bármely más tudományban.[43]

Mi a helyzet a matematika és a logika tételeinek analiticitásával?

Minthogy a matematika és a logika (legalábbis a modern matematika és logika) elméletei szigorú (axiomatikus) felépítésű rendszerek, egy adott elméleten belül az analiticitás kérdése pontosan tisztázható. Egy adott axiomatikus felépítésű elméleten belül analitikusaknak tekintjük mindazokat az ítéleteket, amelyek az adott rendszer axiómáiból és definícióiból a rendszerben elfogadott átalakítási-következtetési szabályok értelmében következnek, másszóval — ha az adott axiomarendszert mesterséges nyelvnek tekintjük — az adott L_0 nyelven belül analitikusak azok az ítéletek, amelyek annak szintaktikai és szemantikai szabályai szerint „igazak". Ez azt jelenti, hogy

[42] E kérdéssel részletesen foglalkozik Tóth Imre „A matematikai axiomatika néhány ismeretelméleti kérdése" c. tanulmányában („Filozófiai tanulmányok" c. kötet. Bukarest, Tudományos Könyvkiadó, 1957. 298—301. o.)

[43] Az ún. matematikai intuicionizmusnak az a kísérlete, hogy az egész matematikát pszichikusan evidens (intuitive, közvetlenül megragadható) alapokon építse fel, semmiképpen sem tekinthető sikeresnek. Heyting azt írja, hogy „Egy matematikai konstrukciónak olyan közvetlennek kell lennie az értelem számára és eredményeinek oly világosaknak, hogy egyáltalán semmiféle megalapozásra nincs szüksége." *(Heyting, A. :* Intiutionism. An Introduction. Amsterdam, North—Holland Publ., 1956. 6. o.) E cél megvalósításához alapfogalmakként a természetes szám és a létezés (egzisztencia) fogalmát veszik fel alapfogalmakként. — Nem beszélve arról, hogy mindenképpen vitatható, vajon ezen fogalmak tartalma társadalmilag evidens ismeretet jelent-e, mindenképpen egyet kell értenünk Bungeval, aki a már említett munkájában azt állítja, hogy az intuicionista matematika és logika nem-intuitív (counter-intuitive). Bunge azt írja, hogy az intuicionista matematika és logika „olyan szövevényes és bonyolult, olyan ravasz fogásokat követelnek, hogy igen kevesen vannak, akik járatosak benne, ez az egyike azon okoknak, hogy nem alkalmazzák őket. Még azt is mondották róluk, hogy 'annyira komplikáltak, hogy tökéletesen haszontalanok'. *(Curry, H. B. :* Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics. Amsterdam, Nort—Holland Publ., 1951. 61. o.) Így például az intuicionista ítéletkalkulus négy alapműveletet használ kettő helyett, és tizenegy posztulátumot vesz fel a szokásos négy helyett; emellett megtiltja a kettős tagadás leegyszerűsítését, minthogy az az ítélet, hogy 'Abszurd, hogy p abszurd legyen' nem ekvivalens azzal, hogy 'p igaz'. Az intuicionista halmazelmélet a megszámlálható' prédikátumot hat különböző prédikátummal helyettesíti, melyek majdnem lefordíthatatlan holland neveket viselnek. Lehetséges, hogy ez az elmélet analitikusabb mint a konvencionális halmazelmélet; de miért nevezzük 'intuitívnek'? A közönséges arimetikában, ha a és b valós számok és $ab = 0$, ebből következik, hogy $a = 0$ vagy $b = 0$; az intuicionista arimetikában ez a tétel nem bizonyítható, mielőtt meg nem mutatjuk, hogy vagy $a = 0$ vagy $b = 0$. A közönséges logikában és matematikában, ha szembekerülünk azzal a problémával, hogy nem rendelkezünk elegendő premisszával, akkor kipróbálhatjuk az indirekt bizonyítás módszerét, mert a konklúzió tagadását felhasználhatjuk premisszaként; ezt azonban az intuicionista konstruktivizmus szerint nem tehetjük meg. Hol van az a fizikus vagy fiziológus, aki kész elfogadni egy ilyen hatástalan és nem-intuitív logikát és matematikát?" *(Bunge :* Idézett mű 59—60. o.) A Bunge által felsorolt néhány példa világosan mutatja, hogy a matematikai intuicionizmus matematikája és logikája semmiképpen sem evidens ismeretekre épül.

a modern matematika és logika legtöbb tétele analitikus egy adott rendszeren belül, de *az adott rendszer vonatkozásában nem tekinthetjük analitikusaknak* a rendszer axiómáit, definícióit stb., tehát *magának a rendszernek a szintaktikai és szemantikai szabályait.*

Természetesen az adott elmélet (egy mesterséges résznyelv) részét képezheti egy másik, szélesebb körű elméletnek (rész nyelvnek), egy adott elmélet axiómái pl. következhetnek egy átfogóbb elmélet axiómáiból, s ezen a szélesebbkörű szemantikai rendszeren belül ennélfogva maguk is analitikusaknak tekinthetők stb., de kell, hogy létezzék egy olyan „legáltalánosabb szemantikai rendszer", melynek szintaktikai és szemantikai szabályai már semmiféle általánosabb nyelv analitikus ítéleteit nem képezhetik. Annyiban Quinenak tökéletesen igaza van, hogy „önmagában vett", rendszertől független analiticitás nincsen.

Az ún. logicista irányzat[44] arra törekedett, hogy a matematika valamennyi tételének, pontosabban valamennyi ítéletének analiticitását kimutassa. E törekvés sikere azonban csak annyit jelenthetett volna, hogy a matematika valamennyi ítélete levezethető a logikából. *Nincs értelme azonban annak, hogy bárki is megkísérelje a logika alaptételeinek analiticitását kimutatni.* A logika alaptételeiről ugyanis nem állítható, hogy bizonyos nyelvi formában rögződött szintaktikai és szemantikai szabályok értelmében igazak, hiszen a legáltalánosabb szintaktikai szabályok maguk a logikai törvényszerűségek. Nem állíthatom egyetlen ítéletről sem, hogy tagadása önellentmondás, ha nem tételezem adottnak az ellentmondás logikai törvényét.

Az analiticitás lényegesen jelentősebb szerephez jut a matematikában, mint más tudományokban vagy pedig a köznapi megismerésben. Ennek az az oka, hogy a matematika tételei, szemben az ún. empirikus tudományok tételeivel, valamint a köznapi megállapításokkal, nem reális, hanem tudati objektumokra vonatkoznak, a matematika rendszere csak kiinduló- és végpontjaiban érintkezik az érzéki tapasztalat szférájával.[45] Minthogy a matematika egyes tételei a rendszer kiinduló- és végpontját nem tekintve, nem vethetőek össze az empirikus tapasztalattal, az egyes matematikai tételek igazsága sohasem lehet szintetikus.

Az analiticitás azonban nem alapozhatja meg a matematika aprioritását. Nincsen olyan ítélet, amelynek igazsága független lenne az ember tapasztalataitól, bár azok a tapasztalatok, amelyeken valamely ítélet igazsága nyugszik, igen sok esetben — s nemcsak a matematikában, hanem a megismerés bármely más területén is — nem az adott ítéletben kifejezésre jutó összefüggések közvetlen „kitapasztalásai"; egy adott ítélet tapasztalati megalapozása az esetek túlnyomó többségében a közvetítések bonyolult láncolatán keresztül történik.

[44] Ez az irányzat Leibnizre nyúlik vissza, és legnevezetesebb modern képviselői Frege, illetve Russell. A logicizmus filozófiai vizsgálatával sokoldalúan foglalkoznak a következő munkák: Black, Max: The Nature of Mathematics. London, Routledge and Kegan Paul; Körner, S.: The Philosophy of Mathematics. London, Hutchison Uni. Libr.

[45] Ezt a megállapítást már a legelemibb matematikai összefüggések segítségével is szemléltethetjük. Ha van egy almám, kapok még hármat, és megeszem belőle kettőt, akkor két almám marad. Ezt kiszámíthatom a következőképpen $1 + 3 = 4; 4 - 2 = 2$. De kiszámíthatóm a következőképpen is $1 - 2 = -1; -1 + 3 = 2$. Matematikailag a két számítás teljesen ekvivalens, de az utóbbit, mint számítást nem tehetem át az empirikus szférába, nem mondhatom ugyanis azt, hogy van egy almám, megeszem belőle kettőt, majd kapok még hármat, akkor két almám lesz. Annak, hogy —1 alma, semmi értelme nincsen.

A pszichikai evidenciának és a logikai analiticitásnak éppen ebben a közvetítésben van igen jelentős — az emberi megismerés lehetőségének szempontjából alapvető — szerepe. Semmiféle evidencia — sem a pszichikus „magátólértetődés", sem a logikai analiticitás nem lehet valamely ismeret igazságának kritériuma. „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg — nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely el van szigetelve a gyakorlattól — tisztára *skolasztikus* kérdés."[46] Marxnak az a megállapítása, hogy valamely ismeret igazságának kérdése nem az elmélet, hanem a gyakorlat kérdése, nem jelenti azt, hogy *a* gyakorlat minden egyes racionális ismeret igazságának közvetlen kritériuma lehet. *A gyakorlat egyrészt meghatározott — az emberi tevékenységgel közvetlen kapcsolatban álló — egyes ismeretek igazságát igazolja.* Igazolja pl. a gyakorlat azt a megállapítást, hogy „a testek összedörzsölésekor hő keletkezik", s valóban „tisztára skolasztikus kérdés" lenne azon vitatkozni, hogy az „abszolút igazság"-e ez a megállapítás, nem lehetséges-e az, hogy az emberiség évmilliós tapasztalataival szemben egy meghatározott esetben testek összedörzsölésekor nem fog hő keletkezni.

Másrészt egyértelműen igazolja az emberiség társadalmi-történelmi gyakorlata, hogy az emberiség ismeretei egyre mélyebben és sokoldalúbban tárják fel az objektív valóság törvényszerűségeit. Az a tény, hogy az ember a történelmi fejlődése során fokozatosan leigázta és a maga szolgálatába állította a természet erőit, az a tény, hogy az ember egyre magasabb szinten képes állandóan növekvő és bővülő szükségleteinek kielégítésére, vitathatatlanná teszi, hogy az embernek a termelőerőkben objektiválódott ismeretei igazak.

Az a tény azonban, hogy az ismeretek igazságának egyedüli kritériuma a gyakorlat, nem jelenti sem azt, hogy a gyakorlat valamiféle abszolút kritériuma lenne ismereteink igazságának, sem pedig azt, hogy az ember a maga praktikus és teoretikus tevékenységében minden egyes esetben a gyakorlat által igazolt, vagy a gyakorlat által igazoltnak tudott ismeretekből indulna ki.

A gyakorlat nem abszolút kritériuma ismereteink igazságának, de az embernek nincs is szüksége semmiféle abszolút kritériumra. Az emberi praxis nem feltételez abszolút biztos ismereteket. Az embernek minden tevékenysége olyan ismereteken alapszik, melyeket ilyen vagy olyan formában, esetleg sokszoros közvetítéseken keresztül a megelőző emberi tevékenység igazolt, s további tevékenységünk mindig korrigálni fogja az ezen tevékenység alapját képező ismeretek hibás mozzanatait. — A newtoni mechanika létrejöttének alapvető feltétele volt az ember társadalmi-történelmi termelő gyakorlatának meghatározott fejlettségi szintje, s ezen a szinten a gyakorlat igazolta is a newtoni mechanikát, s a gyakorlatnak ebben a szférájában a newtoni mechanika ma is „igaz". Csak az emberi praxis körének minőségi bővülése eredményezhette annak belátását, hogy a newtoni mechanika nem igaz, pontosabban szólva: csak megközelítése a tényleges összefüggéseknek. Olyan megközelítés, melynek eltérése a ténylegesen fennálló összefüggésektől a valóság egy meghatározott szférájában praktikusan elhanyagolható.

Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy valamely ismeret társadalmilag evidens voltát ezen ismeretnek az ember társadalmi-történelmi gyakorlatával

[46] *Marx :* Tézisek Feuerbachról. K. Marx és F. Engels Művei, 3. köt., Bp., 1960. 7. o

való szoros kapcsolata alakítja ki, akkor látnunk kell azt is, hogy meghatározott ismeretek társadalmi szintű evidenciájának óriási jelentősége van az ember gyakorlati tevékenysége szempontjából. Sem egy adott társadalom, sem egy adott társadalom adott individuuma nem lehet képes arra, és soha nem is törekszik arra, hogy a praktikus és teoretikus tevékenységének kiindulópontját képező ismeretek igazságát közvetlenül ellenőrizze. Ahhoz, hogy az elmélet és a gyakorlat előbbre jusson, hogy az emberiség mind a rendelkezésre álló anyagi javakat, mind pedig ismereteit bővítetten termelhesse újra, bizonyos, az emberiség megelőző tapasztalatai által igazolt ismereteit adottnak kell vennie, éppen úgy, ahogy adottnak veszi a megelőző generáció által létrehozott termelési eszközöket. Az emberiség már elsajátított ismeretei éppen úgy a további praxishoz elengedhetetlen objektiválódott termelési tapasztalatokat jelentenek, mint a megelőző korszakok kialakította termelési eszközök.

Az ismereteknek ezt a társadalmi objektivációját jelenti bizonyos ismeretek társadalmi evidenciája. Egy adott történelmi korszak embere bizonyos ismeretek igaz voltát adottnak veszi, bizonyos ismereteket evidensen igaz ismereteknek tekint, és ezeket mind praktikus, mind pedig teoretikus tevékenységének alapjaként használja fel. Ezeknél a társadalmilag evidens ismereteknél az ember nem érzi szükségét annak, hogy igazságukat kritika tárgyává tegye, bár nem szükségszerűen ismeri fel, hogy ezek a gyakorlat, az emberiség évezredes vagy évszázados gyakorlata által igazolt ismeretek.

A társadalmi evidencia meglétének hiányában az embernek mindig újból és újból, az alapoktól kezdve kellene felépítenie ismereteinek rendszerét, ami lehetetlenné tenné ismereteink gazdagodását. Közismert tény, hogy a középkorban még egyetemi kurzusokon oktatták az arab számrendszerben történő osztás műveletét, ennek ismerete komoly tudománynak számított. Semmiképpen sem állíthatjuk, hogy korunk embere „okosabb" lenne a középkor emberénél abban az értelemben, hogy szellemi képességei magasabbrendűek lennének. De „okosabb" éppen abban az értelemben, hogy ma már egy gyermek számára is evidens számos olyan ismeret, amelyet akkor még a felnőtt embernek is fáradságos munkával kellett elsajátítania. (Ma sem maga az osztási művelet szabálya evidens, de evidens számos, az elsajátítását feltételező ismeret.)

Utaltunk már arra, hogy az evidens ismeretek körének bővülése nem egyenesvonalú folyamat; ez ugyanis következik abból, hogy bizonyos korszakokban hamis ismeretek is evidenssé válhatnak, sőt, nem kétséges, hogy minden korszakban vannak olyan társadalmilag evidens ismeretek, amelyekről a további fejlődés során kiderül, hogy hamisak. Az evidens ismeretek körének bővülése tehát úgy megy végbe, hogy egyre több ismeret válik evidenssé, egyszersmind azonban bizonyos korábban evidens ismeretek evidenciája megszűnik. Amikor tehát azt állítjuk, hogy a társadalmi gyakorlat (mely szélesebb értelemben az elméleti tevékenységet is magába foglalja) meghatározott, társadalmilag evidens ismeretekre épül, akkor nem állítjuk azt, hogy a társadalmi gyakorlat kiindulópontját képező ismeretek ne tartalmazhatnának hamis mozzanatokat. Abban a pillanatban azonban, amikor ismereteink evidens bázisának hamis mozzanatai — a társadalmi praxis bővülésével — meghatározott területeken akadályozni kezdik a társadalmi gyakorlat sikerét, előbb vagy utóbb meg fog szűnni ezeknek az ismereteknek az evidenciája.

Ezzel összefüggésben azt is látnunk kell, hogy míg az egyik oldalon bizonyos ismeretek társadalmi szintű evidenciája a megismerés és a gyakorlat

előrehaladásának nélkülözhetetlen feltétele, a másik oldalon bizonyos ismeretek evidenciája az előrehaladás akadályát képezheti. Kétségtelen ugyanis, hogy a társadalmi evidencia, a „common sense" meglehetősen konzervatív, aminek természetes magyarázatát adja az a tény, hogy a társadalmi praxis bővülése, ami elvezethet bizonyos társadalmilag evidens ismeretek hamis voltának felismeréséhez, nem válhatik egycsapásra az ember mindennapi tevékenységének részévé.

Mindaz, amit a pszichikus társadalmi evidenciának a megismerésében betöltött pozitív szerepéről elmondottunk, bizonyos értelemben a logikai analiticitásra, a logikai evidenciára is vonatkozik. Az, hogy bizonyos ismereteket, mint analitikusakat igazaknak tekintsünk, s ezen az alapon, mint igaz ismereteket tevékenységünk kiindulópontjává tegyünk, éppúgy szükséges feltételét képezi ismereteink és tevékenységi körünk bővülésének, mint hogy igazaknak tekintsünk bizonyos társadalmilag evidens ismereteket.

Hogy az analiticitás szerepe egészen világosan álljon előttünk, választ kell még adnunk arra a kérdésre, hogy honnan ered azoknak az általános „szintaktikai és szemantikai szabályoknak" a rendszere, melyek bizonyos korszakban adott ismeretek analiticitását biztosítják.

Az analiticitás, mint logikai kategória igen szoros kapcsolatban áll a nyelvvel. Valamely ismeret analitikusan igaz voltát biztosító szintaktikai és szemantikai szabályok nemcsak nyelvi formában fejeződnek ki, hanem bizonyos értelemben valóban nyelvhasználati szabályok. (A neopozitivizmusnak nem az a hibája, hogy a logikai szabályokat nyelvhasználati szabályoknak tekinti, hanem, hogy a nyelvet elszakítja a valóságtól.) A logikai, szintaktikai szabályok éppen úgy, mint a terminusok jelentését megjelölő jelentésposztulátumok, definíciók, bizonyos nyelvi kifejezések (fogalmak és logikai partikulák) értelmét fejezik ki. Így a legáltalánosabb analiticitáskategóriába tartozó ítéletek (tehát azon ítéletek, melyek nem egy meghatározott tudományos elméleten belül, egy meghatározott L_0 nyelv viszonylatában analitikusak) analiticitását biztosító „szintaktikai és szemantikai szabályokat" a nyelv elsajátítása útján társadalmilag örökli az ember. Az ember a nyelv elsajátítása útján örökli a megelőző generáció fogalmi struktúráját és logikai rendszerét, ez pedig bizonyos ismeretek analiticitását meghatározza.

Ebből azonban az következik, hogy az analiticitás éppen úgy történelmileg változik, akárcsak a pszichikus evidencia, hiszen az emberiség fogalmi struktúrája és logikai rendszere is állandóan változik (maga a logikai rendszer a társadalmilag evidens ismeretek közé tartozik).

Az evidencia tényleges szerepének megértése és feltárása csak a megismerés történelmi-dialektikus megközelítése alapján lehetséges. Ha nem látjuk, hogy a pszichikusan társadalmilag evidens ismeretek csak egy meghatározott történelmi korszakban társadalmilag evidens ismeretek, ha nem látjuk, hogy bizonyos ismeretek analiticitása egy meghatározott történelmi korszak emberének fogalmi struktúráján és logikai rendszerén alapszik, akkor nem tudjuk az evidenciát a gyakorlat segítségével magyarázni, s akkor — bármilyen komoly nehézségeket is okozzon ez — az ismeretek evidenciáját nem magyarázhatjuk másképpen, mint hogy a priorinak tekintjük ezeket az ismereteket. Ez a magyarázata annak, hogy egy Descartes vagy egy Leibniz, amikor látják az empirizmus tarthatatlanságát, és felismerik az evidencia szerepét a megismerésben, a történelmi szemlélet hiányában apriorisztikus rendszer konstruálására kényszerülnek.

ПРОБЛЕМА ЭВИДЕНТНОСТИ

Михай Вайда

В вводной части статьи автор устанавливает, что эвидентность, как критерий истинности наших знаний выступила в истории философии в двух формах: в форме психического переживания эвидентности и как логическая эвидентность-аналитичность. Из исторического обзора вопроса автор делает вывод, что 1. первой и основной особенностью эвидентности как критерия истинности является то, что она во всех случаях выступает якобы в роли критерия истинности интуитивно выделенных или же рациональных а приори знаний, 2. выдвижение тезиса об эвидентности как критерии истинности наразрывно связано с стремлением, направленным на непосредственный охват какой-то абсолютной истины. С точки зрения решения проблемы эвидентности автор подчеркивает решающее значение следующих вопросов: 1. можно ли вообще в гносеологическом-логическом отношении говорить об эвидентных, аналитических знаниях, а если да, то 2. абсолютно достоверны ли эти знания.

Первая глава статьи посвящена исследованию психического переживания эвидентности. Здесь указывается на то, что круг эьидеитных знаний обнаруживает значительное разнообразие как с исторической так и индивидуальной точки зрения, так как индивидуальнопсихическая эвидентность данного суждения является функцией знаний познающего субъекта. Автор различает чисто индивидуально-психическое переживание эвидентности от общественного опыта эвидентности. Во всякий исторический период социально эвидентным т. е. эвидентным для всех нормальных взрослых людей становятся знания, являющиеся необходимыми условиями общественно-созидательной практики данного исторического периода. Практикой или же отсутствием практики обусловлены и такие явления, когда ложные утверждения становятся общественно эвидентными.

Во второй главе рассматривается проблема логической эвидентности, аналитичности. В связи с вопросом автор подробно анализирует одну из статей Куайна, усомнившегося в правомерности различения аналитичного и синтетичного. Автор говорит следующее: если наши суждения исследуются как знания, входящие в тотальность нашего знания, тогда различение аналитичного и синтетичного имеет определенный смысл. Аналитичны все суждения, вытекающие из моментов системы знаний человека, проверенных практикой и закрепленных в форме языковых конвенций. Для проверки истинности этих суждений нет необходимости проверить непосредственно на практике объективные отношения, выражающиеся в данном суждении.

Наконец, в гдаве третьей, автор исследует действительную роль эвидентности в познании, указывая на роль эвидентности (психической и логической) в математике и логике. Потом подчеркивается, что, если с одной стороны основу эвидентности определенных знаний составляет общественно-историческая практика, то, с другой стороны, человеческая, общественная практика не может существовать без возникновения общественной эвидентности определенных знаний, без общественной объективизации этих знаний. К тому же выводу приходит автор в связи с логической аналитичностью.

THE PROBLEM OF EVIDENCE

by Mihály Vajda

The author, in the introductory passages, states that evidence regarded as the criterium of truth in knowledge appeared during the history of philosophy in the form of psychological experience and in a logical form (analyticity). From the historical survey he deduces that 1. the primary characteristic of evidence as truth criterium is that in all instances it is grasped intuitively or occurs as the truth criterium of *a priori* rational knowledge; 2. the thesis of evidence as truth criterium is inseparably related to an attempt to directly grasp some kind of absolute truth. In trying the solve the problem of evidence the author regards the following questions to be of basic significance: 1. is evident, analytical knowledge at all possible in a logical and epistemological sense?; and if it is, 2. is such knowledge absolutely certain?

The first chapter of the study examines the psychic experience of evidence. The author points out that evident knowledge display significant historical and individual

differences namely because the individual psychic evidence of individual judgment is dependent on the information of the cognizing subject. The author distinguishes the social experience of evidence from the purely individual, psychic experience of evidence. In every historical period those factors become socially evident (for every normal adult) which form the necessary conditions of the social and productive practice of the given historical period. The phenomenon that false statements become socially evident may be interpreted with reference to the lack of practice or rather of a definite practice.

The second chapter concerns the problem of logical evidence, of analyticity. In treating the question the author makes a thorough analysis of a study of Quine, debating the correctness of distinctions between the analytical and synthetic. The author states that if we examine our judgments as information included in the totality of our knowledge, then the distinction between analytical and synthetic becomes meaningful. Those judgments which follow from the moments of human knowledge as expressed by linguistic conventions and proved by practice are analytical. In checking the truth of these judments we do not need through direct experience to examine the objective interconnections expressed in the given judgments.

Lastly, the third chapter treats the actual role of evidence in cognition, depicts the role of evidence (both psychic and logical) in mathematics and logic, then underlines that while social and historical practice provide the grounds for the evidence of definite knowledge, there is no truly human, social practice without the formation of the social evidence of certain knowledge, without making this knowledge socially objective. The author draws the same conclusion in his study of logical analyicity.

A pszichológia helye a tudományok rendszerében

Adalék a tudományok osztályozásához

RUDAS JÁNOS

1. Néhány általános kérdés

A tudományok osztályozásával mindenkor foglalkoztak a filozófusok is, a szaktudományok művelői is. A marxista filozófusok közül Engels, különösen „A természet dialektikájá"-ban, bő helyet szentelt e problémakörnek. Engelsnek a tudományok, különösen a természettudományok osztályozásáról kifejtett álláspontja — amellyel itt nem foglalkozhatunk külön — adekvátan tükrözte a termelőerők s ezen belül és kívül a tudomány akkori helyzetét, fejlettségi fokát.

Ám a múlt század második fele, Engels működése óta a tudományban forradalmak mentek végbe. Ezért ma, ha nem Engels betűit ismételgetve, hanem az ő szellemében akarunk munkálkodni, akkor a tudományfejlődés jelenlegi helyzetének megfelelően újra be kell hatolnunk az osztályozási problémák sűrűjébe. E tanulmány oly módon kívánja ezt a feladatot elvégezni, hogy néhány általános osztályozási elv leszögezése után egy adott tudomány, a pszichológia helyét próbálja meghatározni a tudományok rendszerében.

A tudományosztályozás nem öncélú elméleti játék, hanem korunk számára igen fontos, gyakorlati hasznú munka. Az osztályozás kérdéseivel például nap mint nap szembekerül a magyar tudományos élet legfelsőbb irányító szerve, a Magyar Tudományos Akadémia, amelynek szervezeti felépítése, osztályokra tagozódása már önmagában is egy osztályozási elv formába rögzülése. A meglevőnél jobb szervezési módszerek keresése állandóan osztályozási problémákat vet fel. Ismeretesek azok az évekig tartó viták, amelyek például a földrajzi tudományok helyzetéről folytak különböző fórumokon, vagy azok a máig is lezáratlan diszkussziók, amelyek a pszichológia természet- vagy társadalomtudományi jellege körül zajlanak, s amelyek komolyan érintik a szóban forgó tudományok további fejlődését, kapcsolatait mind a többi tudománnyal, mind a gazdasági, társadalmi stb. gyakorlattal — és amelyek mögött nemegyszer világnézeti jellegű motívumok húzódnak meg.

A tudományosztályozás felvetette kérdésekre adott válasz szoros összefüggésben van egyes szakmák, tudományágak, hivatások létével, létezési lehetőségével és szükségességével is. Gondoljunk csak arra, hogy még mindig nem általánosan elismert a szervezéstudomány, a szociológia vagy a munkapszichológia működési jogosultsága s ezzel együtt nem megoldott e szakmák kádereinek képzése és egzisztenciája. Mindennek az ország fejlődésére gyakorolt közvetett hatása is nyilvánvaló: nem előnyös, ha egy objektív feltételeiben megért tudomány, vagy tudományág kifejlesztésének szubjektív feltételei nem teremtődnek meg.

Az osztályozási problémák az oktatásban is jelentkeznek, mind a felsőoktatásban, mind az alacsonyabb fokú formákban. Tulajdonképpen az oktatási

reform vitái sem tudják megkerülni az osztályozással kapcsolatos elképzeléseket és argumentációkat. Így e cikk megírásának idején igen éles viták folytak a sajtóban és más fórumokon a reformtervezet azon részéről, mely szerint az új gimnáziumban két, egymástól eléggé élesen — főleg a matematika, az anyanyelv és irodalom, valamint a második idegen nyelv oktatásában — elkülönülő, természettudományi és társadalomtudományi tagozat kívánatos. A vita hatására a reformtervezet összeállítói végül is lemondtak eredeti elgondolásukról, amely kétségtelenül tudományosztályozási szempontból is felülvizsgálatra szorult.

Nem kevésbé fontos a tudományosztályozás állandó elméleti tisztázása a könyvtártanban. Az Egyetemes Tizedes Osztályozás (ETO), amelyet a világ legtöbb könyvtárában — esetleg helyi kiegészítésekkel bővítve — használnak, tulajdonképpen nem más, mint egy decimális formába szorított osztályozási rendszer. Az ETO alakító hatással van hazánkban is a könyvtárakat látogató olvasók tízezreinek gondolkodására, mivel a tudományok rendszere meghatározott koncepciójának elfogadására „kondicionálja" őket. Ez a koncepció pedig jelenleg több ponton szemben áll a korszerűség elvével. Csak vessünk egy pillantást az ETO tíz főosztályának alakulására:

0 Általános tartalmú művek. Bibliográfia. Könyvtárügy
1 Filozófia
2 Vallás
3 Társadalomtudományok
4 Nyelvtudományok
5 Természettudományok
6 Orvostudomány. Technika. Mezőgazdaság
7 Művészetek. Sport
8 Szépirodalom
9 Történelem. Földrajz

Ez az osztályozás önmagáért beszél. Nem jobb a helyzet a főosztályokon belül sem. Az ETO-t sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem tekinthetjük korszerűnek; ezt a FID (Fédération Internationale de Documentation) is elismerte, amikor határozatot hozott egyes részek revíziójának megkezdéséről.

a) Osztályozási sémák

A tudományok osztályozásának legelterjedtebb és legszemléletesebb módszere az úgynevezett osztályozási sémák felállítása, amelyek a tudományok valamilyen alapon történő felosztását és egymás közötti kapcsolatát modellszerűen mutatják be. Rögtön adódik az ellenvetés: van-e értelme e végtelen nagy extenzitású és intenzitású emberi megismerési szféra sémába gyömöszölésének? Belefér-e minden diszciplina egy-egy skatulyába? Egy kétdimenziós papírlapon kellő sokoldalúsággal ábrázolható-e mindaz a bonyolult kapcsolat, hatás és visszahatás, amely a tudományok között feltalálható?

Kétségtelen, hogy egy tudományosztályozási séma megalkotása leegyszerűsítés. De végső soron a megismerés minden módszere magában foglalja a leegyszerűsítés mozzanatát, hiszen sem a tudomány, sem a művészet nem képes az objektív valóságot a maga extenzív totalitásában visszatükrözni. Közhelyszámba megy, hogy a tudományos törvény meg sem közelíti a valóságot bonyolultságában, sokoldalúságában. Mégis „a lét dadog, csak a törvény

a tiszta beszéd".[1] Hasonlóan van az osztályozási sémákkal: bármennyire is „sematikusak", nélkülözhetetlen tudományfilozófiai kategóriák.

A magyar és a külföldi filozófiai és szaktudományos irodalomban a legkülönbözőbb osztályozási módokkal, szempontokkal, sémákkal találkozunk. Ezek közül két olyat szeretnék megemlíteni, amely eléggé elterjedt a köztudatban, s amelyet kritikailag kell értékelnünk.

Az egyik legelterjedtebb, legegyszerűbb és a gyakorlatban legtöbbet alkalmazott nézet szerint a tudományokat végső soron két nagy csoportra lehet felosztani: természettudományokra és társadalomtudományokra. Nem lenne ésszerű tagadni, hogy vannak a természet és vannak a társadalom világával foglalkozó tudományok, nem is szándékunk egyiket a másikban feloldani, az ilyen jellegű felosztás azonban elégtelen. E felosztásnál háromféle alapot szoktak figyelembe venni.

Az egyik abból indul ki, hogy a tudomány által tükrözött világ két nagy részre oszlik: természetre és társadalomra. Ez az álláspont egyrészt azt téveszti szem elől, hogy a tudomány nem egyszerűen az objektív világot, hanem ennek *törvényeit* tükrözi vissza, márpedig vannak olyan általános törvények, amelyek közösek a természetre és a társadalomra nézve; az ezeket visszatükröző tudomány tehát nem sorolható be sem a természet-, sem a társadalomtudományok közé. Másrészt pedig megfeledkezik a világ — legalábbis a mi földi világunk — harmadik nagy tényezőjéről, az emberről, aki annyiban nem tisztán társadalmi lény, amennyiben „*zoon* politikon", biológiai képződmény, az élőlények fejlődésének legmagasabb csúcsa, és annyiban nem tisztán természeti lény, amennyiben „zoon *politikon*", társadalmat alkotó és társadalom által alkotott lény. Az emberről mint pszichikus egységről szóló tudományt tehát nem lehet egyértelműen sem a természet-, sem a társadalomtudományok közé helyezni.

A másik felosztási alap: a társadalom osztályaihoz való viszony. Eszerint a természettudományok osztályfelettiek, a társadalomtudományok pedig osztályjellegűek. Ez persze nagy vonalakban igaz, de a nagyvonalúság néha veszélyes. Közelebbről megnézve nem ilyen egyszerű, nem ilyen mereven elkülöníthető az osztályjellegűség és az osztályfelettiség; e két ellentétes tulajdonság gyakran átcsap egymásba. Annyira közismert történelmi tény, hogy csak megemlítjük: a csillagászatnak, a geográfiának, ezeknek a „tiszta" természettudományoknak a fejlődése mennyire húsbavágóan érintette az újkor kezdetén a régi és az új uralkodó osztály érdekeit. Az anyag szerkezetével foglalkozó fizika és a fő társadalmi osztályok érdekeinek kapcsolatát Lenin „Materializmus és empiriokriticizmus" című művén kívül az e tárgyban jelenleg is folyó világnézeti viták bizonyítják. Másrészt viszont a társadalomtudományoknak is vannak olyan mozzanatai, amelyek osztályfelettiek (vagy jobban hangzó kifejezéssel: osztályérdekeken kívüliek). Ilyenek lehetnek egyes közgazdaságtani elemzési módszerek, az irodalomelméletben bizonyos stilisztikai megállapítások, a szociológia egyes metodikai eljárásai stb.

A természet- és a társadalomtudományoknak az osztályjellegűség, illetve osztályfelettiség szempontjából történő ilyen merev elkülönítése komoly gyakorlati károkhoz vezet. A személyi kultusszal együtt eluralkodott dogmatikus szemlélet abszolutizálta a társadalomtudományok osztályjellegét, ezzel akadályozta fejlődésüket, s metodikájukban a szubjektivizmust tette uralko-

[1] József Attila: Óda. J. A. Össz. Műv. II. köt. Akadémiai, 1952. 90. o.

dóvá. Ismeretes, hogy az először kapitalista országokban bevezetett és kifejlesztett szociológiai kutatási módszerek szocialista országokban történő alkalmazását még a legutóbbi időben is mennyire támadták egyes szerzők spekulatív fejtegetéseikben, mígnem a népgazdaság, a politikai élet és a kultúra rohamosan növekvő ilyen irányú igényei keresztül nem léptek rajtuk. A másik oldalról polgári nézetek hordozói vélekedtek úgy, hogy csak a természettudományokat illeti meg az objektivitás rangja; a társadalomtudományok osztályjellegüknél fogva nem lehetnek mások, mint szubjektívek. Itt — mint már annyiszor — a dogmatizmus közös nevezőre jutott egy polgári teóriával. A dogmatizmusnak és a társadalomtudományokból még ma sem teljesen kiűzött szubjektivizmusnak eredménye például az is, hogy a pszichológiának, ennek a marginális tudománynak számos — egyébként igen becsületes, jószándékú és tehetséges — művelője húzódozik az emberi pszichikum társadalmi tényezőinek vizsgálatától és igyekszik a pszichológia hajóját teljes egészében a természettudományok, nevezetesen a biológiai és az orvostudományok vizeire kormányozni.

A tudományt két nagy csoportra felosztó nézetek harmadik alapja: a módszerek különbözősége. Az a régi idealista elmélet, amely szerint egzakt vagy természettudományokról és nem-egzakt vagy szellemtudományokról beszélhetünk, megváltozott terminusokkal és burkoltan bár, de ma is él. Ám akkor, amikor egyre jobban behatolnak a társadalomtudományokba a matematikai, kibernetikai, matematikai statisztikai módszerek, egyre viszonylagosabbá válik az ilyen alapú megkülönböztetés (ami persze nem azt jelenti, hogy eltűnnek a tudományok közötti metodikai különbségek).

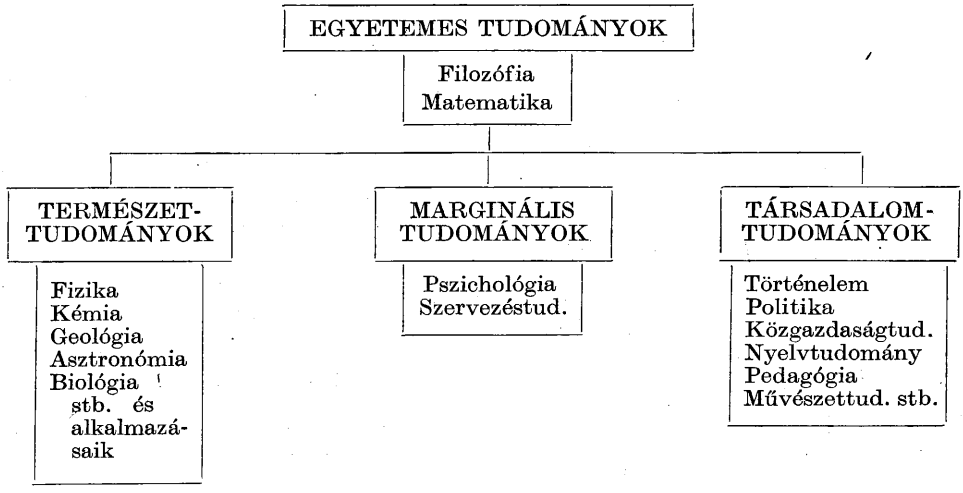
A másik, már klasszikussá vált osztályozási séma a mozgásformákat véve alapul, ötféle, nevezetesen mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai és társadalmi mozgást tükröző tudományról beszél. Ez a séma a múlt században az idealista és metafizikus szempontok helyébe a dialektikus materialista szemléletet tette, amely a tudományok osztályozását az objektíve létező anyaghoz köti, méghozzá annak az egyszerűtől a bonyolult felé haladó fejlődéséhez. Ma már azonban hátráltatja az előrehaladást, ha görcsösen ragaszkodunk e séma elavult formájához. Tudniillik a tudományok előbb említett forradalmai felforgatták az anyag szerkezetéről és mozgásformáiról régebben vallott felfogást. A legfigyelemreméltóbb eredmény, hogy a fizikai és a kémiai mozgás eddigi megkülönböztetése viszonylagossá vált. Természetesen az ezzel kapcsolatos általános következtetések megtétele nem e tanulmány feladata; e kérdésben igen gyümölcsöző lehetne a filozófia és a szaktudományok művelőinek együttműködése. Nem kevésbé fontos a biológiai és a társadalmi mozgás közötti átmenet meggyőző kidolgozása.

A kurrens filozófiai és szaktudományos irodalomban egyre több törekvéssel találkozunk, amely túl akar lépni a megkövesedett osztályozási elveken, és figyelembe kívánja venni a tudományos fejlődés nemzetközileg elért legújabb eredményeit. E törekvések hordozói között említhetjük B. M. Kedrovot Sz. G. Sztrumilint, A. I. Ujomovot

A tudományok osztályozása, osztályozási sémák felállítása szükséges, nélkülözhetetlen még akkor is, ha csupán a pillanatnyilag adott megragadását jelenti, mert csak így előzhető meg a zűrzavar a tudományos életben. Ha számba vesszük mindazt, amit a fentiekben a legkülönbözőbb osztályozási sémákról elmondottunk, akkor ezek ellentmondásaiból tanulva, több séma felállításával önthetjük formába tudományosztályozási elveinket. (Kétségtelen, hogy egyet-

len séma nem elegendő még a legáltalánosabb osztályozási elképzelés kifejezésére sem.) Lássunk egy ilyen lehetséges sémát.

Séma a tudományoknak a bennük tükrözött objektív valóság jellege szerinti osztályozására



A tudományokat a bennük tükrözött objektív valóság jellege szerint négy nagy csoportra oszthatjuk. Az egyik csoport az egyetemes tudományok, amelyek az egész anyagi világban érvényes törvényeket tartalmazzák. Ilyen a filozófia, melynek törvényei mind a társadalomra, mind a természetre, mind az emberre érvényesek. És ide kell sorolni az általában természettudománynak tartott matematikát is, amelynek törvényei nemcsak a természetben, hanem az emberi társadalomban és az emberi pszichikumban is hatnak, mint ez egyre világosabbá válik. (Örvendetes, hogy kiváló matematikus tudósunk is ebben az értelemben nyilatkozott e folyóirat hasábjain.[2]) Ma már kétségtelen, hogy társadalmi és pszichikus folyamatok is matematikai formulákba önthetők, még ha a matematikai módszerek társadalomtudományi és antropológiai alkalmazása a kezdet kezdetén tart is. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a társadalom fejlődését nem szociológiai, hanem matematikai törvényszerűségek determinálják; mint ahogy például az állatok életét és fejlődését sem matematikai, hanem biológiai törvényszerűségek hatásának tulajdonítjuk. De a társadalom életében éppúgy fellelhetők és felhasználhatók matematikai törvényszerűségek, mint az állatvilág életében vagy éppen a bolygók mozgásában. Azt sem állítjuk, hogy egyformán ható vagy egyforma jellegű matematikai törvényszerűségek vonatkoztathatók a természetre, a társadalomra és az emberre. Ezen a területen még igen sok a nyitott kérdés, és megválaszolásuk a jövő kutatásainak feladata; de azt a legutóbbi évek eredményei kétségtelenné teszik, hogy a matematika egyetemes tudománynak tekinthető.

[2] Fenyő István: A matematika helye a tudományok rendszerében. Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 715—725. o.

A másik nagy csoport: a természettudományok és alkalmazásaik. Ezzel kapcsolatban azt kell leszögezni, hogy bár a műszaki tudományok olyan tárgyakkal (gépek, építőanyagok, gyártási eljárások stb.) foglalkoznak, amelyek az emberi munka termékei, a társadalom létrejötte előtt nem léteztek, mégis ezek természeti (fizikai, kémiai, biológiai) törvényeknek vannak alávetve, a termelőerők természeti oldalát alkotják; ezért a műszaki tudományok tulajdonképpen természettudományok.

b) Elmélet és alkalmazás

Itt közbevetőleg röviden érinteni kell az elméleti és az alkalmazott tudományok kérdését. Az elméleti vagy „tiszta" tudományokra és az alkalmazott tudományokra való felosztás nem újkeletű. Vannak, akik ezen belül az utóbbiaknak nem is akarják megadni a tudomány címet. Mások az előbbieket tartják üres spekulációnak. Olyan nézet is akad, amely teljesen tagadja az ilyen felosztás jogosultságát.

Induljunk ki a tényekből, a gyakorlatból. A tudomány egyik fontos célja a termelőerők fejlesztése. Ezt a célt közvetlenül vagy a közvetettség valamely fokán lehet kitűzni. Tehát bármely tudomány szolgálhatja közvetlenül vagy közvetetten, áttételesen a termelőerők fejlődését, a mindennapi gyakorlatot. A közvetettségnek ez a fokozatossága szervezetileg is kifejeződik a tudományos életben. A tagoltság általában hármas: alapkutatásokat, alkalmazott kutatásokat és alkalmazásokat (üzemi kísérleteket) szoktak megkülönböztetni. Ez a hármas felosztás jogosultnak mondható; de felvetődik vele kapcsolatban két kérdés.

Az egyik: az alkalmazott kutatás és az alkalmazás s ezzel együtt az alkalmazott tudomány tudománynak tekinthető-e? (Némi zavart okoz, hogy az alkalmazott tudományokon belül is számontartanak alapkutatásokat és az ún. elméleti tudományokon belül alkalmazott kutatásokat, diszciplinákat.) A kérdés eldöntéséhez meg kell határoznunk a tudomány fogalmát.

Véleményünk szerint a tudomány megismerés: az objektív valóság törvényszerűségeinek módszeres és rendszeres visszatükrözése. Rendszeres — a mindenütt jelenlevő hétköznapi gondolkodással szemben, amely a megismerés nem rendszerbe foglalt formája (politikai, gazdasági, kulturális nézetek, vélekedések, babonák, nem-tudományos világnézeti elemek stb.). Ez azonban csupán a tudomány meghatározásának első fele. Korunkban a tudomány már egyre kevésbé tudja megőrizni „tisztaságát", egyre inkább „kénytelen" a valóságból a tudatba irányuló folyamathoz hozzácsatolni a tudatból a valóságba irányuló folyamatot is. Más szóval: *a tudományra is vonatkozik, amit Marx a Feuerbach-tézisekben a filozófiát illetően mondott a világ magyarázatának elégtelenségéről, megváltoztatásának szükségességéről.* Ha viszont elfogadjuk, hogy a tudomány működése ilyen aktív jellegű, akkor meghatározásunkat ki kell egészítenünk. *A tudomány nemcsak törvényszerűségek visszatükrözése, hanem magában foglalja a feltárt törvények alkalmazását is.*

Tehát feltétlenül igennel kell válaszolnunk az előbb feltett kérdésre. Hiszen a tudományos megismerést kétirányú folyamatnak tartjuk, amelynek elidegeníthetetlen része mind a világ magyarázata, mind megváltoztatása. Ebben az esetben viszont az alkalmazott tudományokat és az alkalmazott kutatásokat, üzemi kísérleteket is tudományos jellegűeknek kell tartanunk.

Más kérdés azután, hogy a megismerési folyamatnak ez a két oldala könnyen átlátható gyakorlati indokok alapján az osztályozásban és a szervezésben elkülönül egymástól. (Természetesen a „tudományos jelleg" kifejezés nem jelent értékítéletet.)

A másik kérdés: a hármas felosztás, az elmélet és az alkalmazás elkülönítése abszolút-e? Erre viszont nemmel kell válaszolnunk. Gyakran tapasztaljuk e különböző irányok egybeolvadását, amikor még elméletileg sem lehet őket különválasztani. Minek tartsuk például Szent-Györgyi Albert és munkatársai nemrégiben nyilvánosságra hozott nagy jelentőségű kutatásait a thymus hormonjaival kapcsolatban? Alapkutatás, mert belőle bizonyos emberi életműködések törvényszerűségeiről nyerhetünk ismereteket. Alkalmazott kutatás, mert arra ad felvilágosítást, hogy meghatározott betegségek előidézésében és gyógyításában milyen szerepet játszanak ezek a hormonok. És alkalmazási kísérlet, mert arra is irányul, hogy miképpen állíthatók elő, és gyógyításra klinikailag hogyan használhatók fel a thymus hormonjai.

Jelenleg tehát a tudomány az elmélet és gyakorlat dinamikus viszonya szempontjából két irányban mozog. Megfigyelhető bizonyos integráció, amely a tudomány igazi fogalmának megfelelően szoros egységbe kívánja hozni az elméletet és a gyakorlatot; és megfigyelhető differenciáció is, amelyet az ismeretek egyre bonyolultabbá válása idéz elő. Ez az ellentmondásos tendencia a tudomány fejlődésének törvénye.

*

A fentebb bemutatott séma szerinti harmadik csoport: a társadalomtudományok. Közéjük soroltuk a politikát is, értve rajta nem a napról napra történő taktikai, operatív vezetést, hanem a politikát, mint a társadalmi fejlődés stratégiájának és taktikájának tudományát. A politika tudományát a szocialista forradalom előkészítésének és megvalósításának időszakában tudományos szocializmusnak nevezzük.

A társadalomtudományokhoz tartozik a nyelvtudomány is, de említést kell tennünk egyik diszciplinájáról, a fonetikáról, amely anatómiai és élettani, tehát természettudományi jellegű. Ez azonban nem változtat a nyelvtudomány fő irányán, alapvető törvényeinek társadalmi determináltságán.

A negyedik csoport: a marginális tudományok. Ezeket nevezhetnénk antropológiai tudományoknak is, mivel az emberrel mint természeti és társadalmi egységgel foglalkoznak. Történelmileg is kézenfekvő, hogy a természetből a társadalomba átvezető út a megismerésben is tükröződjék. „A múlt század végén megalapozták a geológiát, újabban az úgynevezett (az elnevezés helytelen) antropológiát, amely az átmenetet közvetíti az ember és az emberi fajok alaktanából és fiziológiájából a történelembe"[3] — írta Engels. Ez a tudomány, amelyet ő a helytelennek tartott antropológia néven említ, tulajdonképpen nem más, mint a pszichológia. A pszichológia tehát az a marginális tudomány, amely „az átmenetet közvetíti" a természeti ember és a társadalmi ember között.

Természetesen nem minden antropológiai tudomány marginális tudomány. Így a tulajdonképpeni antropológia vagy embertan egyértelműen a természettudományokhoz, a folklór pedig egyértelműen a társadalomtudományokhoz sorolható. Persze, a fennálló terminológiai zűrzavar megszünteté-

[3] Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 196—197. o.

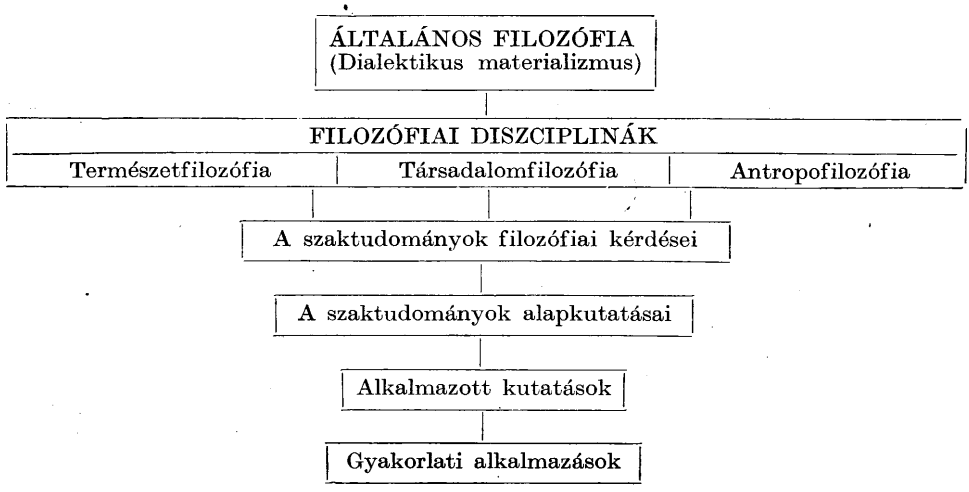
sét szolgálná, ha ezeket nem, hanem csak a valóban az emberrel mint természeti és társadalmi egységgel foglalkozó pszichológiát neveznénk antropológiai tudománynak.

A földrajztudományok sem tartoznak a marginális tudományok közé, hanem — mint ezt Fogarasi Béla a „Logika" című művében kifejtette — két különálló tudományból állnak. Az egyik, a fizikai földrajz, a természettudományokhoz, a másik, a gazdasági földrajz, a társadalomtudományokhoz tartozik.

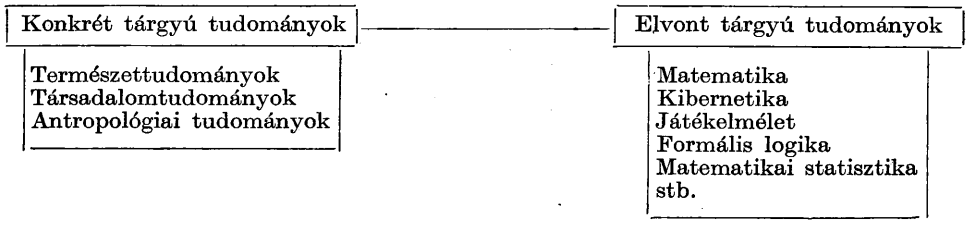
A fenti sémában a marginális tudományokhoz soroltam a szervezéstudományt is, amelyet egyes szerzők üzemtan néven szoktak tárgyalni. Ennek bővebb tárgyalására nincs mód.[4]

*

A tudományok osztályozásának sokoldalúbb megvilágítására még két általános sémát kívánunk bemutatni. Az egyik felépítési elve *a tudományokban tükrözött objektív valóság törvényeinek általánossági foka :*



A másik séma *a tudományok tárgyának jellegét* veszi osztályozási alapul:



E séma szerint a tudományok egyik csoportja az anyagi világnak a tárgyául választott jelenségeit, a tulajdonságok és viszonyok hordozóit a maguk konkrétságában vizsgálja, míg a másik csoport elvonatkoztat e hordozóktól és csak az elvont tulajdonságot vonja tárgykörébe. Más szavakkal e két

[4] Vö. Hegedüs András: A marxista közgazdaságtudomány új hajtása, a munkagazdaságtan. Magyar Tudomány, 1962. 9—16. o.

tudománycsoportot tartalmi és formális tudományoknak is nevezhetnénk. Természetesen, mint minden osztályozás, ez sem abszolutizálható, hiszen a fenti elv szerint elkülönített két osztály bizonyos vonatkozásban állandóan átmegy egymásba.

c) Új sajátosságok a tudomány fejlődésében

Általános áttekintésünk végén még említést kell tennünk néhány új vonásról, amellyel korunk tudományos megismerése gazdagodott. Ezek között tarthatjuk számon új tudományok megszületését és kifejlődését (kibernetika, játékelmélet, matematikai logika stb.), tudományok egymáshoz közeledését határtudományok kialakulása formájában (biokémia, fizikai kémia, meteorobiológia, mérnöki pszichológia stb.), komplex tudományok (pl. ergonómia) és alkalmi tudományos együttműködések (pl. erkölcsszociológiai és -pszichológiai kutatások) létrejöttét.

Ezeknek az új jelenségeknek — köztük az egészen új tudományok kialakulásának is — egyik legfeltűnőbb jellemvonása az, hogy a diszciplinák régi elszigeteltsége egyre inkább felszámolódik s egyre több és gyümölcsözőbb kapcsolat teremtődik meg néha még az egymástól legtávolabb álló tudományok között is. A fejlődés újszülöttjei pedig éppenséggel nem mint önmagukban álló, hanem mint más társaikhoz kötött tudományok látják meg a napvilágot.

Jól szemlélteti a mondottakat a nagy ipari országokból elindult és már hazánkban is talajt talált egyik új komplex tudomány, az ergonómia (más néven „human engineering", ami lényegében azonos az ergonómiával) példája. Az ergonómia (munkatan) és a human engineering (az ember szempontjából végzett műszaki, mérnöki tevékenység) végeredményben nem más, mint azoknak a témáknak, problémáknak együttese, amelyekkel mint a dolgozó embert körülvevő tárgyi környezettel a szervezéstudomány, a munkaegészségügy, a munkaélettan és a munkalélektan is foglalkozik. Az ergonómiát ilyen témák jellemzik: műszaki berendezések szerkesztése a kezelőszemélyzet várható munkakörülményeinek maximális figyelembevételével; zajviszonyok, hőviszonyok, levegőösszetétel, megvilágítási és színezési viszonyok, hallási kommunikációk vizsgálata és megjavítása a munkahelyen; a munka közbeni fiziológiás és pszichikus elfáradás mérése, megelőzése és csökkentése; a többműszakos munka felvetette legkülönbözőbb kérdések; járművek tervezésében közreműködés mind a forgalmi biztonság, mind a rajtuk dolgozó és utazó emberek szempontjából stb. stb. Az ergonómiában világosan látható tehát a komplexitás.

A komplex és a határtudományok mellett egyre gyakrabban észlelhetünk egy-egy részprobléma megoldására létrejött alkalmi tudományos együttműködéseket, amelyek előtt sokszor nagyobb perspektíva is nyílik. Két egymástól olyan távoleső tudomány közös munkájának eredményét láthattuk a Korányi tbc-intézetben, mint az orvoslás és a matematika.[5] Orvos és matematikus hozta létre az elektroklasszifikátornak nevezett logikai gépet, amelyet a tüdőtuberkulózis kompenzációs fokának megállapítására használnak. A gép a megadott adatokból következtet a kompenzációs fokra, 700 000 eset közül keresi ki a

[5] Vö. Fenyő István—Levendel László: Bonyolult diagnosztikai problémák osztályozását megoldó diagnosztikai gép. Magyar Tudomány, 1960. 631—632. o.

megfelelőt. Az orvostudomány egyes módszereinek ilyen „matematizálása" nagy lehetőségeket nyit meg. Egyelőre, persze, szó sincsen arról, hogy a technika és a matematika kikapcsolja az orvos személyét a betegség kórismézésének és gyógyításának folyamatából, de bizonyos mozzanatoknál már átveheti szerepét a gép. E lehetőség megvalósulása objektiválja a diagnosztikai módszereket; nem bízza az esetek megítélését a közismerten tökéletlen emberi emlékezetre. Ez különösen rutinvizsgálatoknál, nagy sorozatoknál jelentős, ahol fontos a megítélés egységes volta.

A legújabb fajtájú, egyre szaporodó tudományok, diszciplinák közötti együttműködéseknél az egyik partner mind gyakrabban a kibernetika. A kibernetika perspektívái ma még nem körvonalazottak teljesen, de bizonyos eredményei kétségtelenül nagy reményekre jogosítanak fel vele kapcsolatban. A kibernetikát, tárgyának jellege szerint, az elvont tudományokhoz soroltuk, ami egyúttal azt is jelenti, hogy értelmét és hasznát csak más tudománnyal való kapcsolatában találhatjuk. S a tények azt mutatják, hogy ez a kapcsolat nemcsak az adott tudomány szóban forgó problémáját segít megoldani, de további immanens fejlődésre is ösztönöz.

A matematika, a kibernetika, illetve más tudományok kapcsolatáról szólva ismételten le kell szögeznünk, hogy ma már tarthatatlan a tudományoknak egzakt és nem-egzakt tudományokra való felosztása.[6] Nem egyszerűen arról van szó, hogy a társadalomtudományoknak a történelmi materializmus elméleti alapjaira helyezése biztosította objektivitásukat, hiszen — annak konstatálása mellett, hogy a történelmi materializmus győzelme forradalom volt a társadalomtudományok történetében — tudjuk, hogy a dogmatizmus és a személyi kultusz korszaka mennyi torzításhoz, szubjektivizmushoz vezetett éppen a társadalmi és antropológiai tudományokban. A történelmi materializmus a filozófiai lehetőséget adta meg az objektivitás uralmára — valósággá ezt csak az egyes tudományok különös módszerei változtathatják. Az eddig nem-egzaktnak tartott tudományok akkor válhatnak egzaktá, ha az egyes tények, események spekulatív, szubjektív és legtöbbször deduktív magyarázata, megforgatása helyébe a társadalmi és emberi valóság sajátos metodikájú, de a matematikai, matematikai statisztikai, kibernetikai stb. módszerekkel kiegészített elemzése kerül. Ilyen példát mind a nemzetközi, mind a hazai tudományos életben találhatunk már; nevezetesen: matematikusok és közgazdászok közös munkálkodása az árrendezésnél, szociológiai kutatások statisztikai feldolgozása, pszichológiai kísérletek és vizsgálatok eredményeinek ellenőrzése matematikai statisztikai módszerekkel stb. Ezeknek a lehetőségeknek és követelményeknek a tagadása mögött pszichológiailag a társadalom- és antropológiai tudományok egyes művelőinek kényelemszeretete, indolenciája rejlik, következményeiben pedig nem tekinthető másnak, mint az agnoszticizmus „legkorszerűbb" megnyilvánulásának, amely a fejlődés gátjává vált.

[6] Kornis Gyula, a régi Magyarország ideológusa szerint az egzakt, vagyis a természettudományok kiindulópontja a külső világ, míg a szellemtudományoké a szellem, a belső világ. Ő annyira mereven elválasztja ezt a kettőt egymástól, hogy a pszichológiának indignáltan felrója: „Amit a psychológia a XVII. századtól kezdve mindmáig összezavar és illetéktelenül alkalmaz, az a természettudományos, physikai-chemiai módszer." Majd: „A modern psychológia tehát már csírájában, részint physikai, részint mathematikai minta után szigorú tudományosságra törekedett. Voltaképp pedig épen ez a törekvése fosztotta meg őt minden positív lépés lehetőségétől." (Kornis Gyula: Okság és törvényszerűség a psychológiában. Franklin, 1911., 11—12. o.)

Nem tudhatjuk, hogy milyen mértékben és milyen ütemben fognak behatolni a társadalmi és antropológiai tudományokba az egzakt kutatási módszerek; ennek számos történelmi, ismeretelméleti, társadalmi, személyi feltétele van. Azt azért kijelenthetjük, hogy bármeddig is jut el a tudomány e tekintetben, sohasem tudja majd kiküszöbölni a megismerésből az emberi szubjektumot, bármennyire is megkönnyítik munkáját a matematikai stb. metódusok és gépek. Nem kell attól félni, hogy minden gépiesedik, matematizálódik. Az ember a legnagyobb technikai és matematikai segítség mellett is a tudomány művelésének legfőbb tényezője marad. Hiszen például a relativitáselmélet is nagy matematikai apparátust foglal magában, megalkotása mégsem lett volna lehetséges az emberi szubjektum, Einstein zsenije nélkül. Ez természetesen a kevésbé szélsőséges esetekre, a tudomány mindennapjaira is érvényes.

2. A pszichológia helye a tudományok rendszerében

Az általánostól a különös felé haladva vizsgáljuk meg, miképpen érvényesülnek a dialektikus materializmus alapelvei egy adott tudomány — jelen esetben a pszichológia — osztályozási problémáinak megoldásában.

A pszichológiát a gyakorlatban hol a természettudományokhoz szokták sorolni, hol a társadalomtudományokhoz. Emögött egy-egy valóságos mozzanat abszolutizálása rejlik. Tudniillik a pszichológia a pszichikus tevékenységet egyrészről mint agyfunkciót, másrészről mint társadalmi jelenségek tükröződését vizsgálja. Az emberi pszichikum e kettős jellegének valamelyik oldalát szokták az említett módon abszolutizálni. Emellett olyan véleményekkel is találkozunk, amelyek nem teszik ezt, de úgy vélik, hogy a pszichológia egyik fele természettudomány, a másik fele társadalomtudomány, és a pszichológusok annak megfelelően foglalkozzanak e megkettőzött tudomány valamelyikével, amilyen irányba érdeklődésük vonzza őket. E metafizikus és szubjektivista álláspont mögött persze megint megtalálhatjuk azt a valóságos mozzanatot, hogy bizonyos problémák túlnyomóan természeti, biológiai, mások szinte kizárólag társadalmi vetületben jelentkeznek. E három vélemény egyikét sem tekinthetjük azonban helyes, a dialektikus materializmus alapján álló megoldásnak.

Ezt az alapkérdést megnyugtató módon úgy dönthetjük el, ha megvizsgáljuk: milyen — természeti vagy társadalmi vagy mindkétféle — determinánsok alakítják az emberi pszichikumot? Hiszen a természet- vagy társadalomtudományhoz tartozás kritériuma, hogy a szóban forgó tudomány objektuma a természet vagy a társadalom általános fejlődéstörvényeinek van-e alávetve, vagyis természetileg vagy társadalmilag determinált, illetve, hogy a szóban forgó tudományban természeti vagy társadalmi törvényszerűségek tükröződnek-e. Nem tartható kielégítő kritériumnak, ha azt vesszük figyelembe, hogy az adott diszciplina tárgyát alkotó jelenségek társadalom előtti vagy társadalmi termékek-e; mert bár az kétségtelen, hogy a társadalom kialakulása előtt társadalmi jelenségekről nem beszélhetünk, a társadalomnak viszont vannak természeti jellegű produktumai is. Fentebb ilyen értelemben soroltuk a műszaki tudományokat a természettudományokhoz, annak ellenére, hogy a tárgyukat hordozó dolgok emberi, tehát társadalmi termékek.

Hogy kellően sokoldalú és megnyugtató feleletet adjunk kérdésünkre — milyen helyet foglal el a pszichológia a tudományok rendszerében? —, arra

van szükség, hogy megvizsgáljuk: *a)* a pszichikum természetét, jellegét; *b)* a pszichikum, illetve az öröklöttség és a környezet viszonyát, kapcsolatát; *c)* az emberi pszichikum és a történelem, a társadalmi mozgások összefüggését.

a) A pszichikum természete, jellege

A pszichikum jellegét tekintve kettős: egyrészt az agy terméke, működése, másrészt a pszichikumot hordozó szubjektumon kívül eső objektív világ visszatükrözése. Mind a pszichikus működések értelmezésénél, mind a pszichológia tudományosztályozási kérdéseinek megválaszolásánál éppen ez a kettősség szokott nehézségeket okozni. Metafizikusan és idealista módon járnánk el, ha ezt a két aspektust elkülönítenénk és szembeállítanánk egymással, ha bármelyik jelentőségét is eltúloznánk a másik rovására (ami persze nem jelenti azt, hogy a két aspektus elemzése külön-külön ne lenne lehetséges).

A pszichikus működések elválaszthatatlanul az agyhoz vannak kötve, ennek funkcionális termékei, nélküle nem létezhetnek. De lényegük nem közelíthető meg pusztán az agy mint az idegrendszer legmagasabb rendű szerve oldaláról. Mert a pszichikum reflextevékenység is, ami nemcsak gnoszeológiai nézőpontból értelmezhető oly módon, hogy az objektív valóság visszatükrözése, hanem pszichológiailag is: „. . . a külvilággal kölcsönhatásban álló, s a külvilág behatásaira válaszoló agy működése. . .”[7] Tehát a pszichikumnak reflextevékenységként való felfogása kapcsolja össze az említett két oldalt, a biológiait és a társadalmit; ez az egyedül dialektikus materialista értelmezés; ennek fényében érthetjük meg az állatvilágból az emberi társadalomba haladó fejlődés folytonos és egyúttal diszkrét jellegét. Rubinstein határozottan érzékelteti e felfogás jelentőségét: „. . . a pszichikus tevékenység reflex-jellegére vonatkozó tétel bennfoglaltatik azon kiinduló filozófiai tételekben, amelyek meghatározzák a filozófia alapvető kérdésének — a pszichikus jelenségeknek a világ összes jelenségeinek kölcsönös összefüggésében elfoglalt helyét illető kérdés — eldöntését. De amikor arról szóltunk, hogy a pszichikus tevékenység reflex-jellegű, egyáltalában nem érintettük e tevékenység fiziológiai mechanizmusait.”[8] Vagyis az agy reflexműködése, ami az emberi pszichikum lényege, a pszichológia mint tudomány alapkategóriája, nem azonosítható a szintén az agyban végbemenő fiziológiai folyamatokkal. A visszatükrözés gnoszeológiai kategóriájának ontológiai és pszichológiai aspektusból megfelelő reflexműködés és a konkrét fiziológiai reflexek, például a feltételes reflex közé nem tehetünk egyenlőségjelet. Pavlov múlhatatlan érdeme, hogy kísérletileg kidolgozta és teljes tudományossággal megvilágította a feltételes reflexek rendszerét, a magasabbrendű idegműködés szisztémáját, ezzel az agyfiziológiát és a pszichológiát materialista alapokra fektette. De helytelen volna — mint ez sokszor előfordul — a feltételes reflexet egy általánosabb pszichológiai kategóriával, az agy reflexműködésével összekeverni.

A reflexelmélet köti össze a biológiait és a társadalmit a dialektikus materialista determinizmus alapján. „A reflextevékenység mindig kívülről determinált tevékenység. A mechanikus determinizmus alapjára épülő reflexelmélet (például a reflex felfogása Descartes-nál és legközvetlenebb folytatóinál) a külső lökésként ható ok elmélete, amely szerint ez a külső lökés determinálja

[7] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962. 9. o.
[8] Uo. 14. o.

a hatás végső effektusát. E mechanikus determinizmustól eltérően, a dialektikus materialista módon felfogott determinizmus minden hatást kölcsönhatásnak tekint. Bármely külső hatás effektusa nemcsak a hatást gyakoroló testtől, hanem a hatásnak alávetett testtől is függ. A külső okok a (külső feltételektől függően alakuló) belső feltételeken keresztül hatnak. A reflexelmélet... lényegében véve a dialektikus materialista módon felfogott determinizmus elvének kiterjesztése az agy pszichikus működésére."[9]

*

Tegyük félre most egy időre a determináltság kérdését és, arra adjunk választ, hogy a pszichikum hogyan illeszthető be az anyag mozgásformáinak sorába, szisztémájába; külön mozgásformának tekinthető-e vagy nem. Ez annál is inkább fontos, mivel a tudományok osztályozásának egyik alapja az adott tudomány tárgyának a mozgásformák rendszerében elfoglalt helye.

Elterjedt nézetek szerint a pszichikum önálló mozgásformaként nem létezik, hanem más mozgásformáknak van alárendelve, azok törvényei szerint működik. E nézetek két pólus körül csoportosulnak. Az egyik a fiziológiaival, a másik a szociológiaival társítja a pszichikust, s ennek megfelelően a pszichológiát feloldja a társadalomtudományokban, illetve a fiziológiában.

Az első felfogással leginkább Pavlovnál találkozunk. Ismeretes, hogy Pavlov tanítása alapjaiban ingatta meg az idealista lélek-koncepciókat. De ő nem jutott el a dialektikus és történelmi materializmusig, nem tudta az emberi pszichikumot mint a biológiai és a társadalmi koincidenciáját felfogni. A spekulatív lélektani iskolák elleni harcában túlzottan a fiziológus szemszögéből figyelte ezeket a kérdéseket s hajlamos volt a fürdővízzel együtt a gyerek kiöntésére; vagyis a pszichológia önálló létének tagadására is. Ez a nézete leginkább abban a tételében nyilvánul meg, amely szerint a pszichológia és a fiziológia viszonya a szubjektív és az objektív viszonyával azonos. Véleménye szerint „bekövetkezik és már megvalósulóban van végre a pszichológia és a fiziológia, a szubjektív és az objektív módszer egyesítése..."[10] Más helyen jóváhagyólag említ egy külföldi szerzőt, aki „... egyesíti, azonosítja a fiziológiai jelenségeket a pszichológiai jelenségekkel, a szubjektívet az objektívvel".[11] Ezt az elgondolást meggyőzően cáfolja Rubinstein a „Lét és tudat" című könyvében; érveléséből idézünk: „A szubjektív és az objektív ellentétessége ismeretelméleti ellentét. Alapjában helytelen, ha a szubjektív és az objektív ezen szembenállását... átviszik a pszichikusnak és anyagi szubsztrátumának, vagyis a pszichikusnak és a fiziológiainak viszonyára... ez azzal az állítással egyértelmű, hogy az agy visszatükröző tevékenysége csak fiziológiai kifejlődésében objektív; ez pedig annyit jelent, hogy tagadjuk a pszichikus mint állítólag csupán szubjektíve átélhető jelenség objektív tudományos megismerésének lehetőségét... ez arra a következtetésre vezet, hogy az agy visszatükröző tevékenysége kutatásának csupán egyetlen útja jogos és lehetséges, mégpedig e tevékenység pusztán *fiziológiai* elemzése. A pszichológia objektív módszereinek keresése ezen az alapon céltalan... A szubjektív és az objektív ellentétességének a pszichikusra és anyagi fiziológiai szubsztrátumára való kiterjesztése egyértelmű a pszichológia mint tudomány, mint objektív ismeret tagadásával."[12]

[9] Uo.
[10] I. P. Pavlov: Összes Művei III. köt. 2. könyv. Akadémiai, 1956. 96. o.
[11] Uo. 98. o.
[12] Sz. L. Rubinstein: i. m. 63. o.

A másik nézet különböző — sokszor egymással ellentétes — változatokban forog közkézen. Közös jellemzőjük az efféle változatoknak a pszichikum valamilyen módon történő „szociológizálása". Ez — politikai műszóval élve — akár jobbról, akár balról történik, mindenképpen helytelen. Mindenekelőtt azért, mert elszakítja a pszichikus működéseket ezek „demiurgoszától", az agytól, vagy legalábbis kapcsolatukat másodrendűnek tartja, ami a történelem látszólag materialista felfogása ellenére is végső soron idealista koncepció. Másrészt a pszichikusnak a társadalmi mozgáshoz való ilyen értelmű szubordinálása, vele történő egybeolvasztása tulajdonképpen a szükségszerű és véletlen dialektikájának tagadását jelenti, hiszen a társadalmilag véletlent elnyeleti a szükségszerűben, az utóbbivá transzformálja át, ami azután a történelem fatalista felfogásához vezet.

A pszichikus és a szociológiai egybeolvasztása ellenkező iránnyal és előjellel is történhetik; ebben az esetben az utóbbit nyeli el az előbbi, így jön létre a pszichológizmusnak nevezett, igen elterjedt irányzat, amely szerint a társadalom mozgása, a történelem fejlődése pszichológiai mozgásoknak van alávetve. (Sokszor nem is rendszeres elméletről van szó, hanem a pszichológiának egyes pszichológusok általi szubjektív túlbecsüléséről.)

Az emberi pszichikum „szociológizálása" — bármely oldalról történjék is — komoly gyakorlati-politikai károkhoz vezet, mert háttérbe szorítja e mozgásforma *speciális* problémáinak társadalmilag fontos megoldását.

A fenti meggondolások — úgy hisszük — meggyőznek arról, hogy a gondolkodás, az érzelmek, a tudat, egyszóval a pszichikus nem olvasztható be az anyagnak sem a biológiai, sem a társadalmi mozgásformájába, hanem önálló mozgásformaként fogható fel. A probléma megoldását nehezíti az a tény, hogy a tudományok legújabbkori fejlődése egyes mozgásformák rendjét felborította, mint erről már említést tettünk, s a mozgásformák új, korszerű rendezése még várat magára. Bonyolítja a helyzetet az is, hogy nem minden mozgásformát helyezhetünk el egy növekvő sor különböző pontjain, nem mindegyiknél határozhatjuk meg az alacsonyabbrendűséget és a magasabbrendűséget s az időbeli primátust, az „elsőszülöttségi jogot" sem. Hiszen jelenlegi ismereteink szerint a világ időben végtelen (illetve kezdettelen) történetében, de még egy véges rendszer, például a Föld vagy a Nap történetében sem mondhatjuk, hogy a mechanikai mozgás előbb létezett, mint a fizikai, utóbbi előbb, mint a kémiai, vagy hogy az egyik a másikból nőtt ki. Hasonló a helyzet a pszichikus és a társadalmi mozgás elkülönítésénél. Róluk sem állíthatjuk, hogy időben az egyik megelőzte a másikat, hiszen közösen, egymással szoros összefüggésben és kölcsönhatásban alakultak ki. Ez azonban nem érv mozgásformai önállóságuk ellen, mint ahogy a fizikaié és kémiaié ellen sem érv örök időtől fogva való együttlétezésük.

A pszichikus mozgásforma önállóságának megértéséhez közelebb jutunk, ha elhelyezzük a törvények rendszerében. E szempontból azok a törvények érdekesek számunkra, amelyek egy meghatározott mozgásforma törvényei, de korlátozottan más mozgásformában is hatnak. (Természetesen itt objektív törvényekről beszélünk, és figyelmen kívül hagyjuk, hogy tudatunk mennyire adekvátan tükrözi őket.) Az ilyen jellegű törvény fényében megállapíthatjuk, hogy a pszichikus miért önálló mozgásforma.

Például társadalmi törvény, hogy a történelem osztályharcok története, a történelmi fejlődést az anyagi lét alapján elkülönült osztályok harca határozza meg. Érvényes-e ez a törvény az egyén akarati cselekvésére is? Kétségtelenül

érvényes, de korlátozottan. Társadalmilag abszolut érvényű az emberi tudatnak és cselekvésnek osztály-meghatározottsága, de az egyén pszichikumában más tényezők is fellépnek, amelyek ugyan nem szűntetik meg a társadalmi törvény érvényességét ezen a területen, de korlátozzák működését. Ha ezt nem ismerjük el, tehát nem ismerjük el a pszichikum elkülönült mozgásforma jellegét, és azt állítjuk, hogy a társadalom törvényei itt is változatlanul és abszolút módon érvényesek, akkor visszakanyarodunk a történelem fatalista felfogásához, a szükségszerű és véletlen dialektikájának tagadásához (amiről később még szólunk).

Másrészről például pszichikus törvény, hogy az egyéni ösztönök, szükségletek ki nem elégítése, elfojtása bizonyos körülmények között kóros reakciókhoz (neurózis, szomatikus betegségek, agresszió) vezet. Ez nemcsak individuálisan, hanem társadalmilag is érvényes, de szintén korlátozottan. Ez is tényezője volt — mondjuk — az 1956-os ellenforradalom alakulásának (a személyi kultusz meghatározott irányú politikájának eredményeképpen). De csak egyik tényezője, melynek hatását más, társadalmi tényezők módosították; éppen ezért nem lehetett az ellenforradalmat pszichoterápiával leverni. Ha mindezt nem ismerjük el, tehát nem ismerjük el a pszichikum elkülönült mozgásforma jellegét, akkor vagy elmossuk a határt pszichikus és társadalmi között olyképpen, hogy a pszichikus törvény hatáskörét abszolút módon kiterjesztjük a társadalomra is, ezzel a pszichologizmus hibájába esünk; vagy tagadjuk a pszichikus törvények létezését, ami szintén nem felel meg a valóságnak.

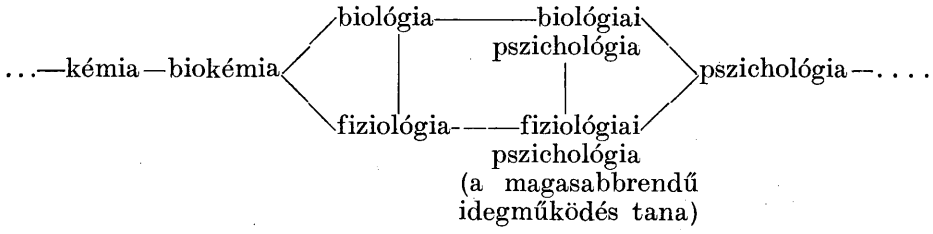
Az emberi pszichikum tehát sajátos mozgásforma, amelyet nem lehet levezetett módon, vagyis más mozgásformákból megmagyarázni, hanem fel kell tárni speciális törvényeit. Erre már tulajdonképpen Engels is felhívta a figyelmet, amikor így írt „A természet dialektikája"-ban: „Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a magasabbrendű mozgásformák mindegyike nem kapcsolódik össze mindig szükségszerűen valamely valóban mechanikai (külső vagy molekuláris) mozgással; éppen úgy, mint ahogy a magasabbrendű mozgásformák egyidejűleg más mozgásformákat is létrehoznak: vegyi folyamat nem lehetséges hőmérsékleti és elektromos változás nélkül, szerves élet mechanikai, molekuláris, vegyi, hő, elektromos stb. változás nélkül. De e mellékformák jelenléte nem meríti ki a mindenkori főforma lényegét. Egyszer bizonyára sikerül majd a gondolkodást kísérleti úton az agyban végbemenő molekuláris és vegyi mozgásokra »visszavezetni«, de vajon kimerítettük ezzel a gondolkodás lényegét?"[13]

Így képzeljük el tehát a pszichológia elhelyezését a tudományok rendszerében az anyag mozgásformáinak osztályozása alapján. Ebbe a rendszerbe a magasabbrendű idegműködés tana is belefér, de nem mint a pszichológia része, különösen nem mint a pszichológiával azonosított diszciplina, hanem mint a fiziológia és a pszichológia között elhelyezkedő határtudomány. Teljesen egyetértünk Rubinsteinnel, aki így vélekedett erről a témáról: „A pszichológia és a magasabb idegtevékenységről szóló tanítás viszonya, úgy gondolom, nem a biológia és a kémia közötti viszonyhoz, hanem a biológia és a biokémia közötti viszonyhoz hasonló... A magasabb idegtevékenység törvényei jelentős és szükséges szerepet játszanak a pszichikai tevékenység magyarázatában, nem merítik ki azonban a pszichikai tevékenység törvényszerűségeit, nem annak specifikus törvényszerűségei, azaz nem olyan törvényszerűségek, amelyek

[13] Engels: i. m. 257—258. o.

legfontosabb specifikus tulajdonságait meghatározzák. A pszichikai tevékenység specifikus törvényei, amelyek meghatározzák e tevékenység legfontosabb, specifikus tulajdonságait — a pszichológia törvényei."[14]

Az elmondottak alapján a szóbanforgó tudományok elhelyezkedését az alábbi sémával világíthatjuk meg:



b) A pszichikum, illetve az öröklöttség és a környezet viszonya

Térjünk vissza a pszichikus jelenségek determináltságának, ezen belül az örökletes és a környezeti tényező szerepének a kérdéséhez. „A pszichikus jelenségekre — specifikus tartalmat nyerve — kiterjed a determinizmus dialektikus materialista felfogásának alapvető általános vonása, amely szerint a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak (e feltételek a külső behatások következtében alakulnak ki)."[15] — írja Rubinstein.

A pszichikus jelenségek determináltságát frappáns módszerrel és igen eredményesen kutatta Leontyev, aki munkásságáról a 16. nemzetközi pszichológiai kongresszus előtt számolt be.[16] Leontyev munkatársaival laboratóriumi kísérleteket végzett annak eldöntésére, hogy meghatározott pszichikus tulajdonságok — a képességek — hogyan és minek hatására alakulnak ki, s hogy ebben a folyamatban milyen szerepet játszanak az öröklött és a környezeti tényezők.

Leontyev kísérletének tárgya a hallási észleléssel volt kapcsolatban. Az első kísérleti széria során különböző kísérleti személyeknél megállapította az azonos hangszínű hangok magasságának összehasonlításával nyert különbségi küszöböt és a két különböző spektrális összetételű hang magasságának összehasonlításával nyert ún. kiválasztási küszöböt. Ennek során a kísérleti személyek egy részénél jó, más részénél kielégítő tonális hallás mutatkozott, míg 30 százalékuknál a Leontyev által bevezetett kiválasztási küszöb tonális süketséget mutatott ki. Ezekután magától adódott a kérdés: miért nem alakult ki a tonális (zenei) hallás ennél a 30 százaléknál? A valószínű válasz az volt, hogy a korán kialakult verbális hallás következtében a tonális hallás gátlást szenvedett, sőt a verbális hallás bizonyos szempontból kompenzálta a tonális hallás fejlettségének hiányait — így fejlődnek ki a „botfülűek". Közvetve ezt újabb — vietnami anyanyelvűekkel végzett — kísérletek bizonyították, amelyek szerint azok, akiknek anyanyelve a tonális nyelvek sorába tartozik (mint

[14] Sz. L. Rubinstein felszólalása. A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai, 1962. 585—586. o.

[15] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Idézett kiad. 243. o.

[16] A. N. Leontyev: A biológiai és társadalmi tényezők az ember pszichikus folyamataiban. Magyar Pszichológiai Szemle. 1961. 137—152. o.

a vietnami is), nem lehetnek tonálisan süketek. Leontyev közvetlenül is be akarta bizonyítani, hogy a szenzoros képességek nem születnek az emberrel, hanem már életében alakulnak ki; ezért megkísérelt laboratóriumi feltételek között ilyen képességet — tonális hallást — kialakítani, mégpedig tonálisan süketnek bizonyult személyeknél. Ez azelképzelés sikerrel járt. Feltárult ily módon a tonális hallás mechanizmusa is, bebizonyosodott, hogy „a hangmagasság kiválasztása csak akkor történhetik meg, ha a hangkomplexumnak a hallószervre tett hatása nem csupán feltétlen reflexes tájékozódási és adaptációs reakciókat vált ki, hanem a vokális apparátus tevékenységét is kiváltja."[17] Az utolsó és talán legfontosabb kísérlet azt célozta, hogy szokásos körülmények között ki nem alakuló észlelési funkcionális rendszereket hozzanak létre laboratóriumban. Ezt úgy érték el, hogy a tonális hallás mechanizmusában más receptor-szervvel, a vibrációs érzékelés szervével (nevezetesen a kísérleti személy mutatóujjának hegyével) helyettesítették a hallószervet. A vokális apparátus bekapcsolásával ez meg is történt, tehát egy új, addig nem létezett funkcionális rendszer kezdett működni.

Leontyev kísérleteiből több fontos következtetés folyik, melyeket részben maga von le, részben nekünk kell megtennünk. Ezek a kísérletek felhívták figyelmünket: az emberréválás egyik legfontosabb mozzanata és eredménye, hogy az agykéreg olyan szervvé vált, amely újabb — funkcionális — szerveket tud létrehozni. E funkcionális szervek fő sajátossága Leontyev szerint az, hogy *a)* kialakulásuk után egységes szervként funkcionálnak tovább, ami miatt a velünk született képességek látszatát keltik; *b)* kialakulásuk agyi kapcsolatok realizálódásának a következménye ugyan, de nem alszanak ki idővel a feltételes reflexek módjára; *c)* létrejöttük különbözik az egyszerű reflexláncok vagy a dinamikus sztereotípiák létrejöttétől; *d)* különböző felépítésűek lehetnek akkor is, ha azonos feladatokat látnak el.

A funkcionális szervek kialakulásánál Leontyev laboratóriumában feltárult az emberi agy egy olyan, eladdig kielégítően nem kutatott reflextevékenysége, amely nem azonos sem a feltétlen, sem a feltételes reflexekkel vagy a dinamikus sztereotípiákkal, amelyeknek szerepét Pavlov tanítása világította meg számunkra. Ez ismét bizonyítja a fentiekben mondottakat, melyek szerint az agy reflextevékenysége, vagyis az emberi pszichikum lényege nem azonosítható az egyes konkrét fiziológiai vagy pszichológiai mechanizmusaival, nevezetesen a feltételes reflexszel. Leontyev kísérletei a dialektikus materializmus elméleti alapján álló pszichológia konstruktív továbbfejlesztésének útját (persze nem az egyetlen lehetséges utat) mutatják meg. Egyúttal igazolják Rubinstein szavait is: „Nem gondolhatjuk, hogy azok a »mechanizmusok«, amelyeket Pavlov és iskolája fedezett fel, maradéktalanul, teljesen megmagyarázzák az emberi tudat működését nemcsak általános, hanem specifikus vonásaiban is. . . Bármennyire nagy eredményt értünk el már eddig, ennek nem szabad eltorlaszolnia a további kutatás útját, s egyre újabb »mechanizmusok« felfedezését az új jelenségeknek specifikumaikban való megmagyarázására, . . . a lelki tevékenység egyre magasabb formái specifikumainak megvilágítására."[18]

Témánk szempontjából a fenti kísérletek azért is jelentősek, mert megmutatják egyén és társadalom, belső pszichikum és külső környezet összefüggését, utóbbi szerepét az előbbi kialakulásában — egy konkrét vonatkozásban.

[17] Uo. 145. o.
[18] Sz. L.: Rubinstein Lét és tudat. Idézett kiad. 210. o.

„Az ember képességei nincsenek meg virtuálisan az agyában. Az agy nem bizonyos specifikusan emberi képességeket foglal magában virtuálisan, hanem csak *e képességek kialakításának a képességét.* Más szóval: a biológiailag örökölhető tulajdonságok az embernél csak egyik — természetesen igen fontos szerepet játszó — *feltételét* alkotják pszichológiai funkciói és képességei kialakulásának. Ezeket a rendszereket nem határozzák meg a biológiai tulajdonságok, de ezek mégis függenek azoktól a tulajdonságoktól. A másik feltétel — a tárgyaknak és jelenségeknek az embert körülvevő világa, amelyet számtalan emberi nemzedék munkája és harca alakított ki. *Ez a világ hozza meg az embernek azt, ami benne igazán emberi.*"[19]

Mindez persze arra is felhívja figyelmünket, hogy bár a társadalmi környezet az ontológiai emberréválás külső oka, a belső feltétel biológiai faktora sem hanyagolható el — márpedig az utóbbi időben ez pszichológiánkban igen elhanyagolt terület volt s még ma is az. Mindenekelőtt azért szükséges a biológiai tényezőt is behatóan kutatni, mert csak a metafizikus szemlélet szakíthatja ki az emberi pszichikum meghatározottságának egységes láncolatából — a valóságban szerves része ennek a láncolatnak. Másrészt igaz az, hogy az emberi agy nem foglalja magában virtuálisan a képességeket, hanem „csak" a képességek kialakításának képességét, de ez nem a semmivel egyenlő, hanem igen fontos összetevő, amely biológiailag — morfológiailag — megragadható. Éppen Leontyev jegyzi meg az általa laboratóriumban kialakított funkcionális rendszerrel kapcsolatban, hogy ennek általa tapasztalt korlátai azzal magyarázhatók, hogy nem-adekvát morfológikus elemek alapján alakult ki. Vagyis az emberi törzsfejlődés során a környezet hatására az emberi szenzorikának és általában a pszichikus működéseknek adekvát morfológikus elemei jöttek létre, amelyek öröklődnek a leszármazottakban, s amelyek maguk ugyan nem egyenlők a képességekkel, de biológiai alapját adják e képességek ontogenetikus — társadalombeli — kifejlődésének. Ha ez nem így lenne, akkor sikerrel járt volna az a számtalan kísérlet is, amely magasabbrendű emlősöket — köztük emberszabású majmokat — próbált emberi viselkedésre — nem utánzásra! —, emberi képességek gyakorlására (beszéd, ének stb.) megtanítani. *Nincs semmi okunk feltételezni, hogy az élővilág fejlődése — mondjuk — a pithecantropusnál megállt, és a mai ember a pszichikus működések alapját alkotó biológiai feltételekben ugyanaz, mint többszázezer éve élt ősei.*

A biológiai és a társadalmi tényező szerepének megvilágítása az ember pszichikus folyamataiban természetesen nem tévesztendő össze a mozgásformák és a biológiai, illetve társadalmi törvények pszichológiai hatásának kérdésével. A mozgásformákról és a biológiai, illetve társadalmi törvények szerepéről elmondottak nem állnak ellentétben a Leontyev kísérleteiből levont következtetésekkel. Itt megint csak a műszaki tudományok helyzetére hivatkozhatunk — az analógia abszolút érvényességének feltételezése nélkül. A műszaki tudományok által vizsgált jelenségek az emberi társadalom termékei, fejlődésük tőle nem szakítható el, szerepe benne meghatározó; mégis a műszaki tudományok alapját más, nem társadalmi törvények alkotják. (Analógiánk természetesen csak egy aspektusból érvényes, a különbözőségekre — gondolom — nem szükséges itt rámutatni.)

*

[19] A. N.: Leontyev i. m. 151. o.

Leontyev kísérletei alapján a pszichikus jelenségek egyik igen fontos alkotórészéről, az emberi képességekről szóltunk. Természetesen az ezeket illető általános következtetések más pszichikus jelenségekre is vonatkoztathatók. Az egész emberi pszichikumra érvényes a determinizmus dialektikus materialista elve, amely a belső és a külső környezet egységét hirdeti. Ez az egység az embernek, ennek a biológiai és társadalmi képződménynek az egysége. Egy — magyar szerzőktől megjelent — tanulmányra szeretnénk hivatkozni, amely éppen azt bizonyítja, hogy az emberben a külső és a belső környezet, a társadalmi reflexió és a nervális vezérlés, a biológiai és a szociológiai nem szakítható el egymástól, szoros egységet alkot.

Dr. Gegesi Kiss Pál és P. Liebermann Lucy tanulmányukban[20] a budapesti I. sz. Gyermekklinikán negyedszázad alatt összegyűjtött néhány ezer eset bizonyos tanulságait ismertetik. A kazuisztikai rész több olyan esetet mutat be, ahol a tüneti szomatikus diagnózis (enuresis nocturna, encopresis, juvenilis hypertonia, petit mal stb.) mögött pszichológiailag körülírható indokok voltak felfedezhetők. A szóban forgó betegségek pszichológiai etiológiáját a hatásos terápia jellege is igazolja. A szerzők bizonyítottnak látják, hogy *„gyermekkorban minden szervre, illetve szervcsoportra vonatkoztatott tünetek, panaszok kialakulhatnak az illető szerv »organikus« elváltozásai nélkül, elsődlegesen környezeti pszichés jellegű ártalom hatására létrejött személyiségzavar megnyilvánulásaként"*.[21] A klinikai megfigyelések rámutatnak e személyiségzavar tüneteként kifejeződő szomatikus betegségek etiológiájában ható társadalmi és biológiai tényezőkre. A környezeti hatás az életkortól függő súllyal az anya, az egész család, az óvoda, illetve iskola, majd a legszélesebb értelemben vett társadalom részéről jelentkezik. Ez a környezet a belső, pszichológiai és biológiai környezetre hat, amely maga aktívan hat vissza az előbbire, dolgozza fel annak effektusait. Így a szóban forgó tüneti betegségek azokon az egyedeken jelentkeznek, akikre *a)* a külső környezet megfelelő károsító hatással van; *b)* akiknél ez a hatás megelőzőleg öröklődött bizonyos szerkezetre, funkcionális szempontból „potenciális locus minoris resistentiae"-re talál. „Azt kell feltételeznünk, hogy az ősökön, a szülőkön átörökített biológiai tényezők nem kedvező hatására a szóban levő egyed szervezete funkcionális szempontból a folyamatos mindennapi élet élésével elkerülhetetlenül együttjáró nehézségekkel, ártó hatásokkal szemben *potenciálisan* szűkült »toleranciaszélességű«. Ez vonatkozik a pszichológia jellegű nehézségekre, ártó hatásokra is."[22] Ezek a megfigyelések egyúttal azt a Pavlov által hangsúlyozott és nervizmusnak nevezett elvet is alátámasztják, amely szerint az ember egységes egész, akinek minden működése az irányító idegrendszeren keresztül összefügg egymással.

c) Az emberi pszichikum és a társadalmi mozgások összefüggése

Hogyan hozható kapcsolatba egymással az emberi, individuális pszichikum és a történelem, a társadalom fejlődése? A pszichologizmus, illetve a legkülönbözőbb pszichologisztikus teóriák a társadalom törvényeit a pszichológia törvényeiből próbálják levezetni. Ezzel azt a hibát követik el, hogy egy

[20] Dr. Gegesi Kiss Pál és P. Liebermann Lucy: Vegetatív (szomatikus) tünetekkel kísért személyiségzavarok gyermekkorban. Magyar Pszichológiai Szemle, 1962. 129—149. o.
[21] Uo. 137. o.
[22] Uo. 138. o.

magasabbrendű mozgásformát alacsonyabbal akarnak magyarázni; a jelenségek meghatározott körére érvényes törvényeket a jelenségek más körére kívánják jogtalanul kiterjeszteni. A marxista történelmi materializmus már régen rendet teremtett ebben: rámutatott arra, hogy az emberi történelmet a társadalmi fejlődés objektív törvényei irányítják, amelyek az osztályok mozgásához kapcsolódnak. Ez ma már minden marxista számára világos és elfogadott; a marxizmushoz azonban az is hozzátartozik, hogy ennél a tételnél tovább haladjunk.

A társadalmi fejlődés és a pszichikum viszonyát úgy kell szemlélnünk, mint a szükségszerű és a véletlen kapcsolatát. A társadalmilag szükségszerű társadalmilag véletlen jelenségekben találja meg kifejezését. Ám ugyanez a véletlen más — pszichológiai — vonatkozásban saját ellentétébe, a szükségszerűbe csap át. Vagyis a társadalmi véletlen nem minden vonatkozásában véletlen; létezésének alapja, hogy egybeesik a pszichológiailag szükségszerűvel. Figyeljük meg nézőpontunkból egy konkrét történelmi helyzet alakulását e tézis igazságának bebizonyítása céljából.

Közismert tény, hogy a kapitalizmus legfelsőbb, dekadens foka, az imperializmus egy-egy országban, meghatározott fejlődési viszonyok között, olyan stádiumba jut el, amelyben kitermelődik az emberiség történelmének legembertelenebb rendszere: a fasizmus. Ismeretes az is, hogy a fasizmus ott és akkor jön létre, ahol és amikor a munkásosztály és a munkásmozgalom annyira megerősödik, hogy politikai győzelme, az uralkodó osztály megdöntése a küszöbön áll. Ekkor a monopolista burzsoázia, amelynek még kezében van a politikai hatalom, a végső eszközhöz, méghozzá a legreakciósabb eszközhöz folyamodik: szabadon engedi a fasizmus fenevadát. Mindez persze nemcsak egy országon belül, hanem nemzetközileg is érvényes. Nos, ez a már többször megismétlődött tény a társadalmi fejlődésnek a XX. században feltárt objektív törvényszerűsége, történelmi szükségszerűség. Ám az, hogy milyen párt lesz a fasizmus hordozója, milyen álarcot ölt fel, kik lesznek az élharcosai, a munkásosztály és a kispolgárság mely tagjai csatlakoznak hozzá, mely tagjai nem — kétségtelenül történelmileg a véletlen jelenségek sorába tartozik. De pszichológiailag nem!

1946-ban egy érdekes könyv hagyta el a nyomdát.[23] Szerzője egy orvos-pszichológus társaságában beszélgetéseket folytatott a börtönben húsz éppen elítélt vagy még ítéletre váró háborús főbűnössel, köztük Szálasi Ferenccel, Imrédy Bélával, Endre Lászlóval, Gera Józseffel és másokkal, hasonlóan ismert nevű nyilasokkal és egyéb fasisztákkal. Nem óhajtjuk e helyen Szirmai Rezső könyvét ismertetni, viszont szükségesnek tartjuk bemutatni az ott leírtak alapján sajátmagunk által a szereplő fasiszták egyes pszichikus tulajdonságairól készített táblázatot, illusztrálva egy-két példával, kiegészítve a szerző és az orvos-pszichológus összbenyomásával, a beszélgetések alapján tett következtetéseivel.

Meg kell jegyeznünk — mint erre a szerző többször rámutat —, hogy a beszélgetések során a szereplő személyek igyekeztek saját személyüket és bűnös tevékenységüket kedvező színben feltüntetni. Emiatt táblázatunk összeállításánál természetesen csak a közfelfogás szerint negatív jegyeket vettük — egy kivétellel — figyelembe, amelyeknél feltételezhető, hogy ha már egyszer bevallották, akkor megfelel az igazságnak. A táblázat viszont még ilyen felfogásban sem teljes, mivel egyes háborús bűnösökkel a beszélgetések alig

[23] Szirmai Rezső: Fasiszta lelkek. Faust, 1946. 300 o.

tértek ki a személyiségjegyekre. Emellett arról sem szabad megfeledkezni, hogy nem módszeres és alapos pszichológiai vizsgálatról, hanem eléggé rövid, kötetlen és tartalmilag főképpen az akkor aktuális politikai kérdések felé forduló beszélgetésekről van szó. Mindezen kényszerű megszorítások mellett is frappáns érveket találunk állításunk bizonyítására.

A húsz háborús főbűnös egyes negatív tulajdonságait mutató táblázat:

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1			+					+
2	+				+	+	+	+
3		+						+
4			+			+		+
5	+			+	+	+	+	+
6			+			+	+	
7		+					+	+
8		+	+		+	+		+
9		+	+			+		+
10					+			
11	+	+	+		+	+		+
12					+		+	
13			+		+			+
14	+		+	+				
15					+	+		+
16					+	+		+
17	+			+		+	+	
18			+		+	+		
19	+		+	+	+	+		+
20	+	+	+		+	+	+	+

Magyarázat:
I. Közeli rokonok között előforduló elmebetegség.
II. Pszichogén szomatikus betegség.
III. Neurotikus és pszichopátiás tünetek.
IV. Bevallott vagy köztudott alkoholizmus.

V. Fiatalkori agresszivitás, bevallott hatalmi vágy.
VI. Vallásosság.
VII. Megállapítható műveletlenség.
VIII. A szexuális élet aberrációja.

Érdemes példaképpen a tárgyalt szemszögből két fasiszta portréját is röviden bemutatni.

Szálasi Ferenc: Apja már fiatal korában arterioscleroticus volt. Neki magának állandó szorongásai, félelmei voltak. Ezek visszatérő hasadásos álmaival, kényszeres megnyilvánulásaival együtt szkizoid pszichopátiára utalnak. Alkoholista. Gyermekkorában szerette az állatokat kínozni, indulatos, kirobbanó természet volt; később katonai pályára ment, kemény sportokat űzött. Vallásos, istenkereső. Bár nem lehet műveletlennek mondani, olvasmányai, szórakozása infantilis jellegű: kizárólag meséket, Nick Carter-könyveket szeretett olvasni, trükkfilmeket nézni felnőtt korában is. Menyasszonya megismerése óta (!) egy évtizedig szexuális absztinenciában élt.

Zöldi Márton (az újvidéki vérengzés főbűnöse, a fasiszta rendszer üldözöttjeinek hóhéra): Két nagybátyja és egyik unokatestvére elmebeteg volt. Őt gyakran kínozta fejfájás, álmatlanság. A megőrüléstől való félelmei, fóbiái, valamint hogy saját bevallása szerint a virágokat, állatokat nem szereti, s soha életében még nem mosolygott, pszichopátiás személyiséget mutatnak. Vallásos. Kizárólag a háditechnika érdekelte, irodalommal, művészettel nem foglalkozott.

Néhány szemelvény a szerző és a közreműködő orvos-pszichológus tapasztalatainak összefoglalásából:

„Szálasi kivételével egyetlenegy sem tartotta meg közülük a megszállottak fanatizmusát. Kivétel nélkül valamennyi revideált vagy tagad."

„Magatartásukban — egy-két kivételtől eltekintve — nyoma sem maradt az általuk oly sokat hirdetett rettenthetetlenségnek, hősi életszemléletnek, wotáni szellemnek. . . mind alázatos, türelmes, szelíd, engedékeny, udvarias, elnéző, megbocsátó, humánus."

„Egy-két kivételtől eltekintve valamennyi vizsgált a legsúlyosabb büntetésre számít. De nem produkálnak olyan neurotikus szorongásos vagy hisztériás tüneteket, mint amilyeneket más halálraítélteknél alkalmam volt látni."

„Műveltségük, egy-két kivételtől eltekintve, egyáltalán nem közelíti meg azt a mértéket, amelyet a közösség irányító pozíciókban levő vezető egyénektől joggal megkövetelhet."

„A vizsgáltak túlnyomó része kifejezetten vallásos egyén. Mélyen vallásos is akad közöttük; rendszeresen gyóntak, áldoztak, templomba jártak stb."

„A vizsgáltak erotikus élete rendkívül eseménytelen. Aszkézis, rövidebb-hosszabb ideig tartó absztinencia, nemi zavarok különböző típusai mutatkoznak csaknem valamennyinél. . . Családi életük meglehetősen érzelemtelen. Tudatos rokoni kötődéseik lazák. . ."

A kép, amit a magyar fasizmus vezéralakjairól kapunk, eléggé egyértelmű. A közeli rokon elmebetegek öröklött terheltségre engednek következtetni. Csaknem mindegyiknél találkozunk neurotikus vagy pszichopátiás tünetekkel, pszichogén szomatikus betegségekkel, alkoholizálással. Legtöbbjüknél már gyermek- vagy ifjúkorban agresszivitás, hatalmi vágy mutatkozik, amit az elkövetett bűntettek aláhúznak. Mindezt sokszor mély vallásosság, általános műveletlenség s a szexuális élet zavarai kísérik, árnyalják. Személyiségüket,

erkölcsi karakterüket félreérthetetlenül jellemzi, hogy bukásuk után már nem vállalják eszméiket — legtöbbjüknek nincsenek is eszméi —, elhárítják maguktól a felelősséget, igyekeznek úgy feltűnni, mint akik mélységesen elítélik a fasizmust, a vérengzést, az antiszemitizmust.

S bár itt is igaz, hogy nincsen két egyforma ember, a fenti személyiségjegyek feltétlenül egy pszichológiailag körülírható típust alkotnak: a második világháború magyar fasisztájának típusát. Tehát pszichológiailag szükségszerűnek tarthatjuk, hogy éppen az ilyen személyiségjegyekkel rendelkező egyének lettek a fasizmus dúlásának megszemélyesítői. Az 1944-es magyarországi eseményeknek oka az volt, hogy a nemzetközi munkásosztályt képviselő Szovjetunió háborúbeli megerősödése következtében a nemzetközi burzsoázia bizonyos csoportját képviselő fasizmus csak állásainak előretolásával tudta elodázni vereségét. Ez a külső ok viszont a belső emberi feltételeken keresztül hatott, amelyeknek egyik legfontosabb tényezője a Szálasi—Imrédy-féle fasiszta személyiség- és karakter-típus volt. Nem indokolatlan általánosítás, ha kimondjuk, hogy nemcsak a fasizmus esetében, hanem *mindig és mindenkor a társadalmi szükségszerűség ilyen társadalmilag véletlen, de pszichológiailag szükségszerű jelenségekben fejeződik ki. Ily módon érvényesül a történelemben a szükségszerű és a véletlen dialektikája. Így kapcsolódik össze az emberi pszichikum mint individuális egység a történelemmel mint az egyének mozgásának társadalmi eredőjével.*

*

Az eddigiekből, a fenti elméleti tételből az is következik, hogy a politikai gyakorlatban a társadalmi szükségszerűség mellett ennek véletlenben történő kifejeződését is figyelembe kell venni, mert csak így érhető el, hogy a véletlen minél adekvátabban fejezze ki a szükségszerűt, s az utóbbi minél könnyebben találja meg a maga kifejlődési útját. Ez egyúttal a társadalmi lét és a társadalmi tudat kölcsönviszonya megértésének alapja is.

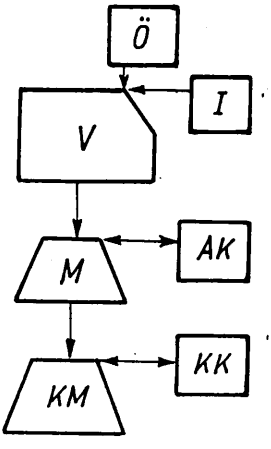
A marxizmus—leninizmus klasszikusai, különösen Engels, nagyon világosan fejezték ki az egyén és a társadalom fentiekben taglalt viszonyát: „. . . semmiképpen sem kerülhető el, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne a fejen menjen keresztül, még az evés és ivás is, ami a fej közvetítésével érzett éhséggel és szomjúsággal kezdődik, és ugyancsak a fej közvetítésével érzett kielégüléssel végződik. A külvilág hatásai az emberre az ember fejében fejeződnek ki, ebben mint érzések, gondolatok, ösztönök, mint akarati elhatározások, szóval mint »ideális törekvések« tükröződnek vissza és ebben az alakban válnak »ideális hatalmakká«."[24] És később: „Az emberek úgy csinálják történelmüket, bárhogy alakuljon is az, hogy mindegyikük saját, tudatosan szándékolt céljait követi, és a történelem nem egyéb, mint ezeknek a különböző irányokban ható erőknek és a külvilágra gyakorolt számos behatásuknak eredője. Tehát az is fontos, hogy mit akar a sok egyes ember. Az akaratot szenvedély vagy megfontolás határozza meg. De azok a rugók, amelyek a szenvedélyt vagy megfontolást közvetlenül meghatározzák, igen különböző fajtájúak. Lehetnek részben külső tárgyak, részben eszmei indítóokok, becsvágy, »lelkesedés az igazságért és jogért«, személyes gyűlölet vagy mindenféle puszta egyéni szeszély is."[25] Engels szavai implicite rámutatnak arra is, hogy a társadalmi fejlődésben, a

[24] Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv. II. Szikra, 1949. 372. o.

[25] Uo. 387. o.

politikai mozgásokban milyen fontos szerepet játszhatik a pszichológia tudománya, másrészt hogy a pszichológia tudományának milyen fontos feladatai lehetnek ebben a vonatkozásban.

Az emberi pszichikum természetéről, rajta kívüleső, egyúttal őt magát létrehozó körülményekkel való kölcsönviszonyáról mondottak alapján most már felállíthatjuk a pszichikus fejlődés ontogenezisének modelljét (természetesen e modell megkonstruálásánál csak fő témánk szempontját véve figyelembe):



Magyarázat:
Ö — öröklött tulajdonságok
I — intrauterin szerzemény
V — veleszületett struktúra
AK — alapkörnyezet
M — magatartás
KK — konfliktuskörnyezet
KM — konfliktus-magatartás

Modellünkben megkülönböztetjük a sokszor — pongyola módon — azonos értelemben használt „öröklött" és „veleszületett" kifejezéseket, mivel az öröklött tulajdonságok nem merítik ki teljesen a veleszületett tulajdonságok körét. Ismeretes, hogy az ember veleszületett struktúráját az embrió intrauterin életében ért behatások is alakítják, formálják. Ezt elsősorban negatív példák, intrauterin károsodás következtében előállott fejlődési rendellenességek bizonyítják, amelyek sokszor pszichés ekvivalensekkel járnak együtt (lásd Down-betegség). Tehát csak a pszichikumot tekintve is az ember veleszületett struktúráját mint öröklött és intrauterin eredetű tulajdonságok komplexumát jellemezhetjük.

Az emberi pszichikum kialakulása szempontjából a biológiai hatások az uterus elhagyása pillanatában háttérbe szorulnak, és átadják helyüket a társadalmi környezet (szülők, család, baráti kör, iskola stb.) faktorainak, amelyek alapkörnyezetként hatva alakítják ki az egyén — veleszületett struktúrára épülő — pszichikumát, személyiségét, a többi ember viszonylatában jelentkező magatartását.

A társadalom fejlődése azonban nem egyszerűen emberi magatartások összege, hanem sajáttörvényűleg fejlődő ellentmondások egységének és harcának, konfliktussá éleződésének és megoldódásának a folyamata. Az emberi egyed számára a társadalom ellentmondásai csakis mint magatartás és külső környezet, egyén és társadalom konfliktusai manifesztálódhatnak. A veleszületett struktúra és az alapkörnyezet kölcsönhatásaként létrejött magatartás és a konfliktus-környezet ellentéte éleződik konfliktussá, amelyet az egyénnek újabb magatartásban kell megoldania. Vagyis a konfliktus-környezet tagadja a régi magatartást, s az új, konfliktus-magatartás a megelőzőek tagadását, vagyis a tagadás tagadását jelenti. A külső ok — a konfliktus-kör-

nyezet — a belső feltételeken — a veleszületett struktúra és az alapkörnyezet létrehozta magatartáson — keresztül hat (e belső feltételek aktív visszahatását is beleértve); így alakítja ki az ember társadalmi konfliktushelyzetben tanúsított magatartását.

Az emberi pszichikum ontogenetikus alakulásának ilyen konstrukciójú modelljét és a fentiekben leszögezett felfogását igazolja a háborús főbűnösök személyiségjegyeinek az előzőkben adott elemzése is. Az ő életsorsukban és magatartásukban szintén megtalálhatjuk azokat a tényezőket, amelyeket modellünkben megpróbáltunk felvázolni. A pszichikus fejlődés ilyen értelmezése véleményünk szerint azonban a kevésbé szélsőséges esetekre, minden emberre is érvényesíthető, kivéve talán a külvilággal a vegetáción kívül minden kapcsolatát elvesztett, autista egyéneket; de ők már a pszichiátria hatáskörébe tartoznak.

*

Eddigi fejtegetéseink tulajdonképpen azt a célt szolgálták, hogy meghatározzuk a pszichológia helyét a tudományok rendszerében. Ezért azt kellett megvizsgálnunk, hogy a pszichológia tárgya, az emberi pszichikum milyen helyet foglal el az objektív világ jelenségeinek rendszerében. Megállapítottuk, hogy a pszichikum jellegét tekintve kettős: egyrészt az agy reflexes működése, másrészt az objektív világ visszatükrözése. Egyúttal az anyag mozgásának önálló formáját valósítja meg. A pszichikus jelenségek létrejötte során is érvényesül a dialektikus materialista determinizmus alapelve, amely szerint a külső okok a belső feltételeken keresztül hatnak. Ez az általános törvény különös formában — a társadalmi és a biológiai pszichikus egységében — fejeződik ki. Az emberi pszichikum ontogenetikus fejlődése biológiai alapra, veleszületett tulajdonságokra épül, de a fejlődés irányát döntően a társadalmi környezet különböző hatásai szabják meg. A társadalom és az egyén e viszonya ellenkező irányú hatást is jelent: a történelmet végső soron az egyes emberek működésének eredője adja. Ebben a kétoldalú viszonyban a szükségszerű és a véletlen kategóriájának mozgását lelhetjük fel. Felállítottuk témánk szempontjából az emberi pszichikum ontogenetikus fejlődésének modelljét is.

Mindezzel végeredményben arra a kérdésre is válaszoltunk, hogy a pszichológia hol helyezkedik el a tudományok rendszerében, hiszen ez utóbbi az objektív valóság jelenségeinek rendszerét, törvényeit tükrözi vissza sajátos módon. Az elmondottakból nyilvánvaló, hogy — mint ezt általános osztályozási sémáink bemutatásakor már előlegeztük — a pszichológia marginális tudománynak fogható fel, a szó igazi értelmében antropológiai tudománynak, amely „az átmenetet közvetíti" a természettudományok és a társadalomtudományok között, mint ahogy tárgya, az emberi pszichikum is átmenet a természet és a társadalom világa között. A pszichológia tárgyának fenti elemzésével egyúttal meghatároztuk magának a pszichológiának a helyét a tudományok általános rendszerében.

Ez a principiális helymeghatározás persze nem azt jelenti, hogy a pszichológia által vizsgált minden jelenség egyforma stabilitással determinált természeti és társadalmi tényezőktől. Nyilvánvaló például, hogy a látásérzékelés folyamata és az emberi személyiségjegyek között lényeges különbség van éppen a determináltság tekintetében is. Ez az egyes jelenségek meghatározottságának konkrét vizsgálatát követeli meg. A relativizmus hibájába esnénk, ha nem tartanánk lehetségesnek és szükségesnek a pszichológia helyének álta-

lános és principiális kijelölését a tudományok rendszerében, de azt is tudjuk, hogy e feladat elvégzése nem pótolja a konkrét kérdésfeltevést a pszichikus működések különböző fajtáival kapcsolatban. Ezt illetően igazat kell adnunk Rubinsteinnek, aki így nyilatkozott: „Ahhoz, hogy a pszichikus jelenségek tekintetében ténylegesen alkalmazzuk a tudományos megismerés legfontosabb követelményét, a determinizmus elvét, konkrétan, differenciáltan kell megvizsgálnunk a pszichikum determináltságának kérdését, s figyelembe kell vennünk a pszichikum kölcsönös oldalainak a különböző életfeltételektől való függését, le kell küzdenünk a pszichikus jelenségek determináltságára vonatkozó megkülönböztetés nélküli, metafizikus, alternatív kérdésfeltevést."[26]

3. Néhány speciális kérdés

Miután megjelöltük a pszichológiának a többi tudomány között elfoglalt helyét, még három, ezzel kapcsolatos kérdéscsoportot kívánunk érinteni: *a)* a pszichológia kapcsolata néhány más tudománnyal; *b)* a pszichológia belső szerkezetének egyes vonatkozásai; *c)* fehér foltok a pszichológia tudományában.

a) A pszichológia kapcsolata néhány más tudománnyal

Nem akarjuk a pszichológia kapcsolatait sok oldalról, nagy extenzitásban megvilágítani; mindössze két viszonyról teszünk említést: az egyik a filozófia és a pszichológia közötti kapcsolat, a másik a tudományfejlődésben mutatkozó új jelenségek hatása a pszichológiára.

A filozófia és a pszichológia mint szaktudomány viszonyát elvileg már meghatároztuk, amikor bemutattuk a tudományokban tükrözött objektív valóság törvényeinek általánossági foka szerint felállított sémánkat, a konkrétabb megközelítés végett azonban szólnunk kell a filozófia rendszerének alakulásáról a szaktudományokkal, ezen belül a pszichológiával kapcsolatban.

Közismert tény, hogy a filozófia az ókorban a tudományok tudománya volt, amely minden emberi ismeretet magában foglalt. Az emberi tudás fejlődése vezetett oda, hogy a filozófiáról sorra leváltak a társadalmi szükségletek és lehetőségek következtében kialakult szaktudományok. A filozófia ilyen differenciatív fejlődésének tényét szinte mindenki elismeri, de általában egy, napjainkra már befejezett folyamatnak tartják. Valójában pedig a szaktudományok leválása a filozófiáról korunkban sem szűnt meg. Ilyen leválás zajlott le a közelmúltban, a múlt század második felében, amikor Wundt — introspektív spekulációk tagadásaként — megalapozta a kísérleti pszichológiát s ezzel együtt a pszichológiát mint tudományt általában. Közben ugyan voltak kísérletek — nem is mindig sikertelenek —, hogy a pszichológia önálló létét megszüntessék, de ma már külön tudományként egzisztálása befejezett tény.

Más szaktudományok önállósulásának folyamata ma is tart. Az etika és az esztétika ma már egyre kevésbé tekinthető filozófiai tudománynak; csak viszonylagos fejletlenségük miatt nem differenciálódtak. Megkezdődött az a folyamat is, amelynek eredménye minden bizonnyal a tudományos ateizmus-

[26] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Idézett kiad. 254. o.

nak a filozófiától való elkülönülése lesz. Ennek okát abban találhatjuk meg, hogy az ateizmus mint kritikai tudomány mély és sokoldalú művelése a legkülönbözőbb szaktudományok legkülönfélébb kérdéseinek ismeretét kívánja, amire egy tudományon belül nincs mód. Ma a szocialista országokban mind több szaktudományos kutatót, gyakorlati szakembert hat át a dialektikus materializmus, s így megvan a lehetősége, hogy a vallásos ideológia elleni harccal a történettudomány, az etika, az esztétika, a szociológia, a pszichológia, az asztronómia, a biológia stb. művelői foglalkozzanak. A tudományok ilyen komplex „összedolgozását" már említettük mint korunk fejlődésének új jellegzetességét.

Ez a jelenleg is tartó leválási folyamat fényesen igazolja Engels előrelátó szavait: „Csak ha a természet- és a történettudomány magáévá teszi a dialektikát, válik majd feleslegessé az egész filozófiai lim-lom — a tisztán a gondolkodásról szóló tanon kívül —, tűnik majd el a pozitív tudományban."[27] És másutt: „De ez a felfogás (ti. a marxi történelemfelfogás — R. J.) a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, mint ahogy a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak feleslegessé, de lehetetlenné is tesz. A feladat mindenütt nem az többé, hogy kiki a fejében gondoljon ki összefüggéseket, hanem, hogy azokat a tényekben fedjék fel. A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára így csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyiben megmarad: magának a gondolatfolyamatnak törvényeit kutató tan, a logika és a dialektika."[28] És még két helyen: „Mihelyt minden egyes tudomány elé azt a követelményt állítjuk, hogy tisztázza helyét a dolgok és a dolgok ismeretének egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden külön tudománya fölöslegessé válik. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan megmarad, az a gondolkodás és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más feloldódik a természet és a történelem pozitív tudományában."[29]

Ha nem akarjuk félremagyarázni Engels több helyen megismételt szavait, akkor az alábbi útmutatásokat kell benne látnunk. Egyrészt a filozófiáról továbbra is leválnak egyes szaktudományok — mint erre a fentiekben példát is mondtunk. Másrészt arra van szükség, hogy a szaktudományok tisztázzák helyüket a dolgok és a dolgok ismereteinek egyetemes összefüggésében, vagyis: meghatározzák, kutassák tárgyukat, tehát létrejöjjenek mint valóban funkcionáló s a spekulációktól megszabadult szaktudományok (lásd pszichológia!); és a dolgok és a tudományok összefüggésében elhelyezzék sajátmagukat a valóságnak megfelelően, tehát a dialektikus materializmus szemléleti és általános metodikai alapjára helyezkedjenek. Ez persze hosszadalmas folyamat, mivel a tudományokat emberek művelik, az emberek tudatának átformálása pedig nemzedékek sorának elmúlását kívánja meg (optimális viszonyok között is!); ezért nincs szó arról, hogy azonnal vagy a közeli években „meg kell szüntetni" a filozófiát és a filozófusok tevékenységét. De — harmadszor — arról szó van, hogy meg kell szüntetni a filozófia spekulatív, a szaktudományoktól elszakadt művelését. A filozófiai kutatásokat az egyes szaktudományokon belül, ezekkel szoros egységben lehet csak eredményesen végezni. Enélkül az a

[27] Engels: A természet dialektikája. Idézett kiad. 220. o.

[28] Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv. II. kiad. 396. o.

[29] Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 130. o. és Engels Frigyes: Anti—Dühring. Szikra, 1950. 27. o.

törekvésünk is illúzió marad, hogy megvalósítsuk a szaktudományok tárgyának dialektikus materialista felfogását magukon a szaktudományokon belül, már csak azért is, mivel a marxista világnézetnek „kívülről" történő bevitele a szaktudományok művelőinek ellenállásába ütközik. Ezzel kapcsolatban egy neves szovjet matematikus, Szoboljev szavait írjuk ide: „Hogyan nyilatkozhat. . . a kibernetikáról az az ember, aki maga még egy programot sem dolgozott ki a számológép részére. Én például matematikus létemre valamivel többet mondhatok a kibernetikáról, mint más tudományágak képviselői — ezt azonban sohasem kockáztatnám meg, ha nem lennék magam is néhány program szerzője, amelyekben magam alakítottam át az információt, ha nem tudnám, hogy hogyan alkotnak meg és visznek végig egy programot a valóságban. Ha nem dolgozunk saját »karunkkal« vagy fejünkkel egy szűk területen, semmit nem mondhatunk e területről."[30] Más szakágakban és más országokban — hazánkban is — szintén ez a szaktudósok véleménye a filozófiát illetően.

A filozófia és a szaktudományok kapcsolatát akkor tekinthetjük majd optimálisnak, ha (gondoljunk az említett osztályozási sémára!) a filozófiai diszciplinák és a szaktudományok filozófiai vonatkozásai egybeesnek; mégpedig nemcsak a problémakör azonossága tekintetében, hanem tartalmilag is (vagyis ha a marxista filozófus alapjaiban ugyanolyan következtetésekhez jut el, mint a filozófiai kérdésekkel foglalkozó szaktudós).

A filozófia és egyes szaktudományok — nevezetesen a pszichológia — megfelelő kapcsolatának kialakulását sokszor osztályozási és tárgymeghatározási tévedések is akadályozzák. Azt senki sem vitatja, hogy a filozófia tárgya: az objektív valóság legáltalánosabb törvényszerűségei. De sokan szem elől tévesztik, hogy *ez a tárgymeghatározás a szaktudományok vonatkozásában is igaz.* Vagyis a szaktudományoknak is csak a legáltalánosabb törvényszerűségei filozófiai jellegűek (kettőjük között éppen itt van az érintkezési pont); az ezekhez képest különös törvények vizsgálata a szaktudományok belső, speciális feladata. A filozófia általános módszert ad a szaktudományok legáltalánosabb kérdéseinek megválaszolásához, *a speciális problémák eldöntése viszont a szaktudományok művelőinek autonóm feladata sajátos módszerek segítségével.* Ennek leszögezése igen fontos, mert hosszú ideig történő szem elől tévesztése igen sok kárt okozott, és sok tekintetben még ma is akadályozza a marxista filozófusok és a szaktudományok művelői között kívánatos őszinte és mindkét fél számára gyümölcsöző kapcsolatok kialakítását.

Az ezzel kapcsolatos melléfogásokat nem egyszer a szaktudományok művelőinek oldaláról észlelhetjük — legalábbis ami a pszichológiát illeti —, akik abbeli legjobb szándékú igyekezetükben, hogy a marxista filozófiát szakmájuk területén alkalmazzák, tételeit formálisan ráhúzzák a szakkérdésekre, s éppen azt a hibát követik el, hogy erről szóló nyilatkozataikban (még szerencse, hogy csak ezekben!) felcserélik a speciális metodikát az általános filozófiai módszerrel. Így például a logopédia legkiválóbb magyar tudósa ennek a témának szentelt cikkében arról ír: a logopédia feladata, hogy „. . . az élő beszédben sérült egyének beszédfogyatékosságát megszüntesse a marxista dialektika módszeres eljárásaira alapozott logopédiai eljárásokkal". Ugyanott ezt is írja: „Logopédiai tevékenységünk során a vizsgálati s gyógykezelő munkálatainkat módszerileg Engelsnek az Anti-Dühringben kifejtett hármas

[30] Sz. L. Szoboljev zárszava. A modern természettudományok filozófiai problémái Idézett kiad. 870. o.

törvényszerűsége hatja át."[31] Sajnos, a probléma ilyen irányú megközelítése nem járható út a filozófia és a pszichológia termékeny együttműködésének kialakítása számára.

Ahhoz, hogy a szaktudományok „magukévá tegyék a dialektikát", kétoldali együttműködésre van szükség. A filozófia és a szaktudományok összefogása nagyon fontos lenne, de tényleges összefogás kell, nem formális egység. Bár már e tekintetben a pszichológiában is vannak értékes kezdeményezések, arra is akad példa, hogy egyes szerzők az ismert bibliai mondás nyomán próbálnak — mutatis mutandis — haladni: add meg a filozófiának, ami a filozófiáé. . . Az ilyen munkák azután a marxista elméletnek tett udvarias gesztusokkal, egy-két — marxista szerzőktől vett — idézettel kezdődnek és a dialektikus materializmustól idegen vagy legalábbis közömbös fejtegetésekkel folytatódnak. Az „ideológiai rész" és a „szakmai rész" úgy fut egymás mellett, mint két párhuzamos egyenes, amelyekről ismeretes, hogy csak a végtelenben találkoznak. Az ilyen megnyilvánulások leggyakoribb formája a pszichológiában a Pavlov tanításaira, mint a dialektikus materializmusnak megfelelő elvekre történő formális hivatkozás. Ezt látjuk az egyik, néhány éve megjelent, személyiségvizsgálati módszert ismertető könyvben, ahol a szerző oldalakon keresztül idézi Pavlovot, sőt még másod- és harmadrangú interpretátorait is, majd verbális összefüggések alapján, majdhogynem a híres hegeli szóviccek mintájára áttér egy alapjában véve mélylélektani diagnosztikai metódus ismertetésére. Itt is megtaláljuk tehát egymás mellett, de lényegileg egymástól függetlenül az „ideológiai penzumot" és az ettől távoleső szakmai fejtegetéseket.[32]

Negatív példák után meg kell mondanunk — tartozunk az igazságnak vele —, hogy vannak olyan munkák, amelyek kielégítik filozófia és pszichológia optimális kapcsolatának említett igényét. Ezek sorába tartozik mindenekelőtt Rubinstein „Lét és tudat" című nagyjelentőségű műve.[33]

*

A másik kapcsolat, amelyet a pszichológiát illetően érinteni kívánunk, két, a pszichológiától a közfelfogás szerint igen távoleső tudomány hatása, együttműködése vele.

Említettük azokat az új vonásokat, amelyekkel a tudományok viszonyában korunk megismerése gazdagodott. Az egyik ilyen vonás a nagyszámú határtudomány létrejötte. Ettől a pszichológia sem maradt érintetlen; a műszaki tudományokkal való együttműködéseként született meg a kettőjük közötti határtudomány: a mérnöki pszichológia. Ahogy a repülőgépgyártás világszerte nagyobb és nagyobb sebességű gépeket produkált, úgy került előtérbe a tervezéskor a feladat: maximális sebességűvé és maximális pontosságúvá kell tenni a pilóta számára a vezetőfülkében elhelyezett műszerek leolvasását és az erre adandó mozgásreakciót. Emberéletek és súlyos anyagi javak forogtak kockán. Sem a technika, sem az egyes ember nem tudott már többet produkálni. Ekkor, e gyakorlati feladatokat megoldandó, alakult ki a mérnöki pszichológia, amely a repülőgépet irányító ember pszichológiai tulajdonságaiból kiindulva,

[31] Kanizsai Dezső: A marxista dialektika mint módszer a logopédiában. Magyar Pszichológiai Szemle, 1960., 184. o.

[32] Lásd Horváth László Gábor: Pszichológiai módszer a gondolkodási séma vizsgálatára. Tankönyvkiadó, 1959.

[33] Lásd erről: Filozófia és pszichológia. Pártélet, 1962. 7. sz. 64—70. o.

megfelelő kísérletek lefolytatása útján a műszerek, műszerfalak és manipulátorok sajátos megkonstruálásával lényegében és elvileg megoldotta a fenti feladatot. Ma már sikerrel alkalmazzák a mérnöki pszichológiát a vasúti és közúti közlekedésben, különös tekintettel a forgalmi jelző- és irányítóberendezésekre; a mezőgazdaságban például a baleseteket okozó és a kezelőn kóros elváltozásokat létrehozó traktorok, kombájnok gyártásánál, az iparban távirányítási rendszerek, automatizmusok létrehozásánál stb. stb.[34]

Szóltunk a különböző tudományágak közötti együttműködésekről, mint új sajátosságról is. Lássunk erre is egy példát. Egy bakui nehézipari üzemben az egyik gyártási folyamatot automatizálni akarták. A tervezők előtt a legnagyobb nehézség az volt, hogy miképpen alakítsák ki a technológiai folyamat „agyát", az automatikus regulátort, mivel a folyamat egyes részei még nem voltak világosak, láncszemek hiányoztak az egészből. Tudniillik a folyamatot korábban az ott dolgozó munkások szabályozták tudásuk és tapasztalataik alapján, ezek pedig nem voltak pontos műszaki formulákba rögzíthetők. Az addig szubjektív, egyéni emberi munkamód objektív feldolgozásával egy pszichológust bíztak meg, aki feladatát a kibernetika segítségével oldotta meg. Precíz meghatározásokba kellett rögzíteni a munkafolyamat során kapott információ észlelésének, gondolati értékelésének és feldolgozásának pszichikus módját, amely addig „intuitív" volt. Ezeket az adatokat azután fel lehetett dolgozni a számológéptechnika segítségével a megtervezendő automatikus regulátor számára. Ily módon tehát egy-egy távoleső, „egzakt", illetve „szellem" tudomány került szoros kapcsolatba egymással. Ez az eset egyúttal a tevékenységlélektan, a munkalélektan tudományos módszereinek gyengeségére is rámutatott, ezért is hasznos volt.[35]

Két példánkkal azt akartuk megvilágítani, hogy a pszichológiára is hatással voltak a jelenkor tudományos fejlődésében mutatkozó új vonások, s e hatás feltehetően nem gyengülni, hanem növekedni fog.

b) A pszichológia belső szerkezetének egyes vonatkozásai

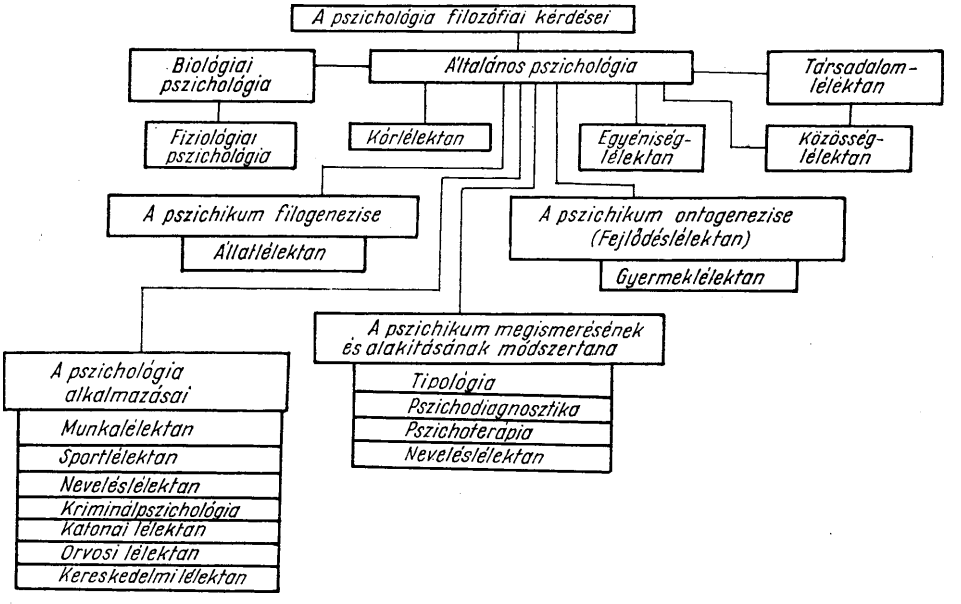
Az eddigiek alapján a pszichológia belső osztályozásának sémáját a következőképpen állíthatjuk fel — egy befejezett rendszer legcsekélyebb igénye nélkül. (Ábra a következő oldalon!)

Nem feladatunk, hogy a pszichológia belső rendszerét részletes elemzés alá vegyük. A fenti sémából két mozzanatot kívánunk érinteni: az ún. „képességvizsgálatok" kérdését és a pszichopatológia problémáját.

Képességvizsgálat, alkalmasságvizsgálat, pályaválasztási tanácsadás céljából végzett vizsgálat, pszichotechnika — sok elnevezés, különböző feladatok, egy közös lényeg: az emberi képességek vizsgálata személyiségtesztek, intelligenciatesztek, munkapróbák és műszerek segítségével. A képességvizsgálat a pszichológia alkalmazásai közé tartozik, a munkalélektan részének tekinthető; gazdasági-gyakorlati igények hívták életre. A képességvizsgálatok iránt a gazdasági vezetők részéről hazánkban is megmutatkozó igénynek igen praktikus okai vannak. A gazdasági vezetőket munkájukban ösztönző különböző

[34] Lásd erről: A mérnöki pszichológiáról. Magyar Pszichológiai Szemle, 1962. 85—88. o.

[35] Vö. L. B. Itelszon: A kibernetika és a munkapszichológia kérdései. Voproszi Filoszofii, 1962. 4. sz.



tényezők oda hatnak, hogy a káderutánpótlás és -fejlesztés leggazdaságosabb és legbiztonságosabb módozatait keressék. Ezek a módozatok akkor jönnek létre, ha *a)* a kiválasztandó káderek (betanított munkások, szakmunkások stb.) a rendelkezésre álló személyi keret legértelmesebb, legtanulékonyabb, legjobb képességű tagjai; ebből következően: *b)* az adott munkakörre jelentkezők minél könnyebben és gyorsabban, tehát minél kevesebb költségráfordítással sajátítják el a szükséges szakmai ismereteket; *c)* betanításuk utáni fluktuációjuk minél kisebb lesz; *d)* munkájukat minél nagyobb gazdasági eredményességgel és *e)* minél nagyobb biztonsággal (balesetmentesen) végzik el. Ezért különösen a *b)* pont miatt várják el a gazdasági vezetők a pszichológustól, hogy az *a)* pont szerinti egyéneket válasszon ki az elvégzendő munkára, kiképzésre. Ez a szempont, a képességek alapján történő kiválasztás szempontja az esetek nagy részében az adott vállalat számára hasznos, népgazdaságilag káros, és szemben áll az emberi pszichikum és az emberi képességek jellegének igazán tudományos felfogásával.

A vállalati haszon a fentiekből nyilvánvaló. A népgazdasági kárt az okozza, hogy a jobbak kiválasztása bizonyos vállalatok számára és a gyengébbek visszadobása a többi vállalat számára felborítja — elsősorban minőségileg — a népgazdaság káderutánpótlási tervének végrehajtását. A tudományos pszichológiával szembeni ellentét pedig azért áll fenn, mert metafizikusan, statikusan, egyszersmindenkorra adottként fogja fel az emberi képességeket. A pszichikum determináltságának tárgyalásánál hivatkoztunk Leontyev nagyjelentőségű kísérleteire, amelyek meggyőzően bizonyítják, hogy a képességek nem öröklöttek, nincsenek meg virtuálisan az agyban, nem egyszersmindenkorra adottak, hanem olyan egyéneknél is kifejleszthetők, akik korábban e képességekkel nem rendelkeztek. Leontyev kísérletein kívül magyar tapasztalatokra is hivatkozhatunk, amelyek a Magyar Tudományos Akadémia Gyermeklélektani Intézetének pszichológiai foglalkozás céljából létrehozott asztalosműhelyében

születtek, s amelyek éppen bizonyos manuális, tehát a fizikai munkával kapcsolatos képességekre vonatkoznak: „Nemcsak a szülők, de a hivatásos nevelők között is nagyon sokan vannak olyanok, akik — főleg a szélsőséges pozitív vagy negatív típusokkal kapcsolatban — szentül hiszik és mondogatják is, hogy a kézi, a manuális ügyesség öröklött adottságokon alapul. Több ezer gyermekről és sok év alatt szerzett legközvetlenebb tapasztalataink alapján jelenthetjük ki azt, hogy még a legszélsőségesebb típusok nagy többségére sem áll ez a feltevés. A megfigyeléseink után végzett megbeszélések és ellenőrzések gyakran szinte megdöbbentenek bennünket a *szoktatás* és a *nevelés* erejét illetően. Különben is, mi a fentiekben nemcsak valami szűk körbe szorított »kézügyességről« beszéltünk, hanem az *egész személyiségnek a manuális tevékenység köré koncentrálódó cselekvőképességéről, tettrekész magatartásról* (vagy ezek hiányáról)."[36]

De ha ez így igaz — márpedig a tények azt mondják, hogy igaz —, akkor nem tarthatjuk jogosultnak emberek életpályájáról statikusan megragadott képességeik alapján dönteni. Hiszen ezek a képességek hordozójuk meghatározott tevékenységében alakultak ki — vagy nem alakultak ki —, s vizsgálatuk csak ennek eredményét mutatja, de általában nem azt, hogy a továbbiakban milyen újabb képességek kialakítására képesek. Ezért fontosabb lenne a hangsúlyt egy sokkal nehezebb és a magyar munkapszichológiában csaknem teljesen járatlan terepre áttenni, amelyet úgy határozhatnánk meg, hogy a szakmai oktatás, a képességek munkatevékenység során történő kialakításának pszichológiája.

A hangsúly áttevéséről beszéltünk, tehát nem arról, hogy mindenfajta „képességvizsgálat" szükségtelen. Nyilvánvaló, hogy a serdülők pályaválasztásánál a pszichodiagnosztikai módszerek, tesztek, munkapróbák, műszerek alkalmazásával feltárt személyiségjegyek, egyéni hajlamok, irányulások alapján a pszichológus megkönnyítheti ezt a nehéz aktust a közérdeknek és az egyéni érdeknek megfelelően. Vannak olyan pályák, ahol a munka biztonsága feltétlenül megköveteli a pszichológiai szemszögű kiválasztást, hiszen nyilvánvaló a veszélyessége annak, ha a közlekedésbe járművezetőnek túlzottan lassú idegfolyamatokkal rendelkező személyek kerülnek, vagy ha egy robbanóanyaggyárba ingerlékeny, esetleg neurotikus vagy éppen felelőtlen, veszélytkereső emberek vétetnek fel. Persze nem a forma és az elnevezés, hanem a feladat szolgálatában álló tartalom a döntő. Azokat az alkalmasságvizsgálatokat mondhatjuk ezért eredményesnek, amelyek az elérendő céllal összhangba hozzák az egyén stabil és variábilis pszichikus struktúráját. Végső soron tehát nem lehet globálisan dönteni a képességvizsgálatok, alkalmasságvizsgálatok szükségességéről; konkrét elemzés világíthatja meg itt is az utat.

*

A pszichológia belső szerkezetével kapcsolatban vizsgálandó másik mozzanat a pszichopatológia problémája. Szerves része-e utóbbi az előbbinek vagy pedig teljes egészében a pszichiátria, tehát az orvostudomány tárgykörébe utalandó? Van-e belső összefüggés az általában vett emberi pszichikum és ennek kóros elfajulásai között? A két kérdés szoros kapcsolatban van egymással, a második eldöntése az elsőre is választ ad.

[36] Várnagy László: A kézi munka jelentősége a gyermek fejlődésében. Élet és tudomány, 1961. 644. o.

Mint sok más helyen, itt is két szélsőséges álláspontal találkozunk. Az egyik szerint a normális és a patológiás pszichikum között csak mennyiségi különbség van — „egy kicsit minden ember bolond". A másik szerint — ami leginkább az előző nézet reakciójaként jelenik meg — a különbség csak minőségileg ragadható meg; a normális és a kóros között áthatolhatatlan szakadék van. Véleményünk szerint a kérdést helyesen a mennyiség-minőség dialektikus kategóriájának alkalmazásával tudjuk eldönteni.

A kiindulási alap: az emberi pszichikum — ismeretelméleti értelemben vett — szubjektivitása. Az egyén tudata szubjektív módon tükrözi a külső objektivitást. Ez a szubjektivitás abban nyilvánul meg, hogy a külvilág egyes jelenségei inadekvátan jelennek meg a pszichikum tükrében; a tükrözött valóság nem esik abszolúte egybe a tükörképpel. Ez minden normális emberi pszichikum sajátossága, nem tekinthető kóros állapotnak. Ám egyes személyiségekben — ma még nem teljesen feltárt okok következtében — az inadekvát tükörképek bizonyos csoportja kezd felhalmozódni, s e mennyiségi növekvés egy határon túl megváltoztatja a minőséget: kóros állapot jön létre, amely az illető személyiségnek a környezethez való viszonyát — megismerésében és cselekvésében — megváltoztatja, alkalmazkodását jelentősen megnehezíti, illetve lehetetlenné teszi.

Nézzünk egy példát. Az emberek meghatározott típusát alkotják azok, akik olyan személyiségjegyek hordozói, mint a fokozott érzékenység, elzárkózásra való hajlam, pedantéria, merevség, makacsság, önfejűség, bizalmatlanság a környezettel szemben stb. Többségük egész életét leéli ezekkel az ún. paranoid személyiségjegyekkel anélkül, hogy ezek kórossá fajulnának. Egy részüknél azonban ezek a személyiségjegyek idővel eluralkodnak az egész személyiségen, téveseszmékké, majd téveseszmerendszerré alakulnak, paranoid reakciók, illetve paranoia, tehát kóros képződmény fejlődik ki.[37] Vagyis nincs áthatolhatatlan szakadék a normális ember valóság-tükrözésének és tevékenységének normálisan szubjektív és inadekvát mozzanatai, másrészről a pszichikusan megbetegedett ember patológiás reakciói között — de van különbség, méghozzá minőségi különbség.

Álláspontunkat a fenti példán, valamint a személyiség- és kórlélektan gyakorlatán kívül az ún. kísérleti pszichózisok is igazolják. Az utóbbi években számos kísérletet végeztek az egész világon meskalinnal, lysergsavszármazékokkal és tryptaminszármazékokkal, amelyek teljesen egészséges és normális embereken pszichotikus tüneteket hoztak létre.[38] Vagyis itt sem mutatkozott áthághatatlannak a normális és a patológiás közötti határ.

Ezek a belső összefüggések alkotják az általános pszichológia és a pszichopatológia közötti kapcsolat alapját. Összefüggésük, kölcsönviszonyuk kutatása mind az egyik, mind a másik eddig ismeretlen jelenségeire adhat magyarázatot, előreviheti a pszichológia fejlődését.

c) Fehér foltok a pszichológia tudományában

Minden hasonlat sántít — minden analógia érvénye korlátozott. A „fehér foltok" kifejezés a földnek a térképen fehér színnel jelölt azon részeire vonat-

[37] Vö. Nyirő Gyula: Psychiatria. Medicina, 1962. 542. o.

[38] Vö. Dr. Böszörményi Zoltán: A kísérleti psychosisok egyes kérdései. Pszichológiai tanulmányok I. Akadémiai, 1958. 311—317. o.

kozik, ahová az emberi megismerés még nem jutott el. A pszichológiában nem egészen ezt értjük rajta, hanem inkább azokat a diszciplinákat, problémakomplexumokat, amelyekbe belevágtak a tudomány művelői, de az utóbbi időben bizonyos történelmi és egyéb okok miatt ezek kívülestek a pszichológusok látókörén, mintegy tabu alatt állottak. Ma már egyre kevesebb okunk van arra, hogy ezekről, a pszichológia „kényes kérdéseiről" ne beszéljünk.

Az elmúlt években pszichológiánkban nyomaveszett az ösztönöknek. Abban a helyénvaló bírálatban (bár inkább csak „potenciális bírálatról" beszélhetünk), amely a mélylélektan és a freudizmus ösztönfelfogását illette, valahogy teljesen eltűnt maga az ösztön, tanulmányozása hallgatólagosan tiltottá vált. Valahogy úgy jártunk az ösztönökkel, mint Marx egyes ifjú követői a történelem némely mozzanatával, akikről Engels ír egyik levelében: „Részben Marx és én magam voltunk nyilván okai annak, hogy az ifjabb gárda néha nagyobb fontosságot tulajdonít a gazdasági oldalnak, mint aminő azt megilleti. Nekünk az ellenfelekkel szemben az általuk tagadott főelvet kellett hangsúlyoznunk, és ily körülmények között nem mindig volt rá időnk, helyünk és alkalmunk, hogy a többi, a kölcsönhatásban résztvevő mozzanatot kellően méltassuk... sajnos igen gyakran hiszik azt, hogy valamely új elméletet teljesen megértettek, és minden további tanulmányozás nélkül alkalmazni tudnak, mihelyt annak fő tételeit — és ezt sem mindig helyesen — elsajátították."[39] Engels önkritikus szavai után mi, szerényebb tudású tanítványai sem zárkózhatunk el az önbírálat elől. A dialektikus materializmus alapján álló pszichológia főelvének hangsúlyozása ne szorítsa teljesen háttérbe a természet, a társadalom és a pszichikum kölcsönhatásában résztvevő egyéb mozzanatokat, köztük az ösztönöket.

Ha az ösztönök kutatása előtt meg akarjuk nyitni az utat, előzőleg két kérdést kell eldöntenünk. Először: lényeges szerepük van-e az ösztönöknek az emberi társadalom és a társadalmi ember életében? Másodszor: pszichológiai kategória-e az ösztön, vagy pedig azonos-e a feltétlen reflex fiziológiai kategóriájával?

Véleményünk szerint, aki nem ismeri el az ösztön társadalmi szerepét, az nem érti meg igazán a történelem materialista felfogását. A történelmi materializmus szerint az emberek léte határozza meg tudatukat, társadalmi létük — a termelési viszonyok — társadalmi tudatukat. Az egyének szükségleteinek társadalmi kielégítése határozza meg gondolkodásukat, ezen keresztül cselekvésüket s végső fokon az egyes emberi cselekvések eredőjét, a történelmet. A marxizmus szerint az emberi szükségletek az az archimédeszi pont, ahonnan a társadalom megmozdítható. De miért, hogy a szükségletek kielégítése vagy ki nem elégítése olyan hatalmas társadalmi mozgásokat képes produkálni, mint amilyenek az elmúlt kétezer év alatt végbementek? Hogyan ragadható meg a társadalmi szükséglet az egyén, a pszichikum oldaláról? Kétségtelenül az ösztön kategóriájának segítségével, amely ugyanannak a dolognak — a szükségletnek — a másik — pszichikus — oldala, Amit társadalmi szempontból anyagi életfeltételeknek mondunk, az az egyén szempontjából legkülönbözőbb ösztöneinek kielégítési módja. Engels ezt így fejezi ki: „... az embereknek előbb enniök, inniok, lakniok és ruházkodniok kell, mielőtt politikával, tudománnyal, művészettel, vallással stb. foglalkozhatnak."[40] Más helyen pedig

[39] Engels: Levél Blochhoz. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 489. o.
[40] Engels: Beszéd Marx Károly sírjánál. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 163. o.

így ír: „A boldogság ösztöne csak igen kivételes esetben és korántsem az illetőnek vagy más embereknek előnyére elégül ki azáltal, hogy valaki csak önmagával foglalkozik. Ehhez inkább a külvilággal való foglalkozásra, továbbá a kielégülés eszközeire, tehát táplálékra, másnemű egyénre, könyvekre, szórakozásra, vitatkozásra, tevékenységre, használati és munkatárgyakra van szüksége... a tőkés termelés gondoskodik arról, hogy az egyenlő jogú személyek túlnyomó többségének csak a legszűkösebb élethez elegendő javak jussanak, vagyis a többség boldogságösztönének egyenlő jogosultságát alig tiszteli jobban..., mint ahogy ezt a rabszolga- vagy jobbágyrendszer tette."[41] Tehát Engels szerint — és véleményével teljesen egyetérthetünk — az osztálytagozódás kialakulásának gyökere nem az emberek eszméiben, hanem ösztöneik, szükségleteik kielégítésének módjában található meg. Persze, a félreértések elkerülése végett ki kell jelentenünk, hogy ösztönön nem a mélylélektani iskoláknak a tudattal abszolút módon szembeállított ösztönfogalmát értjük, hanem azt tartjuk, hogy az ösztön csak a tudattal való kölcsönhatásában elégülhet ki.

Ami a másik kérdést illeti, véleményünk szerint az ösztön fiziológiai fogalma — a feltétlen reflex — és az ösztön pszichológiai fogalma nem ugyanaz, bár kapcsolatuk vitathatatlan. Egyes nyelvekben két külön elnevezést is találunk a kétféle ösztönre (németül például: der Instinkt és der Trieb). A feltétlen reflex és bonyolult láncolatai kielégítő magyarázatot adnak az állatok önfenntartási, párosodási, lakhelyépítési stb. „ösztöneire", de nem adnak kielégítő magyarázatot az ember olyan ösztönkielégítési igényeire, mint a munkasiker szükséglete, a szülőkhöz, barátokhoz való kötődés, az individuális szerelem, az önkifejezés igénye stb., amelyek a társadalom szülte ember sajátlagos irányulásai a társadalmi környezettel összefüggésben, éppen ezért pusztán fiziológiai fogalmakkal nem magyarázhatók meg.

Az ösztönt illetően természetesen bizonyos fokig csak kijelentésekre szorítkozhattunk, hiszen éppen abból indultunk ki, hogy ez a pszichológia térképének egyik fehér foltja; természetét, működését valóban tudományos alapon még nem tárták fel. Addig már eljutottunk, hogy bírálat alá vegyük a freudizmus ösztönfogalmát, de ez nem elég: arra van szükség, hogy az ösztönök dialektikus materialista alapon történő pozitív kifejezését is elvégezzük.

Az ösztönökkel kapcsolatos (bár az ösztönök nem merítik ki a biológiai pszichológia tartalmát) a pszichológia biológiai oldalának, a biológiai pszichológiának fejlesztési igénye, különösen ami az örökléstani vonatkozásokat illeti. Ennek jelentőségét a pszichikum biológiai és társadalmi meghatározottságának az előzőekben történt tárgyalásánál is láttuk. Az örökléstan a biológiának is gyenge pontja; a pszichológiának méginkább.

Ugyanezeket az állítmányokat az ellenkező oldalhoz, a szociálpszichológiához is hozzákapcsolhatjuk, amelyet szintén a lélektan mostohájaként tarthatunk számon.

A fehér foltok helyére a valóságnak megfelelő „térképjelek" berajzolása: a pszichológia tudományának nagyon nehéz, de nagyon szép feladata.

[41] Engels: Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx—Engels Vál. Műv. II. Idézett kiad. 378—379. o.

МЕСТО ПСИХОЛОГИИ В СИСТЕМЕ НАУК

Материалы к вопросу о классификации наук

Янош Рудаш

В вводной части подчеркивается важность классификации наук с теоретической и практической точек зрения, потом дается критический анализ взглядов, распространенных в философской и специальной литературе и в общественном мнении. После этого автор показывает нам схемы классификации, построенные им самым, касает некоторые новые черы современного развития наук, обусловливающие новые задачи теории классификации, и, наконец, формулирует закон противоречивого развития наук.

Основную часть статьи составляет исследование места психологии в системе наук. Для этого автор попытался ответить на три вопроса, 1. каков характер, какова природа психики, 2. какую роль играют в психическом развитии человека факторы наследственности и окружающей среды, 3. какая связь имеется между движениями человеческой психики и общества? По мнению автора психика человека является отдельной, самостоятельной формой движения материи, и, соответственно, он рассматривает психологию как самостоятельную маргинальную науку, располагающуюся между естественными и общественными науками. В этой связи автор критически касается также взглядов Павлова. Свои взгляды на роль наследственных и окружающих факторов автор поддерживает, с одной стороны, многозначительными исследованиями Леонтева, и, с другой стороны, наблюдениями венгерских авторов П. Гегеши Киш и П. Люси Либерман. Он указывает на то, что общественная необходимость выражается в общественной случайности путем перехода последней в психологическую необходимость. Для доказательства этого положения автор анализирует черты личностей главных венгерских фашистских военных преступников, и потом формулирует модель онтогенетического развития психики человека.

Третья часть работы посвящена некоторым смежным вопросам. Автор оценивает соотношение психологии и других наук, в частности философии, указывая на промахи, обнаруживаемые в этой связи. Он дает схему внутренней структуры психологии, и указывает на возможность подхода к исследованию способностей и принципиальным проблемам психологии на основе диалектического материализма. Наконец, автором касается «белых пятен» на карте психологии.

THE PLACE OF PSYCHOLOGY IN THE SYSTEM OF INTELLECTUAL DISCIPLINES. CONTRIBUTIONS TO THE CLASSIFICATION OF THE SCIENCES

by János Rudas

The study first explains the theoretical and practical importance of the classification of the sciences and critically examines the views generally accepted in scientific literature and by the public. The author constructs his own general table of classification to integrate the different sciences, touches upon a few new features in the contemporary development of science which tasks for the study of classification and formulates the law of the contradictory development of the sciences.

The main theme of the study is the place of psychology in the general scheme of intellectual disciplines. He therefore tries to solve the following problems: 1. the nature of the psyche: 2. the influence of heredity and environment in the development of the psyche; 3. the interconnections between the human psyche and social movement.

To the author the human psyche represents an independent form of the motion of matter and therefore it is to be regarded as an independent, but marginalscience between the natural and social sciences. Here he makes a brief critical examination of Pavlov's conception. He supports his view concerning inherited traits and environmental factors with Leontiev's significant studies and those of Pál Gegesi Kiss and Lucy P. Liebermann. He points out that social necessity becomes expressed in social accident in a way that this latter passes into psychological necessity. This he illustrates by analyzing

the personality of major Fascist war-criminals. Finally the author depicts the ontogenetic development of the human psyche.

The third section of the work treats a few pertinent questions, evaluates the interrelations of psychology with a few other special sciences, especially to philosophy. Here the author points out the methodological errors, and then diagrammatizes the various fields of psychology, indicating the importance of the dialectical materialistic approach to such problems as aptitude tests and psychopathic theories. Lastly, he briefly discusses the yet unsolved problems of the classification of psychology.

A kibernetika filozófiai problémáiról

PÁSZTOR LÁSZLÓ

A kibernetika keletkezése alapvetően Norbert Wiener amerikai matematikus munkásságának köszönhető. Wiener 1948-ban megjelent „Kibernetika, avagy a vezérlés és hírközlés az állatban és a gépben" (Cybernetics or control and communication in the animal and the machine. New York, 1948) című könyvében fejtette ki a nézeteit. De mint minden valóban jelentős felfedezés és tudományos elmélet, a kibernetika sem egy ember erőfeszítéseinek gyümölcseként jött létre. Megszületését sok ország számos tudósának munkája készítette elő, s közvetlen kidolgozásához is több neves tudós járult hozzá. Közülük elsősorban Claude Shannon amerikai matematikust kell megemlíteni, aki a valószínűségelmélet segítségével matematikai formába foglalta Wiener elképzeléseit, továbbá Hincsin és Kolmogorov szovjet matematikusokat, akik jelentősen továbbfejlesztették ezt az elméletet. Így alakult ki a kibernetika, az a tudomány, amely a hírközlés, az információ átalakításának néhány elemét igyekszik általánosítani kiterjedt területeken, a gépekben, az élő szervezetekben, sőt az emberi társadalomban is.

A kibernetikának három fő területe van:

1. Az információelmélet. Ez alapjában véve az információk (hírközlések) feldolgozásának és továbbításának statisztikai elmélete.
2. Az automatikus vezérlőrendszerek, szabályozórendszerek elmélete.
3. A gyors működésű elektronikus számológépek elmélete.

I. Információ és entrópia. Vezérlés. Elektronikus gépek

Az információ a kibernetika központi fogalma, mely pszichológiai fogalomból fizikai fogalommá is vált. Mi ennek a fogalomnak a pszichológiai tartalma? Információnak nevezzük az egyes eseményekről nyert olyan értesüléseket, amelyek korábban nem voltak ismeretesek előttünk. A kibernetika azonban sokkal szélesebb körű értelmezést ad ennek a fogalomnak. Információként határoz meg minden lehetséges adatot, amelyet valamilyen rendszer felvehet vagy továbbíthat, úgyszintén azokat az adatokat is, amelyek a rendszeren belül kerülnek feldolgozásra.

Információk lehetnek például a számológépek kiindulási, közbenső és végső eredményei, a külső környezetnek az élőlények szervezetére gyakorolt hatásai, mindaz az ismeret és értesülés, amelyet az ember a munka, a tanulás során szerez, és általában minden olyan közlés, amelynek az a rendeltetése, hogy valamilyen összekötő vonal segítségével továbbításra kerüljön.

Az információ valamennyi fajtájának az a közös vonása, hogy az értesüléseket vagy közléseket mindig valamilyen időbeli sorrendben, azaz időfüggvény formájában kapjuk meg.

Shannon az információ mértékét is meghatározta, s így az információ valóban fizikai nagyságrenddel jellemezhető jelenséggé vált. Ezzel megvetette az információelmélet matematikai alapját, amely a kibernetikában igen jelentős helyet foglal el.

Az információ — mint említettük — adatok, hírek továbbítása valamiről, ami a valóságban lezajlott. Az információ átvitele, feldolgozása és tárolása a dolog természetéből folyóan mindenfajta vezérlési folyamat szükséges alkotóeleme. Kézenfekvő tehát, hogy a kibernetika első fejezete az információ-elmélet. Ennek feladata az információ-átvitel folyamatainak a tanulmányozása, továbbá annak vizsgálata, milyen különböző módokon, milyen meghatározott fizikai természetű jelek segítségével lehet kódolni (rejtjelezni) az információt. A jel tulajdonképpen az információ anyagi megjelenési formája.

Tanulmányozza továbbá az információelmélet az információk mennyisége és minősége közötti összefüggéseket. Egészen általános módszert ad az információ minőségének, megbízhatóságának az értékelésére. Nagy jelentőségű az információelméletben például az a tétel, hogy az információt mennyiségileg növelni lehet a minőség rovására és viszont: javítani lehet a minőséget olyan módon, hogy csökkentjük az átvitt információ mennyiségét. Bármely információt két ellentétes folyamat által gyakorolt hatás eredményeként foghatunk fel: az egyik — törvényszerű folyamat, amelynek az a funkciója, hogy továbbítsa az adott információt, a másik — véletlen folyamat, amelyet zavaró tényezők hatása vált ki. Ez a különféle rendszerek működésének minőségi értékelését lehetővé tevő módszer a tudományok igen sok ágában alkalmazható: a rádiótechnikában, az automatikus szabályozás elméletében, a hírközlés elméletében, a matematikai gépek elméletében stb.

Az információ-elmélet az ilyesfajta széles körű tudományos általánosításokon, a fizikai testek különféle kölcsönhatásainak viszgálatára szolgáló egységes eljárásokon kívül feltárja a hírközlés technikai fejlődésének gyakorlati szempontból fontos lehetőségeit is. Rendkívül nagy jelentőségűek például az információ-elmélet alapján kidolgozott legújabb eljárások, amelyeknek a segítségével gyönge jeleket vehetünk olyan zavarok esetén is, amelyek lényegesen nagyobbak, mint a venni kívánt jelszint.

Az információ fogalmának, az információmennyiség egységes mértékének a bevezetése tehát lehetővé tette, hogy egységes szempontok alapján tanulmányozzuk a természetben a különböző testek között végbemenő rendkívül változatos kölcsönhatásokat, ugyanúgy ahogyan az energia fogalmának a bevezetése annak idején módot adott arra, hogy a természet valamennyi jelenségét egységes szempontból vizsgáljuk, és elvethessük a téves elméletek (flogisztonelmélet, perpetuum mobile stb.) egész sorát.

Az információelméletben kiemelkedő szerepet játszik az információmennyiség fogalma, és ezzel összefüggésben az információ mértékének s az információ sebességének a fogalma, amelyek kidolgozásában és továbbfejlesztésében elsősorban Wiener és Shannon, valamint Hincsin és Kolmogorov játszottak kimagasló szerepet. Kimutatták, hogy az információ átvitelének az elméletében az információ meghatározott mennyisége hasonló szerepet játszik, mint az entrópia a termodinamikában. Ez teljesen váratlan és szinte lenyűgöző analógia volt, amely méltán váltotta ki minden elméleti fizikus rendkívüli

érdeklődését. A kibernetika fejlődése által felvetett valamennyi új szempont között ez kétségtelenül egyike a legérdekesebbeknek.

Természetesen az információmennyiség és a termodinamikai entrópia közötti analógia tényéből egyáltalában nem folyik az, hogy az információelméletre a maga egészében ki lehet terjeszteni a termodinamika fogalmait és elveit, vagy hogy azonosítani lehet az információ és a termodinamika valamenynyi törvényszerűségét. Ez metafizikus azonosítás volna, amire különben néhány nyugati (és nem kizárólag nyugati) tudós rendkívül hajlamos.

Nem volna helyes közös nevezőre hozni két olyan egészen különböző tudományos diszciplinát, mint a kibernetikai információelmélet és a termodinamika, rendkívül fontos azonban a tudomány számára a valóság egymástól igen távol eső területein is feltárni a lényeges közös vonásokat, az analógiákat. Természetesen az analógiák kiemelése mellett meg kell mutatni a különbségeket is.

A termodinamika a fizikának az az ága, amely a hőegyensúllyal és a hőenergiának más energiafajtákká való általakulásával foglalkozik. Az entrópia fogalma a termodinamika második főtételével függ össze, amely kimondja, hogy bármely zárt rendszerben a hőenergia a munkavégzés során a melegebb testekről a kevésbé meleg testekre terjed át, s ennek következtében — a zárt rendszer hőenergiájának változatlan összmennyisége mellett — a rendszerben a munkavégzésre képes energiamennyiség állandóan csökken, mivel a munkavégzés feltétele a hőkülönbség. A testek bármilyen zárt rendszere tehát abból állapotból, amelyben egyes részekben összpontosul az energia, igyekszik átmenni olyan egyensúlyi állapotba, amelyben az energia az egész rendszerben egyenletesen szétszórva oszlik el. Időben minél tovább áll fenn valamilyen rendszer, annál nagyobb mértékben szóródik szét benne az energia, és annál közelebb jut ahhoz a *legvalószínűbb* állapothoz, amelyben az energia egyenletesen oszlik el. *Az energia egyenletes eloszlásának a mértéke az entrópia nevet kapta.* Entrópián tehát a hőmennyiségnek más energiaformákká át nem alakítható részét értjük. Ez a folyamatokban a változás megfordíthatatlanságát jellemzi. Zárt rendszerekben az entrópia szüntelenül növekszik. Ennek a folyamatnak a leírására alkalmazták a statisztikai valószínűség-elméletet, s így jött létre az entrópia matematikai képlete, amely szerint egy rendszer S entrópiája egyenlő a K Boltzmann-állandónak és a W termodinamikai valószínűség logaritmusának a szorzatával:

$$S = K \cdot \log W$$

A fentiekből az is kiderül, hogy egy makroszisztéma entrópiája annak a *valószínűségnek a mértéke*, hogy a rendszer az adott állapotban marad.

Rátérve most az információelméletre, a híregységre jutó információmennyiség kiszámításához kapott matematikai képlet hasonlónak bizonyult a termodinamika entrópia-képletével, ezért Shannon ezt a mennyiséget is entrópiának nevezte el. Ha ugyanis egy bizonyos P közlemény több egyformán valószínű közlemény egyike, akkor az általa képviselt I információmennyiség fizikai egységekben

$$I = -K \cdot \log. P,$$

ahol P ennek a közleménynek a valószínűsége.

Ily módon lehetővé vált az információmennyiség és a termodinamikai entrópia közötti összefüggés megállapítása, s a köztük levő analógia feltárása.

Természetesen — mint erről már volt szó — ez az analógia csak meghatározott összefüggésben, bizonyos keretek között jogos, s ezeknek a kereteknek a szétfeszítése, túllépése metafizikus azonosításhoz vezet. Sok kibernetikus különben el is jutott ehhez a metafizikus azonosításhoz, s azon az alapon, hogy *A* est *A* (az arisztotelészi logika azonossági elve), entrópia = entrópia, azonosítja az információelméletet a termodinamikával, kijelentvén, hogy az információelmélet tulajdonképpen a termodinamika egy része. Maga Wiener, a kibernetika megalapítója is azt mondja, hogy az információ egy részének elvesztése azon az úton, amíg a hírforrástól a felfogókészülékhez továbbítódik, „természetes következménye a termodinamika második főtételének". J. Neumann is hasonló álláspontra helyezkedik. Pedig az információ objektív jellegénél fogva a valóság egészen más területéhez tartozik, mint a hőenergia.

A fenti megszoritásokkal azonban az információmennyiség és az entrópia matematikai és fizikai értelmezésének az összehasonlítása alapján feltétlenül helyesnek tekintendő az a megállapítás, hogy a negatív információmennyiség és az entrópia, vagy mondhatjuk úgy is, hogy a negatív entrópia (negentrópia) és a információmennyiség között teljes analógia van. Az információ, ha a továbbítás során esetleg zavarok jelentkeznek, csakis csökkenhet, de nem növekedhet, éppen úgy, mint valamilyen zárt makroszisztéma negentrópiája.

Fentiek gyakorlati érvényesítésére vizsgáljuk meg a jelek átvitelének, az információ továbbításának valamilyen egyszerű esetét, például azt, amikor közönséges Morse-távírókészülék útján sürgönyt továbbítunk, s a készülékben egy elektromos jeleket leadó készülék össze van kapcsolva valamilyen csatornán keresztül egy felfogókészülékkel. Közismert, hogy a Morse-jeleknek csak két fajtájuk van: vonalak és pontok. Ha mármost valaki válogatás nélkül ütne le vonásokat vagy pontokat a gép billentyűin, akkor rendkívül valószínűtlen volna, hogy az egymást követő jelek sorozata éppen azoknak a szavaknak és mondatoknak feleljen meg, amelyek az üzenetet tartalmazzák. A legvalószínűbb jelsorozatok azok volnának, amelyekben a jelek találomra követnék egymást a csatornán, s mivel a leadót elhagyó minden jelnek $\frac{1}{2}$ valószínűsége van arra, hogy vonal vagy pont legyen, az így leadott információ teljesen összefüggéstelen híradás volna, amely semmit sem jelentene. Így nyilvánvalóvá válik, hogy az értelmes üzenet, olyan, amely információt szolgáltat, rendkívül valószínűtlen jelenség, amelyet lényegében a küldő (feladó) gondolata, s annak a nyelvnek a szabályai hoznak létre, amelyet használ gondolatai kifejezésére.

Kitűnik tehát, hogy a jelek által átvitt információ mennyisége és az időben egymást követő jelek egymásra következésének valószínűsége között fordított viszony van; az információ mennyisége ugyanis annál nagyobb, minél kisebb a jelek egymásra következésének valószínűsége, vagyis minél kisebb az entrópia. Ha pedig azt a mennyiséget, amely csökken, amikor a jelek egymásra következésének valószínűsége nő, negentrópiának nevezzük, akkor megint eljutunk korábbi megállapításunkhoz, amely szerint az információmennyiség a negentrópia egyik fajtája.

Ezt a konklúziót megerősíti az a tény, hogy az átvitel során különböző okokból lehetséges a jelek eltorzulása — zavarok támadhatnak, amelyek egyes esetekben véletlenül jöhetnek létre, más esetekben pedig többé-kevésbé a továbbítás fizikai feltételei vagy néha a jelek elindulásakor és megérkezésekor a szöveg átírásának fizikai feltételei folytán keletkezhetnek —, s ily módon a kapott üzenet nem teljesen azonos az elküldött üzenettel, s általában szokott néhány hibát tartalmazni, amelyek csökkenthetik a továbbított információt.

Tehát az információ csak csökkenhet, de sohasem növekedhet.. Ha például sürgönyileg küldjük el valakinek egy matematikai elmélet bonyolult demonstrációját, a távirat esetleges rossz átvitele következtében a demonstráció lényeges részei úgy megváltozhatnak, hogy a címzett képtelen megérteni vagy rekonstituálni a demonstrációt. Viszont egészen elenyésző mértékben valószínű az, hogy a sürgönyben hibásan fejtenek ki valamilyen matematikai elméletet, s az átvitelben létrejött torzulások következtében a sürgöny éppen a szóban forgó elmélet helyes kifejtését tartalmazza. Ez világosan mutatja, hogy az információnak a továbbítás során mindig csökkenő tendenciája van, az a tendenciája, hogy elvesszen, ugyanúgy mint a negentrópia a termodinamikában, s a legkedvezőbb eset, mely a termodinamikában egy elszigetelt rendszer reverzibilis átalakulásának felel meg, az az eset, amikor a negentrópia konzerválódik.

Hogyan megy végbe az információ továbbítása? Ennek megvilágításához mindenekelőtt a vezérlés problémájával kell foglalkoznunk.

A vezérlés lényege: a felvett információ vezérlő jelekké való átalakítása.

A vezérlésnek három mozzanata van: információ-gyűjtés, információátdolgozás és a döntés kidolgozása.

Minden automatikusan szabályozott rendszer két főrészből áll: a vezérelt objektumból és a szabályozó rendszerből (regulátorból). Erre a rendszerre az információ továbbításának zárt lánca jellemző.

A regulátortól az objektumhoz az információ vezérlő jelzések formájában kerül továbbításra, s a vezérelt objektumban a vezérlő jelzések hatására nagy energiamennyiségek transzformálódnak munkává.

Az információ továbbításának láncát a visszacsatolás jelzései zárják. A visszacsatolás olyan jelzésekből tevődik össze, amelyek a vezérelt objektum állapotáról adnak információt, vagyis az objektumból mennek a regulátorba. Minden regulátornak az a rendeltetése, hogy az objektum valóságos állapotát jellemző információkat vezérlő információkká transzformálja, vagyis olyan információkká, amelyek azután meghatározzák az objektum további mozgását. A vezérlő jelzések átcsapnak a visszacsatolás jelzéseibe, s ezek megint vezérlő jelzésekbe. Itt is — mint mindenütt — érvényesül az ellentétek egymásba való kölcsönös átcsapásának dialektikus törvénye.

Ily módon a regulátort információ-átalakító berendezésnek foghatjuk fel. Az információ átalakításának a módját a regulátor működésének és konstrukciójának az elvei határozzák meg. A legegyszerűbb esetekben a regulátor egyszerű lineáris átalakító is lehet, amelyben a visszacsatolás jelzése, amennyiben a regulált objektum eltér a kívánt helyzettől (hibajelzés), lineárisan átalakul vezérlő jelzéssé.

A vezérlés fenti sajátosságai, ha formailag különbözőképpen is, de tartalmilag többé-kevésbé azonos módon érvényesülnek a valóság legkülönbözőbb területein: a gépi mechanizmusoknál, az élő szervezetek mechanizmusainál, a magasabb rendű idegműködés folyamatában stb.

Legelőször is a legkorszerűbb gépi mechanizmusoknál, az elektronikus számológépeknél vizsgáljuk meg ezt a problémát.

A kibernetika az elektronikus számológépeket általános szempontból információkat feldolgozó vezérlő rendszereknek tekinti. Ezeknek a rendszereknek legegyszerűbb, alapvető működési elvei a következők:

A gép végre tudja hajtani az alapműveleteket, két szám összeadását, kivonását, valamint a szorzást , az osztást, a számok nagyságának összehasonlítását, figyelembe véve az előjeleket, és még néhány műveletet. A gép minden

egyes ilyen műveletet meghatározott utasítás alapján végez el. Az utasítás megszabja, hogy a gépnek milyen műveletet, milyen számokkal kell elvégeznie, és hová kell elhelyeznie a művelet eredményét.

A gép működési programját az ilyen utasítások egymásutánja adja meg. A matematikusnak a programot előre össze kell állítania, és a feladatot megoldás végett átvinnie a gépre. A feladatot azután a gép automatikusan, emberi beavatkozás nélkül oldja meg. A gép a programot egyezményes, számokból álló jelkulcs (code) formájában kapja meg, s ezt a kódot a feladat megoldása közben megfelelő módon lefejtve végrehajtja az utasítást.

Az elektronikus számológépek működésében igen fontos a következő két sajátosság:

1. A gép képes arra, hogy a számolás folyamatosan kialakuló eredményeitől függően automatikusan megváltoztassa a számolási folyamat menetét. A program utasításait a gép rendszerint abban a sorrendben hajtja végre, ahogyan a program előírja. Gyakran előfordul azonban, hogy a számolás folyamán olyan eredmények adódnak, amelyek szükségessé teszik a számolás menetének, például a számítások alapjául szolgáló képletnek vagy valamilyen konstans értékének stb. a megváltoztatását. A gép képes ilyen változtatásokra.

2. Annak következtében, hogy a gép a programot egyezményes számok egymásutánjának a formájában kapja, és ezt a programot ugyanabban az emlékezőberendezésben tartja meg, mint a rendes számokat, az elektronikus gép nemcsak a rendes számokon tud műveleteket elvégezni, vagyis nemcsak azokon a számokon, amelyek a feladat megoldásában szereplő értékeket képviselik, hanem a program utasításában szereplő egyezményes számokon is. A gépnek ez a tulajdonsága lehetővé teszi, hogy akár az egész programot, akár egyes részleteit a számítás folyamata alatt átalakítsuk és sokszorosan megismételjük. Ez csökkenti a gépre eredetileg rávitt program térfogatát, és nagymértékben megrövidíti a program összeállításának idejét.

Az elektronikus számológépeknek ez a két sajátossága alapvető jelentőségű a számolási folyamat teljes automatizálása szempontjából. Ez a két elvi sajátosság lehetővé teszi, hogy a gép megfelelő krítériumok alapján értékelje a számolás folyamán nyert egyes eredményeket, és saját maga dolgozza ki a további munkaprogramot, miközben csak néhány általános elvre támaszkodik, amelyeket a gépnek eredetileg adott programban rögzítettek le.

A számológép működési elvében tehát az a legfontosabb, hogy mindig közreműködik egy önszabályozó folyamat, amelyet egyrészt a gépbe juttatott kiindulási adatok jellege és az eredetileg bejuttatott program kiindulási elvei, másrészt viszont a gép konstrukciójának úgynevezett logikai tulajdonságai határoznak meg. Elsősorban éppen ezeknek az önszabályozó folyamatoknak, speciálisan a formális logika törvényeinek megfelelő folyamatoknak az elmélete képviseli az elektronikus számológépek elméletének azt a részét, amellyel a kibernetika foglalkozik.

A kibernetika a számológépek működését analógiába helyezi az emberi agy működésével. Jellemző erre, hogy Norbert Wiener amerikai matematikus, a kibernetika atyja, annak érdekében, hogy tanításait kiterjeszthesse a fiziológiára s ezen belül a magasabb rendű idegműködésre is, habozás nélkül bizonyos mértékig fiziológussá képezte ki magát, és kérte felvételét, mint kutató a Mexikói Nemzeti Kardiológiai Intézetbe.

Az élő szervezetben valóban bizonyos mértékig hasonló folyamatok mennek végbe, mint az elektronikus gépekben, következésképpen a számológépek működésének egyes törvényszerűségei, ha más megnyílvánulási formában, de lényegében többé-kevésbé érvényesülnek az élő szervezetekben is.

II. Az emberi agy és a gép viszonya : „a kibernetika alapkérdése". A „gondolkodó" gépek

Az emberi agy és a gép viszonya elvi jelentőségű kérdés, és éppen ezért sokszor „a kibernetika alapkérdésének" nevezik. Az emberi agy funkciói és az elektronikus gép műveletei között valóban vannak lényeges hasonlóságok: mind a gép, mind az agy bizonyos híreket (információkat) kap kívülről, és ezeket feldolgozza. A gépben elemek — pédául elektroncsövek állanak egymással összeköttetésben, az agyban — idegsejtek. Az elektroncső jelfogóként működhet, és kétféle tevékenysége lehet: vagy vezeti, vagy pedig nem vezeti az elektromos áramot. Az idegsejtnél is hasonló a helyzet: vagy vezeti, vagy nem vezeti az idegimpulzust, vagy az ingerület, vagy a gátlás állapotában van. A gép működését elektromos impulzusok jellemzik, az agy működését idegimpulzusok. Az elektronikus számológépek felépítésüket és a bennük lejátszódó folyamatok struktúráját tekintve bizonyos fokig az idegrendszer és az idegfolyamatok fizikai analógjai (modelljei).

Kimutatott tény, hogy valóban objektív analógia áll fenn a meghatározott gépi berendezések és az élő szervezetek vagy, konkrétebben — az elektronikus számolóautomaták, a logikai gépek és a magasabb rendű idegműködés között. Ez azonban nem jelent metafizikus azonosságot, hanem dialektikus azonosságot, vagy ahogyan Hegel mondotta „az azonosság és a nem-azonosság azonosságát". Az azonosság és a különbözőség dialektikája a marxista filozófiának egyik rendkívül fontos, és — véleményem szerint — nem megfelelő mértékben előtérbe helyezett kérdése, amely főképpen a kibernetika alapkérdésének a megoldásakor tesz szert különös jelentőségre.

Ezzel a kérdéssel összefüggésben ma is teljes mértékben igaz Engels fejtegetése: „A régi metafizikai értelemben vett *azonossági tétel* — ez a régi szemlélet alapvető tétele: $a = a$. Minden dolog önmagával egyenlő. Minden állandó volt, a naprendszer, a csillagok, a szervezetek. Ezt a tételt a természetkutatás minden egyes esetben sorra-rendre megcáfolta, elméletileg azonban még tartja magát, és a régi hívei még mindig szembeszegezik az újjal: ‚valami nem lehet egyidőben önmaga és valami más is'. Pedig a természetkutatás újabban részletesen bebizonyította, . . .hogy az igazi konkrét azonosság magában foglalja a különbözőséget, a változást." (Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 225. o.)

Az abszolút azonosság kizárja a változást. Pedig a világ szemmelláthatóan változik, fejlődik, s így ezt abszolút azonosság esetén csak az úristen segítségével lehetne megmagyarázni.

Az azonosság fogalma absztrakció, mely az egyes, egymástól kisebb vagy nagyobb mértékben különböző konkrétumok közös mozzanatait emeli ki. Minden azonosság tehát csak viszonylagos, csak bizonyos összefüggésekben, bizonyos vonatkozásokban azonosság, de ezeken túl már nem azonosság, hanem különbözőség. Az azonosság tehát a valóságban és a gondolkodásban fennálló

összefüggések egyik, de nem kizárólagos eleme, mozzanata. Kifejezi a viszonylagos állandóságot.

Amikor a tudomány azonosságot állapít meg, ez mindig annyit jelent, hogy két vagy több dolog *bizonyos vonatkozásban* azonos, más vonatkozásban azonban már nem azonos, hanem nagyon is különböző. A kibernetikus gépek bizonyos vonatkozásokban azonos műveleteket hajtanak végre, mint az emberi agy. Ugyanakkor az agy minőségileg különbözik akármilyen kibernetikus géptől. A legmodernebb kibernetikus gépek *bizonyos értelemben* „logikai képességekkel" rendelkeznek, olyan „tulajdonságokkal", amelyek az emberi agyra jellemzők. Ez az analógia azonban nem abszolút, hanem viszonylagos, nem az egészre, hanem csak a részre vonatkozik. Az emberi agy nemcsak ezekkel a tulajdonságokkal rendelkezik, hanem végtelenül sok tulajdonsággal, és az emberi agy tulajdonságainak emellett a végtelen fejlődésre is lehetőségük van. Az emberi agy fejlődésével a gépek is egyre jobban tökéletesednek, de az ember és a gép között mindig óriási lesz a távolság, nem csökken a mély minőségi különbség. A gépek szellemi téren sohasem tudják majd teljesen kiszorítani az embert. Természetesen a gépek fejlődését sem lehet korlátok közé szorítani. Minden valószínűsége megvan annak, hogy a jövőben olyan problémákat, amelyeket ma csak egyes tudósok képesek megoldani, a gépek meg tudnak majd oldani, túllépve a formális logika kereteit. A kibernetikus gépek fejlődése azonban hatalmas mértékben előmozdítja az emberi agy tökéletesedését, hiszen a kölcsönhatás egyetemes dialektikus törvénye itt is érvényesül. Az elektronikus számológépek kiszélesítik az emberi agy lehetőségeit, megszabadítják a primitívebb és egyhangú gondolkodási tevékenységtől, például különféle statisztikai munkálatok végrehajtásától, menetrendek összeállításától, a szállítástervezéssel, áruellátással, termeléssel összefüggő számolási feladatok megoldásától stb. Az embereknek így sok szellemi energiájuk és idejük szabadul fel egyéb, magasabb rendű gondolkodási műveletek elvégzéséhez, általában a tudományok fejlesztéséhez. Az elektronikus számológépek megalkotása és a magasabb rendű idegműködés folyamatainak a modellezésére való alkalmazása lehetővé teszi, hogy mélyebben hatoljunk be a magasabb rendű idegműködés törvényeibe, s ezek tökéletesebb ismerete, egyes új törvények feltárása alapján tökéletesítsük agyunk működését, megismerő erejét, alkotó tevékenységét.

A kibernetikai technika, a magasabb rendű automaták tehát módot nyújtanak arra, hogy senki se legyen arra kárhoztatva, hogy idejét és szellemi erőit bonyolult, fárasztó, egyhangú műveletek elvégzésére fordítsa. Ily módon mindenki számára hozzáférhetővé válik majd a magasabb rendű szellemi munka, az alkotás, a művészet öröme, a lelki élet gazdagságának a teljessége.

De lehet-e a számológépek működését gondolkodásnak nevezni? Erre a kérdésre még a materialista kibernetikusok sem adnak egységes választ. Sőt, szovjet tudósok részéről is hangzanak el olyan vélemények, amelyek szerint nincs minőségi különbség az emberi és a „gépi" gondolkodás között, mivel — e vélemények szerint — nem lehet éles határvonalat húzni a gondolkodás mechanikus és alkotó jellege között. A dialektika jegyében igyekszenek elmosni az itt fennálló minőségi különbségeket, s ugyanakkor elszakítják a mennyiséget a minőségtől, ami dialektika-ellenes.

Itt merül fel a kibernetika úgynevezett alapkérdése, amely egyebek között abban is különbözik a filozófia alapkérdésétől, hogy itt mindenki, az idealisták is elismerik az ember elsődlegességét a géppel szemben. A prob-

léma ott kezdődik, amikor arról van szó, hogy a gép, miután létrejött, létezhet-e és továbbtermelheti-e önmagát egyre magasabb fokon az ember közreműködése nélkül, mégpedig szakadatlanul, a végtelenségig. Vagyis elképzelhető-e racionálisan egy olyan fejlődési szakasz bekövetkezése, amikor a gépek teljesen függetlenítik magukat az embertől, sőt esetleg szembe is fordulnak vele, harcolnak ellene, leigázzák az embert, sőt „kizsákmányolják".

Ilyesfajta elképzeléssel azelőtt is találkozhattunk, de kizárólag csak fantasztikus írásművekben. Karinthy Frigyes például, a mély gondolkodó és zseniális humorista ezt írja egyik novellájában, amikor a „Felszabadult és Önálló gépek korszakáról" beszél: „. . . mi, szerves mechanizmusok, bizony elég csehül álltunk abban az időben, a hatalmas és erős, és főként nagyon elszaporodott szervetlen automatizmusokkal folytatott egyenlőtlen harcban. Csaknem kiirtottak bennünket . . . Úgyszólván az utolsó percben sikerült fölénybe jutni, visszahódítani a Földet, néhány a Vénusz bolygóra emigrált társunk segítségével . . . Ezek . . . visszatértek, megszervezték az ellenállást, legyőzték a gépmasztodonok és benzinhüllők prehisztorikus birodalmát . . . Egy részét kiirtottuk, a másik része kihalt, egyetlen szervetlen anyagból szerkesztett mechanizmus se él ma már ezen a bolygón, . . . " (Karinthy Frigyes: Humoreszkek. Vidám könyvek. Magvető Könyvkiadó, 1959. 191. o.)

Karinthy azonban senkitől sem várta vagy követelte, hogy a fentebb vázoltak bekövetkezésének valószínűségét vagy akárcsak lehetőségét komolyan vegye. Egyes kibernetikusok viszont megkövetelik, hogy többé-kevésbé hasonló elképzeléseiket törvényszerűen megvalósulónak tekintsék.

W. Ross Ashby például, a híres kibernetikus „A gondolkodóképességet erősítő berendezések felvázolása" című cikkében azt állítja, hogy az önmagukat megszervező technikai rendszerek, állandóan tökéletesítve önmagukat, idővel még a legzseniálisabb ember szellemi képességeit is felülmúlhatják. D. M. Mackey „Automatákkal való fogalomalkotás problémái" című cikkében pedig azt bizonygatja, hogy az automata új fogalmakat tud alkotni. Az ilyesfajta nézetekkel a későbbiek során alaposabban foglalkozunk majd.

Térjünk át most a kibernetika egyik újabb és igen fontos irányzatára. Az utóbbi években rendkívül érdekes kísérletek folynak a vezérlőberendezések olyan képességekkel való felruházására, amelyek segítségével ezek a berendezések fel tudják kutatni valamilyen kitűzött feladat legjobb megoldását. Az első lépések egyike ezen az új úton az a kibernetikus gép, amelyet a pszichológus-kibernetikus Ross Ashby szerkesztett, s amelyet alkotója homeosztátnak nevezett el.

A gép működési elve a következő: a gép, bizonyos adott feltételek közé helyezve, igyekszik olyan állapotot elfoglalni, mely a külső hatásokkal szemben stabilis. A kezdeti pillanatban a gép vezérlőberendezését meghatározott módon kapcsolják be. Ha az adott kapcsolási mód nem teszi lehetővé a gép számára, hogy megtalálja a stabilis állapotot, akkor maga a gép valamilyen tényező behatására átkapcsolja vezérlőberendezését, és utána folytatja a stabilis állapot kutatását. A gépbe betáplált lehetőségek elégségeseknek bizonyúlnak ahhoz, hogy bizonyos idő múlva valóban kialakuljon a stabilis állapot. Ily módon a gép olyan tevékenységet fejthet ki, amelynek egyes (noha nem döntő) mozzanatait tervezője egyáltalában nem látta előre.

J. Neumann „önmagukat reprodukáló" modelljeivel, és Ashby homeosztátjával kapcsolatban Trapesznyikov szovjet akadémikus az Izvesztyija 1962. febr. 8-i számában a következőket írja:

„. . . vajon egy gép képes-e arra, hogy olyan funkciókat hajtson végre, amelyeket előzőleg nem helyeztek beléje? Erre a kérdésre pozitív választ lehet adni. Valóban úgy van, hogy egy rendszer konstruktőrje . . . nem a gép magatartásának azt az elvét helyezi bele a gépbe, amely egyik vagy másik esetben követelményként merül fel. Elégséges az, hogyha a konstruktőr rendszerét egy sokkal általánosabb tulajdonsággal látja el, azzal a képességgel, hogy tökéletesedjék és tanuljon . . . Ennek a képességnek a realizálásánál az automaták maguk fogják kidolgozni magatartásuk optimális elveit és struktúráját, s egyes esetekben ezek az optimális elvek és struktúrák magára a konstruktőrre is meglepőek lesznek."

A fenti idézet határozottan mutatja a kibernetikus gép és az emberi agy viszonyának rendkívüli bonyolultságát. Ennek a viszonynak a tisztázásánál különösen nagy szükség van a dialektikus materializmus iránytűjének szakavatott, megbízható kezelésére, mert ellenkező esetben könnyen olyan mellékösvényre tévedhetünk, amely az idealizmus vagy a metafizikus materializmus zsákutcájába torkollik.

Különös jelentőségük miatt meg kell még említenünk az úgynevezett szimulátorokat, az élő szervezet egyes funkcióinak, érzékelő szerveinek az „utánzóit". Több ilyen szimulátor-fajta van, a legérdekesebbek közöttük azok a mesterséges állatok, amelyeket Grey Walter bristoli elektro-encefalografus konstruált. Az első ilyen „állat" teknősbéka alakú készülék volt, ezért ezeket a mesterséges állatokat, alakjuktól függetlenül, automatikus teknősbékáknak nevezik. Van például olyan „teknősbéka", amelynek három kereke van, kis motorja és akkumulátorjai, amelyek lehetővé teszik számára, hogy önállóan helyváltoztató mozgást végezzen. Feje is van az állatnak, benne fényelem, amely lehetővé teszi számára a látást. Ez az „állat" úgy van megszerkesztve, hogy a legnagyobb megvilágítást keresse, s így ha valahová elhelyezik, jobbra-balra forgatva fejét keresi azt az irányt, amelyben a számára kedvező világítást találja, majd megindul ebbe az irányba. Ha valamilyen fényátnemeresztő tárgyat tesznek az útjába, akkor megáll, minden irányban kikémleli a világítást, elindul az egyik irányba, majd a másikba, visszajön, „habozik", míg végül is eltökéli magát, megkerüli az akadályt, és elindul a legjobban megvilágított hely felé.

A külső megfigyelő számára ez a szerkezet valóban úgy viselkedik, mint egy olyan állat, amelynek csupán egyetlen érzékszerve van, a látás, és ennek segítségével kell megvédenie magát valamilyen veszélyekkel teli környezetben, vagy ennek segítségével kell megkeresnie a táplálékát. Az a látszat, mintha megvolna benne az önfenntartási ösztön. Pedig élettelen szerkezet, fémdarabokból, fényelemekből, motorokból és más hasonló elemekből tevődik össze. Csupán szimulátor — de fiziológiai-pszichológiai jelenségek utánzója.

Látható tehát, hogy ezek a teknősbékák utánozzák a feltételes reflexeket, s ezek a „reflexeik" teljesen analógok az élőlények hasonló reflexeivel. Egyes ilyen teknősbékák, hasonlóan az állatokhoz, amelyek az éhségtől űzve élelmet keresnek, képesek arra, hogy valamely energiaforrásból energiát vegyenek fel, „táplálkozzanak", amikor tartalékaik kezdenek kimerülni.

Ezek után megint nem kell csodálkozni azon, ha felmerül a kérdés, hogy vajon az állat és maga az ember nem olyan „robotgép"-e, amely a szervezettség különösen magas fokát érte el? Általában az automaták konstruálásában elért sikerek látszólag újabb érveket adnak azok számára, akik minden életfolyamatot kizárólag mechanikai és fizikai-kémiai alapon magyaráznak. És minthogy

az automaták fejlődése előtt óriási távlatok nyíltak meg, ez az egyetlen tény is mutatja, hogy a dialektikus materializmus filozófiájának egyre nagyobb mértékben kell foglalkoznia a kibernetika által felvetett problémákkal.

III. Kritikai megjegyzések

Miután többé-kevésbé vázlatosan foglalkoztunk a kibernetika néhány legfontosabb, legérdekesebb fogalmával és legjelentősebb sikerével, befejezésül szeretnénk néhány kritikai megjegyzést tenni azzal a célzattal, hogy megvonjuk a kibernetika magyarázó erejének, hatókörének a határait, s megcáfoljuk e határok túllépéséből eredő metafizikus, idealista következtetéseket.

A kibernetika tárgyáról meglehetősen különbözők a vélemények. Egyesek túlságosan leszűkítik, mások pedig nagyon is kibővítik a kibernetika tárgykörét. Ez utóbbi irányzat azonban egyre jobban túlsúlyba kerül, mivel a kibernetika sikerei ehhez állandóan tápot, ösztönzést adnak. Vannak szovjet tudósok, például Szoboljev és Ljapunov, akik szerint indokolatlan a kibernetika tételeit kiterjeszteni a társadalomra. Mások, például Bulgáriában Todor Pavlov, még jobban leszűkítik a kibernetika tárgykörét, és kizárják belőle az élő szervezetekben végbemenő ellenőrzés és vezérlés problémáit. E felfogás szerint a kibernetika csupán az elektronikus számológépek szerkesztésének és üzemben tartásának a matematikai elmélete. A kibernetika tárgyának effajta leszűkítése gátat emelhet ennek a perspektívákban rendkívül gazdag fiatal tudományágnak a fejlődése elé.

Nagyobb figyelmet érdemel azonban a kibernetika tárgyának indokolatlan kibővítése. Itt azután valóban a legtarkább nézetekkel találkozunk, amelyek közül egyesek egyenesen a fantasztikumba torkollanak. Sokan a kibernetikát valamiféle egyetemes tudománynak, a „tudományok tudományának" tekintik — valamikor a filozófiával kapcsolatban is volt ilyen elképzelés —, amely mindent megmagyaráz, s mellette valamennyi többi tudomány csak afféle segédszerepet játszik. Tehát a fizikus, a vegyész, az orvos, a közgazdász stb. vonuljon a háttérbe, és adja át a teret a kibernetikusnak — sőt még a filozófustól is ezt kívánják, mert olyan elgondolások is akadnak szép számmal, hogy a kibernetika valamennyi tudomány közös világnézeti és módszertani alapja. E felfogás szerint tehát a dialektikus materializmust is lényegében fel kell váltani a kibernetikával.

Ez az elgondolás annyira képtelen, hogy talán nincs is szükség bővebb cáfolatára. A kibernetika a többi szaktudományok egyike, és lényegében csupán a valóság különböző területein az önműködő szabályozású rendszerek vizsgálatára, az információ felvételének, továbbításának és átalakításának a struktúrájában közös vonások tanulmányozására tarthat igényt. Ezeket a közös vonásokat azután matematikai egyenletekben fejezi ki, és megvizsgálja, hogy ezek az egyenletek kutatási és gyakorlati célokból miképpen alkalmazhatók a valóság különböző folyamataira.

A kibernetika semmiképpen sem fogható fel filozófiának, mert tárgyánál, módszerénél, alkalmazási lehetőségeinél fogva természettudomány. Következésképpen semmiféle világnézeti alapot nem adhat más tudományoknak, hiszen maga sem világnézeti jellegű. A kibernetika, ugyanúgy mint bármely más műszaki- és természettudomány, önmagában véve független az osztályok érdekeitől, nem pártos, s így nem is tartozik a társadalmi felépítményhez.

Persze a kibernetika eredményeiből is le lehet vonni, és le is vonnak mindenféle pártos jellegű következtetéseket, de ez már — filozófia. Nincs és nem is lehet olyan műszaki vagy természettudományos elmélet, amelynek ne lennének filozófiai vonatkozásai. Ezzel azonban még e tudományok egyike sem válik filozófiává. A filozófia — ellentétben a kibernetikával és minden természettudománnyal — alapvetően világnézeti jellegű, mindig az osztályok érdekeit fejezi ki, tehát pártos, s így a felépítmény részét képezi.

De talán a kibernetika módszerét mégis lehetne egyetemesnek, univerzálisnak, filozófiai módszernek tekinteni? Erre a kérdésre is tagadólag kell válaszolni. Nem lehet izoláltan vizsgálni az elmélet és a módszer kérdését. Egyetemes jellegű, filozófiai módszer csak filozófiai elmélettel párosulhat. A kibernetika, csakúgy mint a fizika, a matematika és más szaktudomány, rendelkezik bizonyos sajátos módszerekkel, amelyek adekvátak a tárgyköréhez tartozó feladatok megoldásával, de mindezek a módszerek bizonyos általánosabb vonásokat is tartalmaznak, bizonyos általános vizsgálati eljárásokkal, valamilyen általános *filozófiai* módszerrel függnek össze. A kibernetika módszere lényegénél fogva dialektikus, és eredményei a materializmust igazolják — de ezért még nem lehet azonosítani a kibernetikát a dialektikus materializmussal.

A marxista filozófiát úgy is lehet jellemezni, hogy az egyetemes összefüggések, kölcsönhatások tudománya. A kibernetika viszont a világmindenség egyetemes kölcsönhatásainak csupán egyikét vizsgálja — a kölcsönös információt. A kibernetika a korábban ismert összefüggések, fizikai, kémiai, biológiai, társadalmi-gazdasági, logikai kölcsönhatások mellé odaállította a valóság számos folyamatára nézve lényeges jelentőségű információ és kölcsönös információ összefüggését is, és ez igen pozitív tette, de ez semmiképpen sem jelenti a dialektikus materializmus „kiszorítását" vagy cáfolatát, hanem csak újabb oldalról való igazolását, mint az eddigi fejtegetéseinkből is láthattuk.

A kibernetika területén a tudomány még csak az első lépéseket teszi, s a továbbfejlődés távlatai mind elméleti, mind gyakorlati irányban szinte határtalanok. Éppen ezek, a valósággal szédítő perspektívák váltanak ki azután még nagynevű híres tudósoknál is bizonyos torzításokat, indokolatlan túlbecsülést a kibernetika jelentőségével kapcsolatban. Ez a torzítás, a kibernetika jelentőségének ez a túlbecsülése — amiről az előzőekben konkrétebben beszéltünk — erősen gátolhatja a kibernetika továbbfejlődését, és világnézeti szempontból is kárt okozhat, alapot adva vulgármaterialista, metafizikus, idealista stb. koncepciók létrejöttéhez. Ezért a szaktudósok mellett a filozófusoknak is feladatuk felvenni a harcot fenti tendencia ellen. A kibernetika eredményeinek és nagyszerű fejlődési lehetőségeinek az elismerése mellett arról is kell beszélni, hogy itt még sok minden a forrás, a kialakulatlanság állapotában van — ami különben természetszerűen folyik abból, hogy ez a tudomány még .csak rendkívül rövid múltra tekinthet vissza. Nem tagadható például, hogy a kibernetikának eddig elfogadott számos következtetése tulajdonképpen csak többé-kevésbé sikerült hipotézis, amelyet nem támaszt alá pontos analízis és a modellek szintézisének tapasztalata.

Vizsgáljuk meg például az entrópia és az információ analógiáját. Bármennyire hasznos és vonzó is az információnak a negentrópiába való beolvasztása, azért itt is vannak bizonyos nehézségek. Először is magának az információmennyiségnek a definíciója még nincs kétségbevonhatatlan módon megalapozva. Felmerül az a kérdés is, hogy lehet-e az információ mennyiségének olyan definíciót adni, amely független volna a felhasználástól, attól, hogy mit

akarunk az információval csinálni. Mindez zavaró lehet, ha teljes párhuzamosságot akarunk megállapítani az információ és az entrópia között. Ezeknek a kérdéseknek mélyebb taglalásába itt nem szándékozom belemenni, csupán jelzem a problémát.

Vagy lássunk egy másik problémát. Ismeretes, hogy ha egy elszigetelt rendszerben termodinamikai átalakulások mennek végbe, a rendszer entrópiája csak növekedhet (vagy reverzibilis átalakulások esetén bizonyos határokon belül állandó maradhat). Alkalmazzuk megint a negentrópia kényelmes kifejezését, és ebben az esetben megállapíthatjuk, hogy a negentrópia egyre csökken. Amikor egy test negentrópiát enged át egy másik testnek, akkor a receptor (felvevő) test által megszerzett negentrópia *legfeljebb* egyenlő azzal, amelyet a leadó test elveszített. Ezt különben könnyű példákon igazolni. Tehát mindannyiszor, amikor bizonyos testek negentrópiát vesznek fel, szükséges ellentétként más testek negentrópiája csökken.

Mármost, ha ugyanezt megnézzük az információval kapcsolatban, a dolgok nem teljesen ugyanígy mennek végbe. Amikor egy tanár megtanítja hallgatóit mondjuk a dialektikus materializmus törvényszerűségeire, információt ad nekik, de ő maga semmiképpen sem veszít ezekből az információkból, mert az a tény, hogy éppen most tanította meg hallgatóit a dialektikus materializmus törvényeire, egyáltalában nem vonja maga után azt a következményt, hogy elfelejti ezeket a törvényeket (ebben az esetben lehetetlenné válnék minden oktatás), hanem inkább még jobban megtanulja.

Itt tehát nyilvánvalóan az a benyomás jön létre, hogy az információ és a negentrópia közötti analógia nem folytatható tovább. Mivel pedig ez az analógia tökéletesnek látszott, amikor fizikai eljárásokkal vittünk át információkat, s az átvitel során az információ csak csökkenhetett, most az a vélemény alakulhatna ki, hogy az itt felmerült nehézség onnan származik, hogy ezúttal élőlényekről van szó. Ez a vélemény azonban egyáltalában nem volna helyes. Egy számológép-ugyanis, amely „emlékezettel" van felszerelve nagyon is képes arra, hogy felhasználóival közölje számításainak eredményeit, azaz információt adjon, miközben teljes mértékben megőrzi emlékezőberendezésében ezeket az eredményeket.

Sok kutató ezt a nehézséget nagyon fontosnak tartja, és olyan jellegűnek, amely kétségessé teszi az analógiát az információ és az entrópia között. Pedig ez a kibernetika legmagávalragadóbb eredményeinek egyike. Természetesen ez a fenntartás nem jelenti az egész analógia metafizikus tagadását, teljes elvetését, csupán felhívja a figyelmet a problémára. A kutatók bizonyára megtalálják majd a módját e nehézség leküzdésének. Mindenesetre nyilvánvaló, hogy az egész kérdés még nem lezárt.

Láttuk az előzőkben, hogy a kibernetika általában a fiziológiának s különösen az idegrendszer fiziológiájának rendkívül fontos szempontokat és alapvető kiindulási pontokat szolgáltat. Sőt az a benyomás is keletkezhetett, hogy a kibernetika feladata felvilágosítást adni értelmünk, agyunk működésének nem egy momentumáról. Nem teszi-e majd a kibernetika lehetővé, hogy teljesen megértsük az életjelenségeket? Grey Walter teknősbékája nem mondható-e már majdnem élőlénynek? Korunk nagyszerű, óriási méretű számológépei nem képezik-e máris valamiféle működést kifejtő agyvelők bizonyos fajtáit? Ezekre a kérdésekre is negatív választ kell adnunk.

Itt két, filozófiailag igen jelentős problémát kell, ha csak nagy vonalakban is, érinteni: az élet és a tudat problémáját.

Engels híres definíciója szerint az *„élet a fehérjetestek létezési módja*, és ez a létezési mód lényegében testek vegyi alkotórészeinek állandó önmegújításában áll . . . a fehérjetest környezetéből más alkalmas anyagokat felvesz, azokat asszimilálja, miközben a test más, régibb részei szétbomlanak és kiküszöbölődnek . . . Attól a pillanattól fogva, amikor a fehérjetest alkotórészeinek e folytonos átalakulása, a táplálékfelvétel és a kiválasztás állandó váltakozása megszűnik, attól a pillanattól fogva megszűnik maga a fehérjetest is, szétbomlik, azaz *meghal*. A fehérjetest élete . . . nem valamely kívülről reáható folyamat következménye, ahogy ez az élettelen testeknél is bekövetkezhetik. Ellenkezőleg, az élet, a táplálékfelvétel és kiválasztás útján végbemenő anyagcsere önmagát végrehajtó folyamat, amely hordozójával, a fehérjével inhaerens, veleszületett, amely nélkül nem létezhetik." (Engels: Anti—Dühring. Szikra, 1948. 78—79. o.)

Ez a definíció az eddig ismert földi élet legmagasabbfokú általánosítása, amely lényegében véve azt mondja ki, hogy az élet nem egyéb, mint anyagcserét folytató fehérjetestek létezési módja. Ismeretes, hogy ez az anyagcsere egyebek között az önreprodukciót és a haladó fejlődést is szolgálja. Ugyanakkor a magyar származású Neumann János kiterjedt matematikai apparátus és modellkísérletek alapján kimutatta, hogy elvileg minden lehetőség megvan arra, hogy „önmagukat reprodukáló" és „önmagukat tökéletesítő" gépeket, vagyis olyan gépeket konstruáljunk, amelyek megalkotásuk után minden újólagos emberi beavatkozás nélkül magukhoz hasonló, de tökéletesebb gépeket gyártanak, s olyan kibernetikai rendszereket, amelyeknek a szerkezete és funkciója a környezettel való kölcsönhatás folyamán oly módon változik, hogy egy meghatározott stabil állapothoz közeledik.

Itt válik az élet filozófiai problémája kibernetikai problémává. Lehetséges-e a kibernetika tudományának segítségével olyan alakulatokat teremteni, amelyek analógok a természetes élettel, amelyek önmagukat újratermelik, struktúrájukat automatikusan tökéletesítik, s így olyan előrehaladást érnek el, amely bizonyos mértékben az élő formáknál elért előrehaladáshoz hasonló?

Az ilyen módon feltett kérdésre szükségszerűen igennel kell válaszolni, hiszen — mint már említettük — ilyen kibernetikai alakulatok, mechanizmusok megalkotása elvileg lehetséges. Súlyos hiba volna azonban annak a feltételezése, hogy az ilyen kibernetikai mechanizmusok valóban életműködést végeznének. Ez a ténylegesen fennálló, valóságos analógia abszolutizálása, ad abszurdum vitele volna.

Igen, van analógia az életműködések és a kibernetikus gépek bizonyos funkciói között, de ez nem abszolút, hanem viszonylagos. Az azonos vonások mellett igen sok a lényeges különbözőség, s éppen ezek révén áll fenn mély minőségi különbség az élő és az élettelen között. A fentebb idézett engelsi meghatározás tartalmazza ennek a minőségi különbségnek legdöntőbb elemeit. A. I. Oparin, Engelsnek abból a megállapításából kiindulva, hogy az „élet a fehérjetestek létezési módja", az élő szervezetek és a gépek közötti minőségi különbség jellemzői közül a következőket emeli ki (l. Voproszi Filoszofii, 1963. 1. sz. 151. o.):

1. Különböznek anyagi jellegüknél fogva; az élőlények fehérjetestekből állnak, a gépeknél fehérjetestek nem fordulhatnak elő.

2. A protoplazma organizációja folytonos, megszakítatlan jellegű, míg a gépek alapvető konstrukciója sztatikus.

3. Különböznek energetikai jellegükben.

4. Különböznek azokban a módszerekben, amelyek segítségével leküzdik az entrópiát.

Oparin véleménye szerint az élő szervezetek és a gépek közötti analógia éppen azt nem tudja megmagyarázni, amit meg kellene magyaráznia — az élőlények organizációjának „célszerűségét". Az élőlények egész szervezetének alkalmazkodását létfeltételeikhez, felépítésük „célszerűségét" Oparin megállapítása szerint csupán a szervezet és a külső környezet kölcsönhatása specifikumának a megismerése és a természetes kiválasztódás darwini elve alapján lehet megérteni.

Az élet önmagának szakadatlan elpusztításából és megújításából áll, melynek során állandóan újratermeli az asszimiláció és a disszimiláció dinamikus egyensúlyát. Az emberi szervezetben is szünet nélkül a sejtek nagy tömegei pusztulnak el, és új sejtek keletkeznek. Éppen a keletkezésnek és az elmúlásnak ez a dialektikus egysége alkotja magát az életet. Ha az ellentéteknek ez az egysége felbomlik, megszűnik az élet. Az élethez azonban, mint szükségszerű kiegészítője hozzátartozik a halál, amikor a dinamikus egyensúly helyébe a sztatikus egyensúly lép, az entrópia kiteljesedik. A halál — figyelmen kívül hagyva itt az ún. klinikai halált — irreverzibilis folyamat. A fehérjetestek felbomlanak, és — a tudomány mai állása szerint — semmiféle energiaközlés révén nem sikerülhet megfordítani a folyamatot, visszaállítani az életfunkciókat. Mindez nem áll a gépekre. Az egyes emberek szükségszerűen és véglegesen meghalnak, de maga az emberi nem megmarad. Az életműködések az öröklés és az alkalmazkodás ellentétének a dialektikus egységében, a társadalmi fejlődés és a természetes kiválasztódás alapján egyre magasabb fokra emelkednek, s az emberi generációk sírhantján új, fejlettebb nemzedék sarjad ki. Vajon érvényesek lehetnek-e az eddig elmondottak akármilyen tökéletes gépre vonatkozóan?

Az élő és az élettelen közötti mély minőségi különbség tagadása tipikus példája a metafizikus azonosításnak, és bizonyos fokig visszatérést jelent a hylozoizmushoz, ehhez az ősi, naív felfogáshoz, amely szerint minden anyag élő.

Az ember meg akarja ismerni a világot, hogy céljai szolgálatába állíthassa. Ennek a megismerési folyamatnak az eredményeképpen képes arra, hogy a természet egyes folyamatait mesterségesen létrehozza, utánozza úgy, ahogyan ez céljainak a legmegfelelőbb. A világ azonban végtelen. Az ember *képes* megismerni ezt a végtelen világot, képes eljutni az abszolút igazsághoz — de csak az egymást követő generációk végtelen során keresztül. Vagyis gyakorlatilag sohasem következik be egy olyan pillanat, amikor az emberiség már mindenről mindent tud, és ölbetett kézzel bámulja a végre elért abszolút igazságot. Csodadolgokat hajthat végre, fellebbentheti a fátylat az élet „titkáról", meghódíthatja a világűrt, ma még elképzelhetetlen méretekben és ütemben fejlesztheti sajátmagát, az emberi társadalmat, de mivel a világ végtelen, és amellett folyton változik is, az abszolút igazság birtokába csak a végtelenben jut, vagyis gyakorlatilag soha.

Elvileg minden lehetőség megvan arra, hogy teljesen megismerjük az élet valamennyi „rejtélyét", pl. mesterségesen állítsunk elő élő fehérjéket. Egyelőre azonban távol vagyunk attól, hogy elmondhassuk: teljesen ismerjük az élő sejtet. Az élő sejtben több százezernyi különböző kémiai reakció zajlik le. Az anyagok itt állandóan mozgásban vannak, szakadatlanul felbomlanak és megújulnak. Éppen ez az anyagcsere az élet fenntartásának és fejlődésének

alapja. Az anyagcsere folyamatát fermentum-katalizátorok százai és ezrei irányítják. És mindez — egy parányi, mikroszkopikus méretű sejtben. Nincs olyan modern automatizált kémiai gyár, amely a végbemenő folyamatok számát, stabilitását, önszabályozó jellegét tekintve csak meg is közelítené ezt a mikroszkopikus nagyságú élő sejtet.

Ismétlem, ez nem jelenti annak a lehetőségnek a tagadását, hogy az ember a jövőben mesterségesen teremt majd élő sejtet, élő anyagot, csupán a *ma* korlátainak a hangsúlyozására szolgál. A tudomány mai állása mellett egyelőre *gyakorlatilag* még lehetetlen élő anyag mesterséges előállítása, alkatrészeiből való szintetizálása, s erre a kibernetika sem képes. Sőt! Erre a kibernetika sohasem lehet képes, hiszen nem is a feladata. A kibernetika szerepe itt legfeljebb abban merülhet ki, hogy igen értékes, hatékony segítséget nyújt a biokémiának ahhoz, hogy ez a szaktudomány a maga saját specifikus módszereivel, amelyek *nem azonosok* a kibernetikai módszerekkel, mesterségesen szintetizáljon fehérjetesteket, élőanyagot. Elvileg azt sem lehet — véleményem szerint — kizártnak tartani, hogy az ember azután ezeknek a mesterséges élőanyagoknak a fejlődését előre megszabott terv vagy akár algoritmusok alapján irányítsa, s egészen különleges feladatok megoldására tegye képessé. Ezek azonban akkor sem lesznek „gépek", hanem élőlények, amelyek fejlődését sajátos biológiai törvényszerűségek szabják meg.

Persze itt megint felmerülhet az a kérdés, hogy vajon a „gép" fogalmát nem lehet-e kiterjeszteni a mechanikai, fizikai stb. mechanizmusok mellett a biológiai „mechanizmusokra" is?

A gép és az élőlény mechanikus azonosításának a problémájáról már beszéltünk, úgyhogy itt talán elégséges lesz csupán néhány utalás. Semmi sem indokolja, hogy visszatérjünk La Mettrie „Embergépéhez", vagy Descartes-nak arra a nézetére, hogy az állat is gép. Ezeket a nézeteket már régen megcáfolták, s ezt a cáfolatot a tudomány fejlődése állandóan még csak jobban elmélyíti. A gyakorlat és a tudomány fejlődése semmiféle tényt nem produkált, amely akár a legkisebb mértékben is megrendítené a dialektikus materializmusnak azt az álláspontját, hogy a magasabb rendű mozgásformák minőségileg különböznek az alacsonyabb rendűektől, s a magasabb formák tartalmazzák az alacsonyabbakat, de fordítva ez már nem áll. Ugyanakkor az alacsonyabb rendű mozgásformák nem önállóan maradnak meg a magasabb rendűekben, hanem alárendelt, nem meghatározó módon. Az alacsonyabb rendű mozgásformáktól a magasabb rendűekre való átmenetnél pedig nemcsak mennyiségi változások jönnek létre, hanem minőségi változások is, valami elvileg új keletkezik, amit nem lehet pusztán csak az alacsonyabb rendű mozgásformákból megérteni, megmagyarázni. Utalhatunk itt még az élő és élettelen anyag közötti minőségi különbségre, és egyéb, erre a problémára vonatkozó előző megállapításainkra.

Térjünk át most a tudat kérdésére. Ha a fentiek alapján bizonyítottnak tekintjük, hogy az élet biológiai törvényeit nem lehet visszavezetni a kibernetikus gépek működési törvényeire, akkor tulajdonképpen már válaszoltunk is a kérdésre. Hiszen a tudat nem is egyszerűen csak az élőanyaghoz, hanem a legmagasabb rendűen szervezett formájához, az emberi agyhoz van kötve, s így, ha nem beszélhetünk a kibernetikus gépeknél életjelenségekről, tudatról még kevésbé eshet szó.

Ennek ellenére azonban vizsgáljuk meg ezt a kérdést is kissé közelebbről, mert ezen a téren meglehetős zavar uralkodik, igen sok hibás nézet terjedt el. Sok polgári filozófus, ideológus számára az emberi agy néhány funkciójának —

sokszor tökéletesebb — utánzására képes elektronikus automaták megjelenése alapot adott a legfantasztikusabb elképzelésekre és idealista spekulációkra. Egyes burzsoá ideológusok például odáig mennek el, hogy a kibernetika segítségével isten létezését és a lélek halhatatlanságát is megpróbálják bebizonyítani. Azt állítják, hogy a kibernetikus gépek fejlődésük során magasabb rendűekké válnak, mint az emberek, mind fizikai, mind szellemi téren messze túlszárnyalják őket. Márpedig annak, hogy az ember nála sokkal tökéletesebb mechanizmusokat alkosson — szerintük —, csak egyetlen magyarázata lehet. Az, hogy létezik egy, az embereknél messzemenően tökéletesebb lény, isten, aki — az embereken keresztül — természetesen meg tud alkotni ilyen mechanizmusokat.

A kibernetikai gépek létezése tehát: isten létezésének bizonyítéka. Miután idáig eljutottak, felteszik a kérdést: mi hajtja, mi viszi előre, mi mozgatja ezeket a csodálatos gépeket? A válaszuk: valamilyen földi porhüvelyétől megtisztult lélek, amelyet isten helyez bele a gépbe. Íme, a lélekvándorlás régi meséjének kibernetikai változata.

Már régóta bebizonyított tény, hogy az érzékelés és a logikus gondolkodás a legmagasabban szervezett anyag terméke. „. . . . az érzet világosan kifejezett formában az anyagnak csak magasabb formáival (szerves anyaggal) kapcsolatban fordul elő, s ‚az anyag építményének alapköveiben' az érzethez hasonló képesség meglétét csak feltételezni lehet." (Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. Szikra, 1948. 34. o.)

Az élő szervezetek fejlődésének évmilliói és az emberi társadalom fejlődésének sok százezer éve kellett ahhoz, hogy a logikus gondolkodás megjelenjék. Az emberi tudat alapvetően a munka és a társadalmi tevékenység terméke. Ma is rendkívül időszerű a marxizmus—leninizmus klasszikusainak valamennyi bírálata mindazokkal a kísérletekkel szemben, amelyek a gondolkodást alacsonyabb mozgásformákra próbálják visszavezetni. A tudat az agyműködés terméke, és sohasem lehet egy kibernetikai rendszer működésének a terméke. Kívülről tekintve ugyan a kibernetikai szerkezet működése „értelmesnek" látszik, tevékenységét azonban nem a tudat közvetítette, s ezért lényegénél fogva nem értelmes.

Ugyanakkor azonban tény, hogy „az anyag építményének alapköveiben" feltételezhetjük „az érzethez hasonló képesség meglétét", a visszatükrözés képességét. Ez az analógia azonban nem jelentheti az élő és élettelen metafizikus azonosítását. A kibernetikai apparátusok általában az anyag magasabb mozgásformáit, s így az agyműködés egyes funkcióit is utánozni tudják. Ez az utánzás azonban sohasem válhatik abszolúttá, mindig bizonyos keretek közé szorítva marad, noha ezek a keretek egyre tágulhatnak. Ezeket az utánzó gépezeteket, szimulátorokat az ember teremtette, a Földön ezek sohasem fordulhattak és nem is fordulhatnak elő spontán. Felmerül itt egy kérdés. Vajon elképzelhető-e, hogy ezek a szimulátorok más bolygón létrejöhettek-e a természeti fejlődés eredményeképpen, vagy pedig egyáltalában csak mint az emberi tervezés termékei gondolhatók el. Ilyen mechanizmusok spontán létrejötte semmiképpen sem gondolható el, mert ha valahol a végtelen világegyetemben a természeti fejlődés ilyen adottságokkal rendelkező teremtményeket hozna létre, ezeknek már élőlényeknek kellene lenniök (bármilyen legyen is a formájuk és belső struktúrájuk), nem mechanizmusoknak.

Ennek a rendkívül fontos kérdésnek, a kibernetika „alapkérdésének" a lezárására legyen szabad még néhány általános megjegyzést tenni.

Az kétségtelen, hogy a számológépek nagyobb gyorsasággal végeznek el bizonyos számításokat, oldanak meg bizonyos analitikai problémákat, mint az emberi agy. De ez a gyorsaság éppen automatizmusukból folyik. Ezzel szemben a gép nem rendelkezik azzal a teremtőképességgel, azzal a vággyal, hogy túlmenjen azon, amit már megszerzett, nem hajtják előre a termelőerők fejlődése alapján létrejött társadalmi szükségletek impulzusai—pedig ezek az emberi gondolkodás lényeges jellemvonásai. A számológépek az emberi géniusz alkotásai, és csak azt a munkát tudják elvégezni, amelyre konstruálták őket — és ez a megállapítás lényegében véve érvényes az önmagukat reprodukáló és önmagukat tökéletesítő gépekre is.

A fenti néhány gondolat is mutatja, hogy a kibernetika fejlődése igen fontos ideológiai problémákat vet fel, amelyek tisztázása a marxista filozófia rendkívül lényeges feladata.

О ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМАХ КИБЕРНЕТИКИ

Ласло Пастор

В кибернетике отношение человеческого мозга и машины представляет собой такую важную проблему, что ее обычно называют «основным вопросом кибернетики».

Между определенными машинными устройствами и живыми организмами,между логическими машинами и высшей нервной деятельностью существует объективная аналогия, отражающая диалектическое тождество, т. е. в определенных отношениях тождество, в других же отношениях — существенное различие. Кибернетические машины осуществляют действия, частично тождественные действиям человеческого мозга, в определенном смысле располагают логическими способнотями, свойствами, характеризующими человеческий мозг. В то же время, однако, мозг качественно отличается от какой бы то ни было кибернетической машины: располагает бесконечным множеством других свойств, свойства эти обладают способностью бесконечного развития. Несмотря на совершенствование машин эти качественные отличия не уменьшаются.

Другой аспект основного вопроса кибернетики — отношение живой материи и неживых механизмов вообще. Принципиально существует возможность искусственного создания — и именно с помощью кибернетики — живой клетки. Планомерно направляя развитие искусственной живой материи, можно сделать ее способной выполнять чрезвычайно сложные задачи. Однако, такая живая материя — уже не машины, а живые организмы, развитие которых определяется специфическими биологическими закономерностями.

THE PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CYBERNETICS

by László Pásztor

The relation of the human mind and machines is so important a problem in cybernetics that it is frequently regarded as the „fundamental question".

Between organisms and certain machines, or rather between more complex nervous systems and logical machines, there is an objective analogy reflecting a dialectical identity, i.e., in certain relations identity, while in others extremely wide differences, come into play. Cybernetic machines perform tasks partially identical with those tackled by the human mind and to some extent they possess a property characteristic of the human brain: logical ability. At the same time the brain qualitatively differes from every kind of cybernetic machine and, in addition, possesses many other properties capable of infi-

nite development. Although the machines can be perfected, these qualitative differences cannot be reduced.

Another aspect of the fundamental questions of cybernetics is the general relation of organic matter and inorganic mechanisms. Theoretically through cybernetics it is possible to artificially create a living cell and by exactly directing the development of such artificial organic matter it can be made capable of solving special tasks. However, these will not be machines but organisms whose development will be determined by specific biological laws.

A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához

MOLNÁR LÁSZLÓ

I. A magyarországi reformizmus viszonya a marxizmus filozófiájához

Cikkünk első részében az SZDP reformista vezetőinek filozófiai felfogását, történelemszemléletét vázolja a századfordulótól a Tanácsköztársaság győzelméig. Ebben az időben a reformizmus már uralkodott a magyar munkásmozgalom vezetésében. A folyóirat szűk keretei nem teszik lehetővé, hogy alaposan foglalkozzunk a magyarországi munkásmozgalomban jelentkező baloldali ellenzéki mozgalmak ideológiájával, történelemfelfogásával. Természetesen a magyarországi munkásmozgalom ideológiai fejlődését nem lehet megérteni elsősorban Szabó Ervin munkásságának s a baloldali szociáldemokraták ideológiájának felvázolása nélkül. Fontos összefüggés lenne annak megmutatása, hogyan jöttek létre a magyarországi munkásmozgalomban a kommunista ideológia, a marxizmus—leninizmus győzelmének feltételei. E tanulmány a reformista filozófiai nézetekre, történelemszemléletre koncentrálva csak érinti — ahol a kapcsolat megmutatása elkerülhetetlenül szükséges — a marxista vagy a marxizmus felé tendáló áramlatok felfogását. Nem elemezheti a magyarországi reformizmus eszmei forrásait (Lassalle, Bernstein, Kautsky nézeteit) sem.

1. *A marxizmushoz, különösen a dialektikus materializmushoz való viszony*

A magyarországi reformizmus legalapvetőbb sajátossága világnézeti tekintetben *a modern materialista világnézetnek, a dialektikus materializmusnak a tagadása (nyílt elvetése vagy elhallgatása).* Ez teljesen általános vonása a reformizmusnak: sohasem ismerte el a marxizmus filozófiáját. Más kérdés az, mit fogadott el a marxizmus más alkotó részeiből. E tekintetben igen nagy különbségek mutathatók ki a reformizmus ideológiájában a különböző korszakok és országok szerint. Pl. a századforduló idején a magyar reformizmus elismerte — sok vonatkozásban csak szavakban — a politikai gazdaságtant és a történelmi materializmust.

A magyarországi munkásmozgalom ideológiájában a dialektikus materializmussal kapcsolatban két álláspont alakult ki. Az egyik, a kevésbé általános felfogás bizonyos értelemben elismerte a marxizmus filozófiáját. A másik, a magyarországi reformizmus minden jelentősebb ideológusára jellemző, tehát *teljesen általános* álláspont: *a marxizmus legáltalánosabb filozófiai tudományának, a dialektikus materializmusnak teljes elvetése s csak a történelmi materializmus elismerése bizonyos értelemben.* Egyrészt főként általánosságban beszéltek a történelmi materializmusról, másrészt tagadták annak világnézeti jellegét és

inkább konkrét társadalomtudománynak fogták fel (ez következett a marxista filozófia, a legáltalánosabb filozófiai tudomány, a dialektikus materializmus elvetéséből), harmadszor a történelmi materializmusnak eklektikus módon csak egyes részeit vették át (a gazdaság meghatározó szerepe és a társadalom szellemi életének másodlagossága, az alap és a felépítmény, a néptömegek és a történelmi személyiség szerepe), ezeket reformista módon meghamisították (polgári történetfilozófiai irányzatokkal kapcsolták össze), s teljesen elvetették a történelmi materializmus állam- és forradalomelméletét. E három tendencia a történelmi materializmussal kapcsolatban egységben érvényesült.

Az első felfogás Szabó Ervinhez kapcsolódott, aki a Marx és Engels Válogatott Műveihez írt előszóban kifejtette, hogy a kötetben Marx és Engels szociológiai, filozófiai, közgazdasági, történettudományi és politikai művei kaptak helyet. [1] Az Anti—Dühring c. művet pedig úgy jellemezte, hogy az „. . . a marxista szociológiának, filozófiának és ökonómiának valóságos enciklopédiája."[2] Utalt a dialektika jelentőségére is a marxizmusban. Megállapította: az a „hegeli gondolat", hogy „semmi sem állandó, minden változik, fejlődik", a „marxizmusnak alapja" lett, érvényesül abban.[3] A Válogatott Művek I. kötetének megjelenésekor a Népszava is kiemelte: „Marx és Engels műveinek ezen *első magyar kiadása* felöleli a marxizmus minden ágát, irányát, alkalmazását. A marxista filozófia, a marxista szociológia, közgazdaságtan, történetírás, publicisztika legkiválóbb fordítását nyújtjuk e kiadásban."[4] Látható, hogy a Szabó Ervinhez kapcsolódó ezen felfogás a marxizmus megalapítóinak műveivel összefüggésben alakult ki.

Szabó Ervin a marxizmus filozófiáját főként a történelem materialista felfogása vonatkozásában ismerte el. „Marx . . . egész szociálfilozófiáját a materializmus filozófiai világnézetéhez kapcsolta . . ."[5] — állapította meg. Szabó Ervin itt követte Jászi Oszkárt, aki — mint azt Fukász György kimutatta[6] — a marxista filozófiát azonosította a történelmi materializmussal. Hasonlóan Jászi Oszkárhoz, Szabó Ervin munkásságában a marxizmus legáltalánosabb filozófiai (dialektikus materializmus) kérdéseivel való foglalkozás nem jelentős. Néhány helyen ugyan utal azokra, de ez erősen problematikus, s nem azt mutatja, hogy mélyen megértette volna a marxizmus filozófiáját. Jelentős mértékben kora polgári radikális felfogásának hatása alatt állott filozófiailag. Pl. A materialista történelemfelfogásról c., 1903-ban írott művében egyetértését fejezi ki Jászi Oszkárral, ismétli annak filozófiai felfogását,[7] s arra az álláspontra helyezkedik, hogy „. . . felette meddő dolog . . . a materializmusnak és idealizmusnak folytonos szembeállítása. Ma már mindenki egyetért abban . . ., hogy ez *mesterséges különválasztás* (Kiemelés tőlem—M.L.), amelyre a *monizmus* mellett semmi szükség. Anyag nincs erő (szellem, idea) nélkül, erő nincs anyag

[1] Marx és Engels Válogatott Művei. Budapest, Politzer Zsigmond és Fia Könyvkereskedés. I. köt. 1905., II. köt. 1909. A szerkesztő előszava Marx és Engels Válogatott Művei I. kötetéhez. Szabó Ervin Válogatott Írásai. Kossuth Könyvkiadó, 1958. 189. o.

[2] Uo.

[3] I. m. 193. o.

[4] Marx és Engels Válogatott Műveinek magyar nyelvű kiadása. Népszava 1904. aug. 18. MMTVD. Harmadik kötet. Szikra, 1955. 231. o.

[5] Szabó Ervin: A materialista történelemfelfogásról. Válogatott Írásai. i. kiad. 86.

[6] Fukász György: A polgári radikalizmus filozófiai-világnézeti alapjai, Magyar Filozófiai Szemle. II. évf. 1—2. sz. 24. o.

[7] Jászi Oszkár: A történelmi materializmus állambölcselete. Budapest. Politzer Zsigmond és Fia kiadása. 1903. 8. o. lapalji jegyzet.

nélkül."[8] Mint arra Gedő András rámutatott, Szabó Ervin is azt hitte, hogy „felülemelkedett" a világnézeti küzdelmeken, s megismételte a pozitivisták — hozzátehető: a filozófiai és szociológiai pozitivizmus — érvét, hogy a monista felfogás mellett nincs szükség a materializmus és az idealizmus szembeállítására.[9] Szabó Ervin háttérbe szorította a materialista dialektikát is a marxista filozófián belül. Kifejtette, hogy a dialektikának nincs különösebb jelentősége a történelem materialista felfogásában.[10]

A dialektikus materializmus teljes tagadása, nyílt elvetése vagy elhallgatása igen sok cikkben, tanulmányban, brosúrában megnyilvánult. De csak a tárgyalt korszak két legjelentősebb reformista politikai vezérének és ideológusának egy-két írására hivatkozunk, akik nem tettek mást, mint a nemzetközi (német) opportunizmus, revizionizmus és centrizmus vezető teoretikusainak, Bernsteinnek és Kautskynak a felfogását a magyarországi munkásmozgalomba átültették, Magyarországon elterjesztették. *Garami Ernő* Marx és Engels élete c. füzetében foglalkozik a marxizmus alkotórészeivel, felsorolva és elemezve a politikai gazdaságtant, a történelmi materializmust s következtetésként a tudományos szocializmust. Az egész füzetben csak egyszer említi a „dialektikus materializmus"-t, amikor Feuerbach és Marx viszonyáról beszél, és egyszer a „materialista dialektika" fogalmát Kautskyt idézve.[11] Teljesen háttérbe szorítja, ignorálja a marxizmus általános filozófiai tartalmát. *Kunfi Zsigmond* a marxizmusról, ill. az azzal kapcsolatos kérdésekről írt tanulmánykötetében egyáltalán nem olvasható a dialektikus materializmusról, pedig a tanulmányokban speciális filozófiai kérdésekkel is foglalkozik (pl. Schopenhauer filozófiájával), s a történelmi materializmussal is.[12] A Kommunista Kiáltványhoz írt bevezetésében a történelmi materializmusról, a politikai gazdaságtanról és az ezekből következő szocializmusról beszél. Utal a klasszikus német filozófiára is, de a marxizmus filozófiájáról egy szót sem szól.[13] Mindkét tanulmányban — hasonlóan Garamihoz — „elfelejtkezik" a történelmi materializmus világnézeti-filozófiai tartalmáról, pusztán társadalomtudománynak értelmezve azt.

A reformizmus ideológiáján végigvonul a dialektika lebecsülése, jelentőségének tagadása. (Kiindulópont Bernstein A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai, 1898. c. műve.) A magyar reformisták is teljesen elvetették a materialista dialektikát, és helyébe a *vulgáris evolucionizmust* állították. Az evolucionizmust nem általában mint filozófiai kategóriát és törvényt fejtették ki, hanem a társadalmi fejlődésre alkalmazottan, főként a szocializmus létrehozásáról szóló reformista tanításokban. Elsősorban az államról (és a forradalomról), vagyis a „demokráciá"-ról kialakított koncepcióban nyílvánult ez meg: a „demokrácia" (a polgári jogegyenlőség) eszköz a szocializmus létrehozására. A „demokráciá"-ról szóló tanítás a magyarországi reformizmus ideológiájának központi kategóriája volt. Ezen keresztül igyekezett megindokolni a „békés belenövés" elméletét, az evolucionista társadalomfelfogást.

[8] Szabó Ervin: A materialista történelemfelfogásról. Uo.

[9] Gedő András: Szabó Ervin és a marxista filozófia. Párttörténeti Közlemények, 1957. szept. III. évf. 1. sz. 78. o.

[10] Szabó Ervin: A materialista történelemfelfogásról. I. m. 83. o.

[11] Garami Ernő: Marx és Engels élete. II. kiad. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1918.

[12] Kunfi Zsigmond: A másik út. Tanulmányok a szocializmus köréből. Budapest 1911. Kiadja Politzer Zsigmond és Fia.

[13] Marx. A Kommunista Kiáltvány. Fordította és bevezette Kunfi Zsigmond. Népszava Könyvkiadó, 1945. 1—7. o.

A reformista ideológusok a dialektikus materializmus tagadásával és a történelmi materializmus formális elismerésével a marxista filozófiának a történelemre vonatkozó oldalát elszakították a legáltalánosabb filozófiai tudománytól. Ez a történelmi materializmus eltorzítását eredményezte. Legáltalánosabb következménye a történelmi materializmus *világnézeti* lényegének tagadása és *a történelmi materializmusnak pusztán vizsgálati módszerként való értelmezése.* A reformista ideológusok főleg olyan társadalomtudományi *módszertani* követelményeket hangsúlyoztak, hogy: egy-egy ország társadalmi viszonyainak megértéséhez a gazdaságból kell kiindulni, a tudatot másodlagosnak kell tekinteni stb. Azt azonban elhallgatták, hogy a történelmi materializmus a társadalom általános mozgástörvényeinek a tudománya, a történelmi mozgás általános törvényszerűségeinek elmélete, ebből következően világnézet a történelem vonatkozásában.

E felfogás teljesen általános volt a vizsgált korban; megtalálható a polgári „radikalizmus"-nál, Jászi Oszkárnál, de részben Szabó Ervinnél is, ha nem is olyan élesen, mint a reformistáknál. Egy alapvető különbség azonban kimutatható e kérdésben Szabó Ervin és a reformista ideológusok között. Szabó Ervin szerint a történelmi materializmus a társadalom vizsgálatának *tudományos* módszere, a reformisták szerint pedig pusztán a szociológia *egyik* iskolája. *Kunfi Zsigmond* szerint „A marxizmus mint tudomány, a társadalom megismerésével foglalkozó tudománynak, a szociológiának egyik iskolája". Majd megállapítja: „... a társadalom megismerésére törekvő szociológiai iskolák közül a marxizmus az, amely a valósághoz a legközelebb jutott, ami korántsem jelenti természetesen azt, hogy a társadalom tökéletes és hiánytalan megismerésének kulcsa volna. Ami a marxizmusnak a szociológia többi iskoláival szemben való fensőbbségét megállapította, a tökéletesebb módszere volt."[14] A történelmi materializmus mint materialista társadalomszemlélet a társadalmi mozgás általános törvényszerűségeinek feltárásával filozófiai képet ad a társadalom fejlődéséről. Mint világnézet éppen a kommunista társadalom létrejöttének törvényszerűségét bizonyítja. A reformista teoretikusok, mint opportunisták éppen ezt tagadták. A történelmi materializmusnak, mint a történelem és társadalom tudományos vizsgálati módszerének éppen a történelmi materializmus *világnézeti* jellege (elmélet) ad objektív megalapozottságot, amennyiben a társadalmi valóság általános mozgástörvényeit tükrözi. Amikor a reformista ideológusok tagadták a történelmi materializmus világnézeti oldalát, egyben *szubjektivizálták* a *történelmi materializmus módszerét,* s pusztán egyik olyan szociológiai vizsgálati módszernek ismerték el, amelyben van helyes és helytelen rész. Mint Szabó Ervinnel kapcsolatban Gedő András kimutatta, a világnézetnek és a metodológiának ez a szétválasztása és szembeállítása, a módszernek és a megismerésnek a szubjektivizálása a kantiánus filozófia hatását jelentette a munkásmozgalomban.[15]

A dialektikus materializmus tagadása utat nyitott a burzsoá filozófiai irányzatok behatolása előtt a magyarországi munkásmozgalomban. Különösen két irányzat gyakorolt jelentős hatást a vizsgált korban: *az újkantiánus filozófia és a machizmus.* Ez a hatás messzemenően nem volt olyan erős, mint a német munkásmozgalomban. A magyarországi reformizmus lényegesen a

[14] Kunfi Zsigmond: Egy nagy élet tanulságai: Marx. Szocializmus, 1917—18. 6. sz. 265. o.

[15] Gedő András id. cikk 81. o.

német opportunizmus alatt állott elméleti színvonal tekintetében. Elméleti gyengesége abban is megnyilvánult, hogy a filozófiai gondolkodás fejletlen, kialakulatlan volt. Ennek ellenére a magyarországi reformista ideológiában is kimutatható az újkantiánus és machista filozófia befolyása.

Az újkantizmus *Bernstein, Max Adler* és a radikálisok *(Jászi)* közvetítésével jelentkezett a magyar reformistáknál.[16] Bernstein és Max Adler azzal az igénnyel léptek fel, hogy a történelmi materializmust az újkantiánus ismeretelmélet alapján kell kidolgozni. Ezzel eljutottak a társadalmi folyamatok szubjektivizálásához. Mindez a magyar reformistáknál a „társadalmi haladás" és a „társadalmi törvényszerűség" felfogásában jelentkezett, különösen a háború előtti és alatti években. A társadalmi haladásról a Huszadik Század hasábjain 1913-ban kialakult vitában *Rónai Zoltán* kifejtette, hogy a társadalmi haladás „...a társadalmi folyamatoknak bizonyos eszményhez való viszonyítását jelenti."[17] A haladás mértéke a „társadalmi ideál". Ezek szerint a társadalmi haladás nem objektív folyamat, hanem szubjektív értékelés kérdése. Lényegében ugyanazt mondja, mint Max Adler.[18] Max Adler már ebben az időben is igen jelentős hatást gyakorolt a magyarországi reformista, filozófiával foglalkozó teoretikusokra. Megmutatkozott ez a történelmi törvényszerűség jellegének kérdésével kapcsolatban is, pl. *Ágoston Péternél.* „A háború okozói" c. művében kifejtette, hogy a történelem törvényszerűségei nem függetlenek az emberi akarattól; az ember adja azokat a társadalomnak. „...honnan van... a törvényszerűség a történelemben? Az emberek cselekvéseinek logikus voltában. — A logika benne van az emberben s ez alapon állapítja meg a társadalom fejlődésének, fönnállásának törvényeit, az egyessel szemben pedig a logika, mint felelősség érvényesül."[19] Teljesen nyíltan a kantiánus szubjektív idealista, etikai álláspontra helyezkedett, „felszámolva" az objektív társadalmi törvényszerűséget.

A machizmus elsősorban *Otto Baueren* keresztül hatott a magyar reformista teoretikusokra. E hatás 1910 körül kezdődött, a 20-as években kezdett erősebben érvényesülni, és még a felszabadulás után is egészen jelentős volt. A machizmus Magyarországon elsősorban a Huszadik Századon és a Galileikörön keresztül terjedt el. A német és orosz machistákhoz hasonlóan a magyar reformisták is hangsúlyozták a machizmus és a marxizmus összekapcsolásának szükségességét. Azzal próbálták indokolni, hogy a marxizmusnak nincs ismeretelmélete, ezért a történelmi materializmus filozófiai-ismeretelméleti alapja a machizmus kell legyen. A *Szocializmusban* leközölték a polgári radikalizmus szélső jobboldali képviselőjének, Polányi Károlynak Machról írt méltató cikkét. Szerző különösen azt emelte ki Mach érdemeként, hogy elvetette a metafizikát, elválasztotta attól a tudományt. A machizmus pozitívizmusát úgy tüntette fel, hogy az a metafizikával szemben állva a tudomány álláspontját képviseli. „... a metafizika teremtette meg azokat az öntelt és gőgös szólamokat, az 'állam' és az 'egyéniség' eszméjéről és egyéb 'fölkent' dolog 'örök értékéről', amelyeket a mai uralkodó osztály a tudománnyal

[16] E. Bernstein: Szociális problémák. A szocializmus előfeltételei és a szociáldemokrácia feladatai. Fordítás németből. Sz.-Pétervár 1906 (oroszul); Max Adler: Marxistische Probleme. Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtauffassung und Dialektik. Stuttgart, Internationale Bibliothek, 1913.

[17] Vita a társadalmi haladásról. Huszadik Század, 1913. I. köt. 269. o.

[18] Vö. VJ: Marx-tanulmányok. Huszadik Század, 1913. II. köt. 686. o.

[19] Ágoston Péter: A háború okozói. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1919. 7. o.

vértezett proletárkövetelésekkel még szembeszegez!"[20] Ezt a metafizikát — mondja — a tudomány alapján állva Mach rombolta le. Polányi szerint mind Mach, mind a munkásmozgalom a spekulációs metafizikával szemben a „tudomány" álláspontján áll. Cikkének a tudomány osztályfelettiségének hirdetésén keresztül az a célja, hogy a machizmus és a munkásmozgalom ideológiáját összebékítse.

A machizmus hatása időnként még a baloldali szociáldemokráciához kapcsolódó teoretikusoknál is megmutatkozott. Pl. Bolgár Elek 1909-ben a Szocializmus c. folyóiratban Gorternek A történelmi materializmus c. könyvéről szóló recenziójában a machizmus ismeretelmélete és a proletariátus világnézete között szoros összefüggést látott. Hiányolta, hogy Gorter a művében „...megfeledkezik azon érdemekről is, amelyeket *Mach, Avenarius, Ostwald ismeretelméleti megállapításaikkal* (Kiemelés tőlem — M. L.) a mindjobban kialakuló *proletár világfelfogás* körül szereztek."[21]

Mi az oka annak, hogy a reformizmus elvetette a dialektikus materializmust és polgári filozófiai irányzatokat tett magáévá?

1. *A reformizmus kispolgári osztályalapja.* A „kispolgári osztályalap" a magyarországi reformizmusnál a következőket jelentette: *a)* a proletariátus soraiba a kapitalista fejlődésnek a századfordulón bekövetkező meggyorsulásával bekerült volt kistermelői, kistulajdonosi rétegeket; *b)* a párt és a szakszervezeti bürokráciát, a betegpénztári tisztviselői réteget, amely a mozgalom révén kispolgári életkörülmények közé jutott; *c)* a „kiváltságos munkások" (Lenin) rétegét, a munkásarisztokráciát, amely, ha nem is volt olyan számottevő Magyarországon, mint a nyugat-európai országokban, mégis jelentős volt. Ez életmódjában, világnézetében kispolgári rétege volt a proletariátusnak. Ezek közül főként a kisipari munkások, a munkások soraiba bekerült volt kispolgárok és a párt-, a szakszervezeti bürokrácia, a betegpénztári tisztviselők alkották a magyarországi reformizmus kispolgári osztályalapját, a magyarországi „munkásmozgalom felső rétegé"-t (Engels, Lenin). Mivel Magyarországon későn indult meg a nagyipari fejlődés, a nagyüzemi proletariátus csak későn kezdett bekapcsolódni a munkásmozgalomba, s ekkorra az SZDP-nek volt már egy korábban kialakult, erős kispolgári hatás alatt álló vezetőrétege, amely a fennálló pártszervezeti szabályok kihasználásával hatalmon is tudott maradni.

A kispolgárság bizonyos szempontból (a polarizációs folyamat mozgásában viszonylag állandó) „közbülső" helyet foglal el a proletáriátus és a burzsoázia között. Kettős jellege, arculata van, amennyiben se nem proletár, se nem burzsoá teljesen. A tárgyalt összefüggésben ebből egyrészt az következik, hogy a kispolgárság, a kispolgári reformizmus nem alakított ki olyan önálló világnézetet, amely független lett volna a proletáriátustól és burzsoáziától, hanem részben a proletáriátustól, részben a burzsoáziától vette át azt. (Végső soron ezzel magyarázható a kispolgári reformizmus eklekticizmusra való törekvése.) A döntő, a szocialista átalakulásra vonatkozó kérdésekben a liberális polgárság álláspontjára helyezkedett. Világnézeti vonatkozásban ez azt eredményezte, hogy az éppen uralkodó burzsoá filozófiai irányzatokat

[20] Polányi Károly: Mach Ernő (Kultúra — álkultúra). Szocializmus, 1909—1910. 5. sz. 240. o.

[21] Gorter Hermann: A történelmi materializmus. Fordította Pogány József. Haladás, 1909.; Bolgár Elek: A történelmi materializmus egy népszerű kommentárjáról. (Szemle) Szocializmus, 1908—09. 11. sz. 514. o.

igyekezett „összhangba" hozni a marxizmussal. Másrészt a reformizmus éppen kispolgári osztályjellege következtében nem is látta a proletáriátus önálló világnézetének történelmi jelentőségét.

2. *Az osztályalapból következő opportunizmus.* Az opportunizmus lényege: alkalmazkodás a kapitalista társadalom mindennapi „adottságai"-hoz, kibékülés a konkrét helyzettel. A reformizmusnak szükségszerűen a felszínnél kell maradnia, mivel a kapitalista valósághoz való „alkalmazkodás" nincs összhangban a felszín mögött levő belső törvényszerűségek feltárásával, hisz ezek — a történelem objektív dialektikája — a kapitalizmus pusztulását és a kommunizmus szükségszerűségét mutatják. Így az opportunizmus szükségszerűen a szubjektív empirizmushoz orientálódott. Ez a *szubjektív empirizmus — az opportunizmus filozófiai megindokolása.* Ezért fogadták el a magyar reformisták a szubjektív „tapasztalás"-ra épülő machista és újkantiánus irányzatokat.

3. *A pozitivizmus hatása a reformista ideológiára.* A pozitivizmus a spekulációs metafizikával szemben azzal a programmal lépett fel, hogy a „transzcendens" kérdéseket elvetve, csak a tapasztalati anyagra támaszkodik. A pozitivizmus hatása a századfordulón hozzájárult ahhoz, hogy a reformizmus ideológiájában háttérbe szorult a filozófia és előtérbe kerültek a társadalom konkrét viszonyainak kutatását célul tűző szociológiai vizsgálódások. Ezt a pozitivista hatást elsősorban a polgári radikalizmus közvetítette a munkásmozgalom felé. A pozitivizmus talajáról folytatott, „metafizika" elleni polémia más összefüggésben is jelentkezett a reformistáknál. Sok helyen találhatók utalások arra, hogy a marxizmus bírálja és elveti a metafizikát. De ebből a reformisták olyan következtetést vontak le, hogy a marxizmus *minden* filozófiát elvet, s a többi között ezért nincs általános filozófiai elmélete. Szerintük a marxizmus csak a társadalmat vizsgálja, s erre a filozófiai lényegtől megfosztott történelmi materializmus hivatott. Kunfi Zsigmond szerint a marxizmus „...olyan világnézet, amely nem törődik a természettel, amely *nem keresi a világrejtélyek kulcsát,* hanem *az embert és társadalmat* tolja a lelkiszem sárga foltjára. Nem a természetet akarja a fantázia eszközeivel kielégítő módon megérteni, hanem a társadalmat az értelem segítségével."[22] Nem szükséges különösebben bizonyítani, hogy a marxizmus megalapítói a metafizikát bírálva kiépítették a nem metafizikai jellegű, azaz a tudományos filozófiát, a dialektikus materializmust, amelyet kommunista világnézetnek neveztek.

2. *A történelmi materializmus alaptételeinek terjesztése*

A magyarországi reformizmus a történelmi materializmus általános elismerésével, alkalmazásával és propagálásával szerzett bizonyos érdemeket a materialista történelemszemlélet terjesztésében. Ezek három szempontból problematikusak. 1. A történelmi materializmus elszakítása a dialektikus materializmustól önmagában is a történelmi materializmus eltorzításához vezet. 2. A reformizmus a materialista történelemszemléletet olyan fundamentális kérdésekben torzította el, mint az objektív és szubjektív tényező egymáshoz való viszonya és szerepe a történelemben, az államelmélet s általában a gazdaság és politika egymáshoz való viszonya és szerepe a társadalomban.

[22] Kunfi Zsigmond: A másik út. Id. kiad. 6—7. o.

3. A reformisták hibásan alkalmazták a történelmi materializmust a magyarországi társadalmi fejlődésre; nem ismerték fel a magyar fejlődés valóságos történelmi sajátosságait s ebből következően opportunista módon határozták meg a munkásmozgalom előtt álló feladatokat is. De a pozitív oldalról e hibák ellenére sem lehet elfelejtkezni.

A marxizmus Magyarországon a XIX. században alig jutott el a széles tömegekig. Még a munkásmozgalom vezetésében is csak időnként képviselt jelentős erőt (Frankel Leó, Engelmann Pál stb.). A magyarországi munkásmozgalomnak 1889—96 közötti, alapjában véve pozitív fejlődése után, a század végén megerősödtek a szociáldemokrata mozgalomban addig is megtalálható lassalleánus maradványok. Ezek elméleti alapot adtak az opportunizmus és reformizmus elterjedéséhez és uralomra jutásához a magyarországi szociáldemokrata mozgalomban (a„törvényes út", a „békés út" hirdetése, az adott viszonyokhoz való „alkalmazkodás" stb.). A Kommunista Kiáltvány csak 1896-ban jelent meg Magyarországon.[23] Ezért nem lebecsülendő az a változás, amely a XX. század első évtizedében a marxizmus, egyben a történelmi materializmus propagandája terén bekövetkezett.

Legnagyobb jelentőségű *Marx és Engels műveinek* kiadása és terjesztése volt. A magyar munkásmozgalom, sőt általában a magyar nép történetében először vált lehetővé, hogy szélesebb rétegek megismerkedjenek a marxizmus megalapítóinak műveivel. Ez csak részben az SZDP vezetőinek érdeme; főként Szabó Ervinnek köszönhető. A 90-es években a következő Marx és Engels művek jelentek meg Magyarországon: Kivonat a Tőkéből (1893), A Kommunista Kiáltvány (1896), Bérmunka és tőke (1898), majd a Népszava részletekben közölte Engels A német parasztháború c. művét (1899). A 900-as évek első évtizedében Szabó Ervin kimagasló érdemeket szerzett a marxizmus terjesztésében. Az ő szerkesztésében az SZDP vezetősége lefordíttatta és kiadta Marx és Engels több jelentős művét. A tervezett három kötet helyett kettő jelent meg: 1905-ben és 1909-ben. Az I. kötetben helyet foglaltak olyan fontos, a történelmi materializmust kifejtő és alkalmazó művek, mint a Kommunista Kiáltvány, Forradalom és ellenforradalom, III. Napóleon államcsínyje, Marx és Engels magyar vonatkozású írásai stb. A II. kötetben megtalálhatók: A német parasztforradalom, Adalékok a közgazdaságtan bírálatához, Szabadkereskedelem és védővám, A Nemzetközi Munkásszövetség első üzenete, A gothai program kritikája. E művek kiadásával széles tömegek előtt nagy lehetőségek nyíltak Magyarországon a történelmi materializmus torzítástól mentes megismerésére. Később, 1918-ban, a Marx-ünnepségekkel kapcsolatban — a forradalmi tömegmozgalmak hatására — az SZDP reformista vezetősége újból több Marx- és Engels-művet adott ki (Munkás-Könyvtár sorozat). Ekkor megjelent füzetek: III. Napóleon államcsínyje, Polgárháború Franciaországban, A Kommunista Kiáltvány, Bérmunka és tőke, Utópikus és tudományos szocializmus (először megjelent 1917-ben), A kommunizmus alapelvei. S már 1918-ban megkezdődött A Tőke fordítása Rudas László által, amely azonban 1919-ben nem jelenhetett meg.[24]

Az 1905—06-os forradalmi mozgalmak hatására az elmélet és a propaganda területén is bizonyos fellendülés következett be. Marx és Engels művei-

[23] A 90-es években összesen 3 Lassalle-, és 1 Marx-művet adott ki az MSZDP vezetősége.

[24] Marx és Engels műveinek magyar kiadásával kapcsolatos a Népszava, 1918. máj. 5-i Marx irodalom c. cikke.

nek kiadása mellett megemlítendő a reformista irányítású elméleti folyóirat, a „*Szocializmus*" megjelenése 1906 őszén. A folyóiratban közölt cikkek jelentősek a történelmi materializmus propagálása szempontjából is. A szerzők — főként az 1906—07 években — sokat hivatkoztak a történelmi materializmusra. Ennek van bizonyos formális jellege; mégis egyben a materialista történelemszemlélet terjesztését jelentette. Főként a következő kérdésekre utaltak igen gyakran: a gazdaság meghatározó szerepe és a társadalom szellemi életének másodlagossága, az alap és felépítmény viszonya, s időnként a néptömegek és a történeti személyiségek szerepére. Nagy általánosságban helyesen fogták fel azokat, viszont nem tudták a magyarországi történelmi valóságra, a munkásmozgalom stratégiájára és taktikájára alkalmazni. Különösen az 1905 utáni években fáradoztak azon a reformista ideológusok, hogy a pártvezetés gyakorlati politikáját a történelmi materializmussal indokolják elméletileg. Ilyenkor aztán mindent belemagyaráztak a történelmi materializmusba az opportunista taktika igazolása érdekében. A történelmi materializmust a reformista politika elméleti alapjának igyekeztek feltüntetni.[25]

A reformista ideológusok a történelmi materializmus tudományos elméletének és módszerének megértéséig nem jutottak el. Megálltak a történelmi materializmus alapelveinek népszerű terjesztésénél, és nem látták a materialista szemlélet forradalmi jelentőségét a társadalomtudományok számára. (Egyesek kezdték megérteni: Kunfi Zsigmond, Rónai Zoltán stb.) Náluk a történelmi materializmus tudományos lényege és népszerű propagálása kettévált. A többi között ez is hozzájárult ahhoz, hogy a „Szocializmus" elméleti színvonala igen alacsony volt. A reformistákkal szemben *Szabó Ervin* a történelmi materializmust tudományos szinten igyekezett művelni; persze nála is igen lényeges torzítások találhatók (az objektív és szubjektív tényező kettészakítása, az állam osztályfelettiségének hirdetése, a proletáriátus politikai mozgalmának helytelen értékelése stb.). De Szabó Ervin éppen azért, mert döntően nem volt reformista, messze kiemelkedett a reformizmus számos, többségében azonban elég jelentéktelen ideológusa közül. A magyar munkásmozgalom történetében először kísérelte meg a marxizmus tudományos lényegének feltárását és a történelmi materializmus alkalmazását a társadalomtudományok és a gyakorlati politika, a munkásmozgalom stratégiája és taktikája területén.

3. *A történelmi materializmus mechanikus eltorzítása*

A reformizmus történelemfelfogásának — amennyiben a marxizmusra támaszkodott — általános vonása volt a gazdasági materializmus, Marx gazdasági determinizmusának mechanikus eltorzítása. Ennek megfelelően a történelmet a gazdaság automatikus, spontán fejlődése eredményének tartotta. Ebből következik az a politikai felfogás, hogy a szocializmusért nem kell harcolni, az magától bekövetkezik. A gazdasági materialista felfogás mögött a szubjektív tényező lebecsülése húzódik meg, annak szinte kiiktatása az emberiség történetéből. Ez a történelmi materializmus végtelen leegyszerűsítése, metafizikus eltorzítása. A reformizmus ideológiáján végighúzódó gazdasági materializmus *„szemléleti materializmus"-t, mechanikus, metafizikus felfogást jelent.* A materialista dialektika elvetése a többi között a történelem-

[25] Vö. Kunfi Zsigmond: Szocialista irodalom. Szocializmus, 1906—07. 15. sz.

felfogásnak ebben a centrális kérdésében nyilvánult meg. A gazdasági materializmus elveti a szubjektív tényező, az ember *aktív visszahatását* az objektív gazdasági viszonyokra. Nem látja azt, hogy az objektív gazdasági viszonyok is az emberek cselekedetein keresztül valósulnak meg, figyelmen kívül hagyja, hogy mi az objektív és mi a szubjektív az emberi cselekedetben, általában a társadalomban.

A gazdasági materializmus az opportunizmus szükségszerű következménye. Az opportunizmus a „realitások"-hoz való *alkalmazkodást*, a mindennapi adottságokhoz való hozzásimulást jelenti. Az opportunista felfogás szerint a politikai mozgalomnak csak követnie kell az objektív események alakulását, nem kell arra aktívan visszahatnia, azt alakítani. Ez nem más, mint szemlélődés, alkalmazkodás, a dialektika teljes hiánya, a tudat és az ember történeti szerepének passzív, mechanikus irányba való eltorzítása. E mechanikus, metafizikus, szemléleti materialista felfogás *idealizmust* eredményezett: a reformisták a szubjektív tényező helyének és szerepének nem dialektikus materialista meghatározásával eljutottak ahhoz a felfogáshoz, hogy a jogi intézmények alakítják a társadalmat.

A gazdasági materialista történelemfelfogás a magyarországi reformisták ideológiájában a köré csoportosult: milyen okok hatására alakul át a kapitalizmus szocializmussá. A gazdasági materializmus első megnyilvánulása az a felfogás volt, hogy a történelmet, a szocializmust *nem az emberek csinálják*, hanem az az objektív gazdasági viszonyok automatikus fejlődésének eredménye. Ilyen nézeteket fejtett ki *Kunfi Zsigmond*, amikor a marxizmusnak a társadalmi törvényszerűségekre vonatkozó tanítását ismertette. Szerinte az, hogy a társadalomban törvényszerűségek uralkodnak, azt jelenti, „Hogy a társadalmakat nem csinálták vagy csinálják, hanem azok lesznek. Hogy a társadalmi életnek ilyen vagy amolyan irányú fejlődése nem az emberek jó vagy rossz akaratától függ, hanem olyan erőktől, amelyeknek maguk ezek a jó vagy rossz akaratok is csak következményei." Majd így folytatta: „Az emberek még mindig azt gondolják, hogy az emberek csinálják a történelmet, az eseményeket. Még mindig azt gondolják, hogy a véres forradalmak lelketlen izgatók művei, hogy a háborúkat a hadvezérek dicsőségvágya idézi föl..."[26] Kunfi a szubjektív idealista történelemfelfogás ellen lépett fel, de közben két dolgot kevert össze, s ezzel alapvető hibát követett el: egyrészt azt, hogy az emberek maguk csinálják a történelmet, másrészt, hogy szubjektíven, önkényesen csinálják. Nem látta tisztán az objektív és a szubjektív tényező szerepét a társadalomban, s az ellenkező végletbe, az ökonomizmusba esett.

Még világosabban kiderül ez a következő sorokból. Szerinte az emberek nem idézik elő a társadalmi változásokat „...akarva, szándékosan, öntudatosan, hanem ellenkezőleg, *követik őket, idomulnak, alkalmazkodnak hozzájuk*. Ezek a formák, modellek, amelyekbe beleöntik a társadalmi élet folyékony anyagát. Ezek a változások (a gazdasági változásokról van szó — M. L.) az alapvető, meghatározó, útmutató tények. *Ezek az okok. A többi ehhez mérten okozat, következmény.*"[27] Ez utóbbi idézetben kristálytisztán megmutatkozik a mechanikus materialista történelemszemlélet lényege: a társadalom fejlődését az emberektől abszolút független gazdasági viszonyok határozzák meg. Ezek az okok, amelyek teremtik a történelmet. A történelmet nem az

[26] Kunfi Zsigmond: A másik út. Id. kiad. 13. o.
[27] Uo. 17. o.

emberek csinálják; az ember akarata és cselekvése a gazdasági okok következménye. A gazdasági törvényszerűségek, másrészt az akarat és cselekvés viszonya: ok és okozat mechanisztikus viszonya. E felfogás kifelejti a *dialektikus kölcsönhatás* elvét, egyrészt azt, hogy a gazdasági törvényszerűség az *emberi cselekedeteken keresztül* valósul meg, továbbá, hogy az emberi akarat a cselekedeteken keresztül *visszahat* az objektív oldalra. Kunfi az „objektív viszonyokhoz" alkalmazkodó, az emberi aktivitást, a forradalmi cselekvést megbénító, az ösztönösséget hirdető társadalomfilozófiát fejtett ki, amely teljes összhangban van az opportunizmussal. Szerinte mindent a gazdasági szükségszerűség hoz létre; az ember egyszerűen végrehajtja a gazdasági szükségszerűséget. A szocializmusért nem kell osztályharcot folytatni, majd megvalósul az a „gazdasági szükségszerűség" következtében. E felfogás a szocializmusért aktív harcot folytató forradalmi szubjektív tényezők leszerelésének filozófiai megindokolása.[28]

A társadalmi fejlődés mechanisztikus materialista felfogása a magyarországi reformizmus ideológiájában többnyire nem olyan elvont filozófiai szinten jelentkezett, mint Kunfinál. Inkább a mindennapi politikai felfogásban vált uralkodóvá. Főként a társadalmi fejlődés szakaszairól, *a társadalmi formák egymásutánjáról* és a szocialista társadalom létrejöttének feltételeiről kifejtett nézetekben nyilvánult meg. A reformista ideológia alapfelfogása az volt, hogy mivel a kapitalista nagyipar Magyarországon még nem fejlődött ki teljesen a monopóliumok formájában, ezért a szocializmus előfeltételei még nem jöttek létre. Ebből következett a demokratikus népforradalomról való lemondás is. A reformista ideológusok szerint — kb. 1905-től vallották e felfogást — Magyarországon lényegében „feudalizmus" van a század elején. Az osztályharc óriási kiéleződését, a világháborúval összefüggésben létrejövő politikai válságot, a forradalmi erők szerepét a társadalom átalakulásában mechanisztikus materialista felfogásukból következően nem értékelték kellően. Azt állították, hogy a kialakult gazdasági feltételek a kapitalizmust, a polgári demokráciát teszik szükségessé. A társadalmi fejlődés fokának meghatározásában *kizárólag* a gazdasági kritériumot vették figyelembe. Felfogásuk szerint a gazdaságilag elmaradott országokban a kapitalista társadalmi rendszer kifejlődése a szükségszerű, annak létrejöttét kell elősegíteni. Magyarországon is a kapitalizmusnak kell uralkodóvá válnia a gazdaság és az állam területén is. Éppen ezért politikai téren a polgári demokráciát reformok útján létrehozó átalakulás mellett foglaltak állást, vagyis lemondtak a forradalomról általában. A magyarországi reformizmus nemcsak a század elején, hanem még 1918—19-ben is, sőt még utána is a *burzsoá demokrácia* létrehozását tartotta *történetileg szükségszerűnek Magyarországon.* Vagyis: mivel a forradalmi szubjektív tényezők szerepét kiiktatta a történelemből, azt vallotta, hogy a kapitalizmusnak minden körülmények között azonos módon, *teljesen* ki kell épülnie, és a szocializmus — a „végcél" — csak a kapitalizmus abszolút gazdasági kiteljesedése után, valamikor a távoli jövőben következhet be.

A reformizmus ökonomizmusa a többi között a szociálimperializmus eszmei megindokolásának szerepét töltötte be. A szociálimperializmus a német reformizmus ideológiájában a háború idején mint „*a társadalmi fejlődés*

[28] Kunfi Zsigmondnak egy 1918-ban írt cikke azt mutatja, hogy később jobban megértette a történelmi materializmus tanítását a gazdasági törvényszerűség és az emberi cselekedet összefüggéséről. Egy nagy élet tanulságai. Marx. Id. hely, 278. o.

indusztriális felfogása" jutott uralomra. Eszerint a társadalmi fejlődés mechanikusan párhuzamos az ipari fejlődéssel. Az ipari fejlődés vezet a „demokráciához és a szocializmushoz". Éppen ezért a proletáriátusnak minden erejével elő kell mozdítania az ipari fejlődést. Ha az ipari fejlődés túlnő a nemzeti kereteken, következik a gyarmatpolitika, a gyarmatok leigázása. Mivel a gyarmatosítás előmozdítja az országon belüli ipari fejlődést, a proletáriátusnak nem közömbös a gyarmatosítás: támogatnia kell azt. — A magyar reformistáknál sajátosan jelentkezett ez a felfogás, mivel Magyarországnak nem volt gyarmatbirodalma. Egyesek bírálták,[29] viszont a reformista vezetőréteg alapfelfogása lényegében azonos volt ezzel az elmélettel. A fő kérdés az volt, milyen álláspontot foglaljon el az SZDP az ország ipari (kapitalista) fejlődésével kapcsolatban? Az ökonómiai materializmus alapján a reformista vezetés arra a következtetésre jutott, hogy *támogatni kell a kapitalista átalakulást* mind gazdasági, mind politikai (polgári demokrácia kiépítése) tekintetben. Ez a történelmi fejlődés következő szakasza Magyarországon.

1906—07-ben és 1910—11-ben a Szocializmusban több cikk foglalkozott az ország ipari, kapitalista fejlődésével, a burzsoázia szerepével s az SZDP-nek e kérdésben elfoglalt álláspontjával. Említésre méltó *Diner-Dénes József* állásfoglalása. Szerinte a szociáldemokrácia a kapitalista fejlődést „nem nézi ellenséges szemmel, mert felismerte, hogy ez a fejlődés az egyetlen lehető út, mely ...a kollektív termeléshez vezet."[30] Később megállapította, hogy ha a „materiális termelési erők" megfelelő fejlődési fokot érnek el, „akkor a kollektivizmus egy természeti erő ellenállhatatlan erejével fog minden akadályon keresztül győzedelmeskedni. — Hogy a kollektivizmus a mai materiális erők alapján még nem vihető keresztül, bizonyára nem szorul messzemenő bizonyításra."[31] Természetszerűleg adódott ebből az a következtetés, hogy a SZDP-nak támogatnia kell a kapitalista fejlődést, elő kell mozdítani az „automatikus haladást" a szocializmus felé. Politikai tekintetben is nyugodtan támogathatja a burzsoáziát, hisz a történelmi haladást jelenleg az képviseli. Egyébként is a társadalmi átalakulás nem az osztályok magatartásán, hanem a „materiális erők"-nek természeti erőkhöz hasonlító fejlődési folyamatán múlik. 1910-ben egészen nyíltan állást is foglalt az osztályegyüttműködés mellett. Megállapította, hogy a burzsoázia antifeudális elemeinek „Magyarország elkapitalizálódása és indusztrializálódása" az érdeke. Következtetése az SZDP taktikája számára: „minthogy a mi pártunknak ugyanaz az érdeke, ...a kooperáció pártunk és a burzsoázia olyan rétegei között, amelyeknek nincsenek határozott agrárius vagy feudális érdekei, nemcsak lehetséges, hanem szükséges."[32] A hibás történelemfilozófiai koncepció (Magyarországon „feudalizmus" van; a következő fejlődési fok a kapitalizmus) opportunista politikát eredményezett a gyakorlatban.

Az SZDP 1911-es pártgyűlésén *Garami Ernő* így foglalta össze a reformista pártvezetés álláspontját az ország kapitalista fejlődésével kapcsolatban:

[29] Migray József: A német szociáldemokrata párt belső válsága. Huszadik Század, 1916. II. köt. 299. o.; Weltner Jakab bevezetése Kautsky „Nemzeti állam, imperialista állam és államszövetség", II. kiad. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1918. c. művéhez.

[30] Diner-Dénes József: Szocializmus és ipar. Szocializmus, 1906—07. 4—5. sz. 132. o.

[31] Uo. 109. o.

[32] Diner-Dénes József: A szociáldemokrata párt taktikája. — Felelet Buchinger és Kunfi elvtársaknak. Szocializmus, 1910—11. 4. sz. 171. o.

„*Mi a kapitalisták kezére akarjuk játszani az országot*, és kénytelenek vagyunk örülni, ha egy-egy lépés sikerül ebben az irányban."[33] Ha más szavakkal is, de lényegében ugyanezt mondta *Kunfi Zsigmond* 1918-ban, Marxról írt megemlékezésében. Szerinte a pártnak „a kapitalizmus teljes kifejlődését kell előmozdítani..." Állást foglalt amellett, hogy a proletáriátusnak a „feudális elmaradottság" ellen „támogatnia" kell a burzsoáziát. Hozzátette, hogy az osztályellentét nem homályosodhat el.[34] A magyarországi proletáriátus előtt álló feladatok fő irányzatát — teljesen hibásan — a kapitalizmus fejlesztésében és a burzsoázia támogatásában látta. A reformista vezetőktől távol állott annak felismerése, hogy az ország viszonylag elmaradott helyzetéből következően a polgári *demokratikus* forradalmon, demokratikus népforradalmon keresztül lehet a történetileg már nálunk is szükségszerűvé vált *szocialista* forradalomhoz eljutni. Ehhez az ökonomizmus és az opportunizmus talaján nem lehetett eljutni.

A társadalmi fejlődés induszutriális elméletének *fő bírálója* Szabó Ervin volt. A leghatározottabban szembefordult az abból levonható opportunista következtetésekkel, az osztályok együttműködését, a „társadalmi békét" hirdető eszmékkel. Szerinte a proletáriátusnak tényleg érdeke a gyors ipari fejlődés; de ebből nem következik, hogy ún. iparfejlesztési politikát űzzön, s „pártolja a szubvenciókat és prémiumokat, a gyarmatpolitikát s az extraprofitot", sőt — amit Magyarországon is nem egy szocialista ajánlott —, hogy „a gyönge iparnak *kíméleti időt* engedjen, hogy akadálytalan fejlődésének érdekében *ideiglenes* fegyverszünetet kössön a kapitalistákkal. Fejtegetéseink távolról sem akarják az ipari *békét*, ezt a legújabb jelszót, amelyet ma nemcsak kifejezetten polgári ajakról hallunk, új érvekkel alátámasztani."[35] Ellenkezőleg: a társadalmi fejlődés „főrugója" az osztályharc; a munkásságnak nem szabad azt „békésebb formákba" szorítani. Látható, hogy Szabó Ervin az indusztrializmus politikai következményét, az opportunizmust, forradalmi álláspontjáról teljes egészében elvetette. De nem tudott teljesen leszámolni annak történetfilozófiai alapjával, az ökonomizmussal; annak ellenére, hogy az indusztrializmustól függetlenül is bírálta a reformisták gazdasági materialista társadalomszemléletét. Maga sem tudta teljesen tisztázni az objektív tényező (és a cselekvő ember) társadalmi szerepét, másrészt a gazdasági materializmus ellen hadakozva lépést tett a szubjektív idealista történelemszemlélet felé. Végső soron nem látta tisztán az objektív és a szubjektív tényező szerepét a történelemben.

A magyarországi szociáldemokrácia ideológiáját tanulmányozva csak egyetlen helyen találkoztam a gazdasági materializmus fő hiányosságának kiküszöbölésével, a gazdaság és az emberi cselekedet egysége kérdésének helyes megoldásával; bár itt sem általános filozófiai, hanem közgazdasági vonatkozásban. Az MSZDP balszárnyának ideológusa, *Varga Jenő*, Marx politikai gazdaságtanáról 1918 elején írta: „A közgazdaságtan... *Marxnál az egész emberi történelem, az egész társadalomtudomány alapvetése.* Nála az ember gazdasági cselekedetei nem a másféle cselekedetektől elkülönítve, nem véletlen abstrakciókban, nem a társadalom egész életéből kiemelve jelennek meg:

[33] Az MSZDP XVIII. Pártgyűlésének jegyzőkönyve. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1912. 152. o.

[34] Kunfi Zsigmond: Egy nagy élet tanulságai. Marx. Id. hely. 280. o.

[35] Szabó Ervin: A szocializmus. Szindikalizmus és szociáldemokrácia. Az új Magyarország Rt. kiadása, 1919. 97—98. o.

nála minden gazdasági cselekvés társadalmi cselekvés..."[36] Ezzel Varga Jenő az alapkérdésben haladta túl a reformizmus ökonomizmusát, feltárva az objektív gazdasági törvényszerűség és az emberi cselekvés egységét, amelyen belül a gazdasági törvényszerűség a determináló, az elsődleges.

*

A magyarországi reformizmus lényege: polgári demokratikus, *polgári liberális* ideológia és politikai mozgalom, az imperializmus és a sajátos magyarországi történelmi körülmények között. Megkülönböztető sajátossága a polgári demokratikus politikai mozgalmak és pártok között az volt, hogy elsősorban a proletáriátus politikai egyenjogusításáért, demokratikus szabadságjogaiért küzdött, továbbá, felvetette a szocializmusért folytatott harc programját. Éppen polgári demokratikus jellegéből következően gyakorolhatott rá igen erős hatást a burzsoá világnézet, döntően a *polgári radikalizmus*. A reformizmus teljesen magáévá tette a polgári radikalizmus liberális burzsoá világnézetének, történelemfelfogásának alapvető tanításait. A reformista ideológusok átvették a radikálisok, elsősorban Jászi Oszkár nézeteit s ezeket közvetítették a munkásmozgalom felé.[37] Tulajdonképpen a reformizmus világnézetének és történelemfelfogásának, tehát filozófiai nézeteinek alapvető vonásai a radikalizmus hatása alatt alakultak ki. Ez az antimarxista filozófiai felfogás a magyarországi proletáriátus demokratikus és szocialista forradalmi harcát igyekezett a polgári demokráciára, mint célra korlátozni.

II. A magyarországi reformizmus „demokrácia"-koncepciója

A magyarországi reformizmus ideológiájában a történelmi materializmus mechanikus eltorzítása, a társadalmi mozgás objektív és szubjektív tényezőinek metafizikus szétszakítása filozófiai alapját adta a marxista államelmélet elvetésének. Lehetővé tette azt, hogy a reformista ideológusok az államnak, mint jogi-politikai intézménynek a helyét és szerepét a társadalmi életben helytelenül, az opportunista politikával összhangban határozzák meg. Így jutottak el a „demokrácia"-koncepcióhoz, amely szerint 1. a polgári állam osztályfeletti, szétzúzása és a proletárdiktatúra létrehozása nem szükségszerű, 2. a társadalmi átalakulás fő eszköze az általános választójog kivívása, 3. a demokratikus és szocialista átalakulásnak nem forradalom, hanem reformok útján kell megvalósulnia, 4. Magyarországon a polgári demokrácia politikai jogegyenlőségének a kivívása, a burzsoá társadalom kiépítése a történetileg szükségszerű, mivel ott a század első két évtizedében „feudalizmus" van („feudalizmus"-koncepció).

1. *A történelmi materializmus államelméletének elvetése*

A magyarországi reformizmus az államelmélet terén semmi újat nem adott; egyszerűen átvette a németországi reformizmus teoretikusainak nézeteit. Különösen Lassalle (a választójog, mint a szocializmus létrehozásának

[36] Varga Jenő: Marx társadalmi gazdaságtana. Szocializmus, 1917—18. 6. sz. 301. o.
[37] Vö. Fukász György i. m. 226—227. o.

fő eszköze), Bernstein (a „demokráciá"-ról szóló burzsoá liberális tanítás) és Kautsky (az államhatalom „meghódításá"-nak opportunista eszméje) hatása volt igen nagy a vizsgált korban. A reformizmus államelméletének két alapvető jellemzője volt: 1. a feudális állam osztályjellegének hirdetése és éppen ennek alapján éles bírálata, 2. a polgári demokrácia államának osztályok felett állónak minősítése, olyannak, amely a „nép" egészének érdekeit képviseli („tiszta demokrácia"); a polgári demokrácia dicsőítése, a s „népállam" kivívásának kitűzése a munkásmozgalom céljaként.

A reformizmus ideológiájában teljesen általános volt a vizsgált korban az a felfogás, hogy a *feudális állam : „osztályállam"*, *a polgári demokrácia állama : „népállam"*. Az „állam" fogalmát vizsgálva a reformista ideológusok főként a törvényhozó szervet, a parlamentet vették figyelembe, megfeledkezve a végrehajtó hatalomról. A polgári állam „osztályfeletti" jellegét a parlamenten keresztül igyekeztek bizonyítani. (Az általános választójog elméletileg minden osztályra egyaránt kiterjed.) Következésképpen, amikor a feudális állam osztályjellegéről és a polgári állam általános népi jellegéről beszéltek, azon az alkotmányos monarchia „álparlamentjét", ill. a polgári demokrácia „népparlament"-jét értették. A vizsgált korszakban végig ezt vallotta a hivatalos reformista irányzat.

Buchinger Manó 1910 végén a Szocializmusban a párt taktikájáról írott cikkében megállapította, hogy Magyarország jelenlegi parlamentje: „osztályparlament". Az SZDP harcának célja az, hogy „. . . a feudális osztályparlament helyét egy általános, egyenlő választójogon felépült népparlament foglalja el". Felvetette, hogy számos sürgős gazdasági probléma vár megoldásra (élelmiszeruzsora, lakásdrágaság stb.). A „feudális" parlament képtelen e feladatokat elvégezni, ezért át kell adnia helyét „a demokratikus választójogon felépült népparlamentnek."[1] Az egész cikken végig vonul az a gondolat, hogy az általános választójog s ezen keresztül a „népparlament" létrehozása „demokráciát" eredményez Magyarországon. Helyesen jegyezte meg vele szemben Diner-Dénes József, hogy a demokratikus választójog megalkotása még nem jelenti az ország demokratizálódását.[2] Mivel azonban ellenvetését a reformista ideológia talajáról tette, álláspontját nem tudta alaposan megindokolni. Az általános választójog és az ország demokratizálásának azonosítása onnan ered, hogy a gazdaságtól (pl. nagybirtok felosztása), sőt a politikai viszonyok más területeitől (végrehajtó hatalom; függetlenség; nemzeti kérdés megoldása) is elszigetelve, szűk polgári jogegyenlőségi szempontból vizsgálták a kérdést, vagyis formális jogi alapon jutottak az említett következtetésre.

Kunfi Zsigmond Az általános választójog c. művében arról írt, hogy a modern szociológiai kutatás kimutatta: „. . .a mai állam az osztályuralomnak az eszköze. . ."[3] A „mai állam" — feudális állam. Szerinte még a XX. század elején is lényegében az 1848-as viszonyoknak megfelelő állam van Magyarországon. Kunfi és általában a reformisták nem vették figyelembe a finánctőke benyomulását az államba. Ez abból a reformista koncepcióból következett, hogy Magyarországon „feudalizmus" van. A polgárság bevonulását

[1] Buchinger Manó: A szociáldemokrata párt taktikája. Szocializmus, 1910—11. 3. sz. 98., 105. o.

[2] Diner-Dénes József: A szociáldemokrata párt taktikája. — Felelet Buchinger és Kunfi elvtársaknak.

[3] Kunfi Zsigmond: Az általános választójog. Világosság Könyvnyomda Rt. kiad., 1912. 10. o.

az államba azon mérték, mennyire harcol a polgári demokratikus szabadságjogokért. Csakhogy az imperializmus korában a legfejlettebb európai országokban a burzsoázia — különösen annak a finánctőkét képviselő felső rétege — egyre inkább a politikai reakció felé fordul és szövetségre lép a nagybirtokos osztállyal. Kunfi a „mai feudális állam"-mal szemben szükségesnek tartotta az államhatalom olyan átalakítását, „amely a *mindnyájunk életébe beavatkozó államhatalmat mindannyiunk ellenőrzése alá helyezi.*"[4] Koruńk törekvése: a „demokrácia", amely az államot a nép ellenőrzése alá akarja helyezni. A szociáldemokrácia az államot, amely ma a vagyonosok és kiváltságosok kisebbségének az eszköze, a nép, a lakosság többségének fegyverévé akarja átalakítani. Kunfi e füzetében szinte összegezte a magyarországi reformista pártvezetés által hirdetett államelmélet lényegét. A cél: a polgári demokrácia jogegyenlőségének a kivívása. A hatalom „meghódításának" útja: az általános választójog elérése. Magyarország viszonyait nem forradalmi, hanem békés eszközökkel, választójogi reformmal akarta megváltoztatni. Kunfi műve a forradalomról való lemondást és a reform melletti kiállást igazolta.

Garami Ernő is „osztályuralomnak" nevezte az akkori Magyarország politikai berendezkedését „A politikai harc és a munkásság" c. füzetében, amelyet 1918-ban írt. A munkásosztály fő politikai feladatának az „osztályuralom" eltörlését tartotta, „az államhatalom meghódításán" keresztül.[5] Tíz évvel korábban egy cikkében a parlamenti harcot, a parlamentarizmus álláspontjára helyezkedést „a szociáldemokrata (értsd: reformista) párt lényeges jellemvonásá"-nak nevezte. „Minden szociáldemokrata párt programjában cél gyanánt szerepel a politikai hatalom meghódítása... minden ország szociáldemokratái teljes erővel igyekeznek a politikai hatalmat meghódítani, elsősorban annak legfőbb tényezőjét, a parlamentet hatalmukba venni."[6] Kifejtette, hogy a reformizmus szerint a politikai harc azonos a parlamenti harccal, a parlamentben többségre jutással: vagyis polgári demokrata, polgári liberális módon értelmezte az osztályharcot.

A magyarországi reformizmus ideológiájában a vizsgált korban sokszor felmerült a *„szocializmus"* és *„demokrácia" viszonyának* mint a munkásmozgalom *„céljá"-nak* és *„eszközé"-nek* kérdése. E probléma vizsgálatánál különbséget kell tenni a hirdetett nézetek, mint szubjektív szándék, és a konkrét gyakorlat valósága, mint objektív végeredmény között. Ami az objektív *következményt* illeti, teljesen egyértelmű, hogy a magyarországi reformizmus a „demokráciá"-ért harcolt: tehát az objektív történelmi hatás szempontjából a „demokrácia" „cél"-ként jelentkezett. Ezt bizonyítja döntően az, hogy az SZDP reformista vezetősége 1918 őszén a forradalom után minden erejével azon igyekezett, hogy a fejlődést a polgári demokráciánál megállítsa. A reformizmus által hirdetett *nézetek*, amelyek kifejezték ennek az irányzatnak a szándékát, a vizsgált szempontból két részre oszthatók. Egyrészt esetenként olyan állásfoglalások is találhatók, amelyek szerint a „demokrácia" mint „cél" szerepel: ezek a szocializmust nyíltan is elvetették. Az általános és hivatalos álláspont azonban az volt, hogy a *„demokrácia" eszköz a „szocializmus" létrehozására.* Az első álláspont polgári demokratikus lényege annyira világos,

[4] Uo. 9. o.

[5] Garami Ernő: A politikai harc és a munkásság. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1918. 15. o.

[6] Garami Ernő: Antiparlamentarizmus-e a választójog bojkottja? Szocializmus, 1908—1909. 1. sz. 2. o.

hogy nem is szükséges elemezni. A második felfogás nagyon jól kifejezi a reformizmus sajátosságát, és objektív alapot ad történelemfelfogásának, államelméletének értékeléséhez. Mindkét felfogás közös lényege: *a proletárdiktatúra tagadása.* Ezzel a reformizmus a szocializmust is elvetette, mivel a szocializmushoz vezető út általános törvényszerűsége a proletárdiktatúra.

Garami Ernő 1907-ben a Szocializmusban általában értékelte a reformizmus parlamenti küzdelmét, s kifejtette, hogy a „szociáldemokráciának" (értsd: reformizmusnak) „... a parlamenti küzdelem nem *öncélja,* hanem csak *eszköze*..."[7] Szerinte a reformizmus a „demokrácia" talaján áll abban az értelemben, hogy a „szocializmus" megvalósításának eszköze a „demokrácia", a parlamenti egyenjogúság kivívása. Hasonlóan nyilatkozott *Kunfi Zsigmond* is, pl. az 1910-es pártgyűlésen: „a párt ... refrainszerűleg ismétli a *Népszavában* és egyebütt is, hogy a választójog csak fegyver, hogy közelebb hozzon a feltétlen szükséges harcokhoz, amelyet specifikus céljainkért kell megvívnunk... Azt is merem állítani, hogy Magyarországon egy demokratikus választójognak egészen más hatásai lennének, mint a nyugati államokban bekövetkezett. Nálunk azt a hatást érnénk..., hogy a vagyontalan osztályokat szemben a vagyonos osztállyal hatalomra emeli."[8]

1918 márciusában Szabó Ervin éles bírálatot írt az SZDP reformista vezetői ellen. A *pártvezetőség* a Népszabában válaszolt, felvetve a választójog és „demokrácia", a cél és eszköz kérdését: „... az általános választójog nem cél, hanem eszköz. Miután mi, szocialisták ezt a két tételt kezdettől fogva nemcsak elfogadtuk, de mindig hirdettük is, nyilvánvalóan tudjuk azt is, hogy 'a politikai demokrácia még nem elég, hogy a demokrácia nem lehet öncél, hanem csak út és eszköz a legmagasabb társadalmi cél, az emberi nem tökéletesedése számára.' Idáig tehát teljesen egy véleményen vagyunk."[9] A közbenső idézet Szabó Ervin szavait adja vissza. Látható, hogy Szabó Ervin is elfogadta azt a reformista tételt, hogy a „demokrácia" út, eszköz a szocializmushoz. Természetesen egészen másként ismerte el, mint a reformisták, hisz Szabó Ervin forradalmár volt, aki sohasem mondott le a szocializmusról a „demokrácia" érdekében. Mégis, e kérdésben bizonyos engedményt tett a reformista ideológiának. Az idézetben értékes a reformista vezetők beismerése, hogy mint szocialisták kezdettől fogva a „demokráciá"-nak, mint „eszköz"-nek a talaján állottak. A cikk így folytatja: „... a logika így diktálja a tételeket, a társadalom tökéletesedése: ez a *cél.* A választójog: ez a cél elérésének nélkülözhetetlen eszköze... Aki akarja a *célt,* annak akarnia kell a célhoz vezető nélkülözhetetlen eszközt is." Nagyon fontos beismerése a reformista vezetők gyakorlati tevékenységéről: „Ennek a *logikus elméletnek* az alapján a szocialista párt már régtől fogva folytatja azt a logikus gyakorlatot, hogy minden más kérdés elé helyezi a választójog kérdését..."[10] A magyarországi reformizmus ideológiájában és gyakorlatában *tényleg a választójog s a „demokrácia" kivívása állt a központban a vizsgált korban.* Garami Ernő Forrongó Magyarország c. művében, amelyet a Tanácsköztársaság bukása után emigrációban írt, visszatekintve a SZDP tevékenységére, hangoztatta, hogy a proletárdiktatúra gondolata „szöges ellentétben" áll a „szociáldemokrácia" (valójában: refor-

[7] Garami Ernő: A német pártmozgalom. Szocializmus, 1907—08. 1. sz. 13. o.
[8] A magyarországi szocialisztikus mozgalmak az 1910. évben. Budapest 1911. 262. o.
[9] Erkölcs és logika. Népszava, 1918. márc. 26.
[10] Uo.

mizmus) elvi alapjával és gyakorlatával. Beismerte, hogy a reformizmus *„a demokrácia elvi alapján állt mindig és egész politikai küzdelme szakadatlanul a demokráciáért folyt"*.[11] Ez a megállapítás ténylegesen hűen visszaadja a reformizmus ideológiájának és gyakorlatának lényegét. Ennek a kiemelése kulcsot ad a magyarországi reformizmus helyes értékeléséhez.

A reformista ideológiában, történelemfelfogásban szereplő „demokrácia" és „szocializmus", „eszköz" és „cél" kérdésének értékelésénél mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy a „demokráciát" és a „szocializmust", a „célt" és „eszközt" nem lehet olyan metafizikusan, mereven szétválasztani, ahogy azt a reformista vezetők objektíve, vagyis a gyakorlatban tették. A cél és az eszköz között *objektív dialektikus kapcsolat* van: az eszköz „átmeneti cél"-nak tekinthető a „végcél" megvalósítása szempontjából. A reformistáknál az „eszköz", vagyis a „demokrácia" létrehozása a polgári demokrácia jogegyenlőségének, az általános választójognak a kivívását jelentette. Vagyis olyan politikai helyzetnek a kialakítását, ahol formális jogi szempontból minden pártnak egyenlő esélye van a politikai küzdelemben. A reformista párt a polgári parlamentarizmus egyik pártja. A polgári jogegyenlőség kivívásán, a politikai demokrácián keresztül vélte a szocializmust elérhetőnek. De a polgári demokráciában a reális anyagi hatalom a burzsoázia kezében van. A szocializmushoz csak a proletariátus hatalmán keresztül vezethet az út: a proletariátusnak uralkodó osztállyá kell emelkednie. Ezt a reformista ideológusok is elismerték, amikor az „államhatalom meghódításáról" beszéltek. De a proletariátus hatalmát csak a proletárdiktatúrán keresztül lehet reálisan megvalósítani. A szocializmusért folytatott harcban a cél tehát csak a proletárdiktatúra megteremtése lehet, mert csak az vezethet a burzsoázia legyőzéséhez, a szocializmus felépítéséhez. A reformisták alapvetően ott tévedtek, hogy a *„demokrácia" és a „szocializmus" közé objektíve válaszfalat húztak, s a „demokráciát mint osztályok hatalmától független kategóriát („tiszta demokráciát") értékelték.* A valóságban lemondtak arról, hogy a szocializmushoz a proletariátus hatalmán keresztül vezet az út, lemondtak a szocializmusról. A lényeg náluk: *a proletárdiktatúra tagadása.* A történelmi valóság azt mutatja, hogy a választójog segítségével uralomra jutott szocialista pártok, éppen azért, mert a proletárdiktatúrát tagadják, sehol sem hoztak létre szocialista társadalmi rendszert. A valóságban a reformizmus megmarad a „tiszta demokrácia", a polgári demokrácia bűvkörében, és gyakorlatilag a burzsoá társadalom megszilárdítását segíti elő.

A magyarországi reformizmus „állam"-ról és „demokrácia"-ról kifejtett nézetének legjelentősebb *bírálója Szabó Ervin volt.* Kb. 1911-ig az államról szóló történelmi materialista tanítást képviselte, és marxista alapokról harcolt a reformizmus államelmélete ellen. 1911-ben fordulat állt be államfelfogásában: az állam osztályjellege mellett az állam osztályfelettiségét is hirdette (A tőke és a munka harca c. művében). A háború alatt teljes egészében az osztályfelettiségének álláspontjára helyezkedett (Imperializmus és tartós béke c. művében). Ezzel párhuzamosan a „demokrácia" kérdésében is jó néhány vonatkozásban elfogadta a reformista ideológiát. Ennek ellenére végig éles bírálója maradt a reformista ideológia ezen alapvető koncepciójának. Államelméletének részletes elemzésére itt nincs lehetőség.

[11] Garami Ernő: Forrongó Magyarország. Emlékezések és tanulságok. Pegazus kiadás, Leipzig—Wien, 1922. 230. o.

A reformizmus államelméletének a hibás alapkoncepció („tiszta demokrácia") ellenére bizonyos *pozitív* történeti szerepe is volt. A „demokrácia"-ért, az általános választójogért folytatott harcnak az SZDP politikai küzdelme középpontjába állítása felhívta a figyelmet a század eleji Magyarország politikai visszásságaira, a demokratikus szabadságjogok hiányára, vagyis kifejezte — reformista módon — a haladás égető szükségleteit, az ország demokratikus politikai átalakításának fontosságát. A polgári demokratikus politikai átalakulásért folytatott harc ebben az időben legalább három fő dolgot jelentett: 1. a Monarchia rendszerének megszüntetéséért, a nemzeti függetlenségért, a polgári demokratikus köztársaságért folytatott harcot, 2. a polgári demokratikus szabadságjogok biztosítására irányuló küzdelmet, 3. az elnyomott nemzetiségek önrendelkezéséért való harcot. A reformista pártvezetők a dualizmus rendszerét a vizsgált korban jóval többet védték, mint támadták. Hosszú ideig (kb. 1905—1910) az volt a felfogásuk, hogy az általános választójog segítségével demokratizálni lehet és kell az Osztrák—Magyar Monarchiát, hogy Ausztriát és Magyarországot demokratikus államszövetséggé kell átalakítani. Vagyis a nemzeti függetlenséget alárendelték az általános választójognak; a „demokrácia"-koncepció érdekében lemondtak a dualizmus elleni harcról, szembefordultak az alapvető nemzeti érdekekkel. Később aztán bírálni kezdték a Monarchia rendszerét, de 1917-ben pl. a Habsburgbirodalom fenntartása mellett foglaltak állást. A nemzetiségi kérdést teljesen elhanyagolták; nem harcoltak az elnyomott nemzetiségek nemzeti önrendelkezéséért. A nemzetiségi munkás- és parasztтömegeket átengedték a nemzetiségi burzsoá pártoknak. Vagyis a nemzetiségi kérdést is opportunista módon, a „demokrácia" szemszögéből nézték: megoldását az általános választójog kivívásának rendelték alá. (A liberalizmus nemzetiségi koncepciója.) Összegezve: nem folytattak következetes harcot az ország polgári demokratikus politikai átalakításáért.

A proletariátus és általában a nép polgári demokratikus szabadságjogaiért a századforduló utáni időkben *legkövetkezetesebben* az SZDP küzdött. Természetesen a reformisták tévedtek, amikor a demokratikus szabadságjogokat békés úton, az általános választójog kiharcolásán keresztül akarták biztosítani, amikor elszigetelték azt a demokratikus népforradalomtól. A valóságban ezen a területen is csak a forradalom hozhatta meg a kívánt eredményeket. A reformisták nem tettek mást, mint a liberális jogegyenlőségi elvet átvitték a proletariátus harcaira: a munkásosztály, a dolgozó osztályok politikai egyenjogosításáért harcoltak a polgári demokrácia keretein belül. Végeredményben tehát csak következetlenül harcoltak az ország polgári demokratikus politikai átalakításáért. Lemondtak az ország polgári demokratikus *forradalmi* átalakulásáról, és a szocialista átalakítást a végtelen jövőbe tolták ki.

2. *A gazdaság és a politika metafizikus szétszakítása*

A materialista történelemfelfogás reformista eltorzítása a gazdaság és a politika viszonyának helytelen értelmezésében csúcsosodott ki. A magyarországi reformisták súlyos tévedése a gazdaság és a politika kettészakítása volt, amely az ideológiában és a gyakorlati tevékenységben egyaránt jelentkezett. Elméletileg elsősorban a gazdasági materializmusban és a „demokrácia"-ról vallott felfogásában mutatkozott meg.

A gazdasági materializmus elszakítja a gazdaságot és a politikát olyan értelemben, hogy a társadalmi fejlődést mechanikusan a gazdasági változásokra vezeti vissza, s *nem látja az emberek cselekedeteinek, politikai viszonyainak, intézményeinek a gazdaságtól való függését és ezek nagy szerepét* a társadalmi átalakulásban, fejlődésben. Ismeretes, hogy az emberek tevékenysége az osztálytársadalmak idején nagy mértékben politikai jelleget ölt. Az emberek cselekedetei során létrejövő politikai viszonyoknak óriási jelentőségük van: a történelem közvetlen fő mozgatója az emberek politikai cselekvése. A szocialista átalakulásnál különösen így van ez. A reformizmus a gazdasági materializmus alapján objektíve kihagyta a számításból, lebecsülte az emberek politikai cselekedeteit (osztályok harca), a politikai intézmények jelentőségét. Nem látta a politikai oldal és a gazdaság materialista módon értelmezett összefüggését, amely szerint a politikai oldal mint a gazdaság függvénye fejti ki hatását a történelemben. Így van ez a proletariátus osztályharcánál is. Ennek alapján jutott el a politikai tényezők függetlenségének hirdetéséhez.

De a reformizmus más szempontból elismerte, sőt túl is értékelte a proletariátus politikai harcának és intézményeinek jelentőségét. A társadalom politikai viszonyait azonban sajátos *idealista szemlélet* alapján értelmezte: elszakította a gazdaságtól, abszolutizálta a politikai viszonyok relatív önállóságát. A gazdasági materializmus mellett eljutott ahhoz a felfogáshoz, hogy a *társadalmi* — nevezetesen a szocialista — *átalakulás a gazdaságtól független politikai intézményekkel magyarázható.* A reformizmus súlyos tévedése, hogy a proletáriátus politikai küzdelmeit úgy tekintette, hogy *elszakította egymástól a „demokrácia"* gazdasági és politikai oldalát. Ugyanezen hibába esett a polgári demokrácia értékelésénél is. Éppen ez a gyökere annak, hogy a polgári demokráciát kizárólag a formális jogegyenlőség szempontjából ítélte meg („politikai demokrácia").

A reformizmus, mind a „demokráciá"-ról szóló tanításnál, mind a polgári demokrácia általános értékelésénél a politikai oldalt a gazdasággal szemben abszolút önállóvá tette, s a „demokrácia" politikai oldalát osztályok felettinek tartotta. Azt vallotta, hogy a polgári demokrácia minden osztálynak azonos lehetőségeket biztosít. Ez következik abból, hogy *nem ismerte el a gazdaság determináló hatását s politikai intézményekre,* azaz: a gazdaság determináló hatását megtestesítő osztályokat kihagyta a politikai intézmények jellegének megítéléséből (polgári demokrácia állama). Így jutott aztán arra a következtetésre, hogy az osztályjelleg, amely alapjaiban gazdasági jelenség, nem érvényesül a politikában, s a „szocializmus" megvalósítható a polgári jogegyenlőségi harcokon (választójog) keresztül is. Amikor a reformizmus az általános választói jognak és a parlamentarizmusnak túlzott jelentőséget tulajdonított, elszakította a politikai viszonyokat és intézményeket a reális gazdasági alapjuktól, a gazdasági szerkezettől (ezen keresztül az osztályviszonyoktól), s a társadalmi átalakulás kérdésében a *jogi-politikai síkon* maradt. Alapvető hibája az volt, hogy nem a történelmi materializmus szemléletét (gazdaság meghatározó szerepe és osztályjelleg) érvényesítette a társadalmi intézmények, a politikai harc megítélésénél, hanem a polgári liberalizmus formális jogi álláspontjára helyezkedett, s a *„demokráciá"-t mint politikai egyenjogúságot értelmezte.* Fel sem vetette azt, hogy a formális egyenjogúság, a politikai-jogi „egyenlőség" még nem tünteti el a gazdaságban lévő egyenlőtlenségeket és érdekellentéteket, vagyis: az objektív gazdasági törvényszerűségek a demokrácia" ellenére érvényesülnek a tőkés társadalomban.

3. *A magyarországi történeti helyzet megítélése*

Hogyan alkalmazta a magyarországi reformizmus a történelemfelfogását a század eleji magyarországi történeti valóságra? Ide koncentrálódtak mindazok a hibák, amelyek a történelmi materializmus reformista eltorzításából következtek. Az adott történelmi kor megítélésének központi kérdései: 1. a kor fő tartalmának (imperializmus és proletárforradalmak kora) feltárása, 2. az ország viszonylagos elmaradottsága és történelmi sajátosságai (nemzeti függetlenség hiánya, nemzetiségi elnyomás, dualizmus, a földkérdés megoldatlansága, a demokratikus szabadságjogok hiánya stb.) következtében a demokratikus népforradalmon keresztüli haladás a proletárforradalomhoz. A reformizmus nem értette meg a kor és a nemzeti fejlődés problémáit, teljesen torz képet festett a magyar társadalom jellegéről és fejlődési perspektíváiról.

A reformista ideológia nem tudta feltárni az imperializmus lényegét és történelmi helyét. Teljesen általános felfogás volt ebben az időben a nemzetközi reformista ideológiában az, hogy a *XX. század elején* még nem érkezett el a szocialista átalakulás ideje, hanem: *a burzsoá társadalom*, a polgári demokrácia *kiépítése jelenti a társadalmi haladást.* A magyarországi reformizmus az imperializmus meghatározásánál szintén a társadalmi élet felszínén maradt: az imperializmus egy sajátosságát feltárta, miközben a lényeget elkendőzte. *Kunfi Zsigmond* megállapította, hogy az imperializmus: „terjeszkedés, a gyarmatbirodalom, *impériumszerzés* politikája."[12] *Rónai Zoltán* ugyanígy értelmezte az imperializmust. Annak lényege szerinte: „idegen, elsősorban gyarmati területek megszerzése."[13] Mindezek a meghatározások teljesen azonosak Kautsky felfogásával, amelyet Lenin élesen bírált.[14] A magyarországi reformizmus súlyos hibákat követett el a magyarországi történeti helyzet különleges vonásának értékelésénél is.

Alapkoncepciója az volt, hogy *Magyarországon a XX. század elején „feudalizmus" van.* Ebből következett a feladat: *a burzsoá társadalom kiépítése, a polgári demokrácia létrehozása a parlamentarizmus békés útján.* A proletariátusnak a „demokráciát" kell kiküzdenie, együttműködve a burzsoáziával. A reformisták átvették a polgári „radikálisok" felfogását a XX. század eleji magyarországi történelmi helyzetről, és azt közvetítették a munkásmozgalom felé. A polgári radikálisok szerint — mint azt Fukász György és Gedő András kimutatta — Magyarország „sötét középkorban" élt ebben az időben, a „rablólovagok" országa volt. Túlértékelték a feudalizmus erőit, és lebecsülték a kapitalizmust, s ebből arra a következtetésre jutottak, hogy a kapitalizmus teljes kifejlődéséért, a tőkés osztály kizárólagos politikai hatalmának megteremtéséért folytatott harc a történetileg jogosult Magyarországon. Jászi szerint a társadalmi haladás a polgári társadalom létrehozását jelentette ebben az időben Magyarországon.[15]

[12] Kunfi Zsigmond: Az imperializmus. Szocializmus, 1910—11. 12. sz. 533. o.

[13] Rónai Zoltán: Világháború és demokrácia. Szocializmus, 1913—15. 10—12. sz. 456. o.

[14] Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka. V. I. Lenin Művei 22. köt. Szikra, 1951. 277—281. o.; Kautsky Károly: Nemzeti állam imperialista állam és államszövetség. Fordította és bevezetéssel ellátta: Weltner Jakab. Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1915.

[15] Vö. Fukász György i. m. 13., 132., 226—227., 260., 283. o.; Gedő András: A polgári demokrácia „radikális" ideológiája és a magyar osztályharcok valósága. Párttörténeti Közlemények, 1959. jún. 111., 122. o.

A reformisták *„feudalizmus"-koncepciója* több szempontból alapvetően hibás. Nem felel meg a valóságnak, hogy Magyarországon feudalizmus volt a XX. század elején. A reformisták elismerték azt, hogy a gazdaságban megindult „némi" kapitalista fejlődés. De egyrészt eltúlozták a feudalizmus ténylegesen meglevő maradványait a gazdasági életben, másrészt a társadalom egészének jellegét annak alapján ítélték meg, mennyire alakult ki a politikai életben a monopóliumok előtti kapitalizmusra jellemző polgári demokrácia. Mivel ez nem épült ki klasszikus formában, azt állították, hogy a „feudális osztály" kezében van a politikai hatalom. A valóságban a kapitalista-imperialista gazdasági fejlődés már jelentősen előrehaladt ebben az időben. A politikai hatalom sem a „feudális osztály" kezében volt, hanem a nagybirtokos osztály és a finánctőke kezében. (Ebben az időben „feudális" osztályról már nem is lehet beszélni, hanem nagybirtokos osztályról.) Az imperializmus kialakulása politikai tekintetben is előrehaladt. A reformizmus főként a polgári szabadságjogok és a „demokrácia" oldaláról vizsgálta a magyarországi társadalmi helyzetet, s így jutott arra a gondolatra, hogy kizárólag a „feudális osztály" van uralmon. Ebből kiindulva a burzsoáziát forradalmi osztálynak tartotta, ill. szerette volna látni. Nem vette figyelembe, hogy az imperializmus korában a burzsoázia már nem harcol következetesen a „demokráciá"-ért, hanem a politikai reakció felé tendál. A burzsoázia a politikai jogok területén az osztályharc kiéleződése (proletárforradalmak kora) következtében inkább a nagybirtokos és finánctőkés osztállyal való megegyezés híve lesz, mintsem a „demokráciáért" harcoló proletariátus mozgalmát támogatná.

A „feudalizmus"-felfogás *elméleti alapot* teremtett a *„demokrácia"-koncepció* kialakításához és ahhoz, hogy a reformisták a polgári demokráciáért folytatott harcot állítsák politikájuk középpontjába. Természetes, ha egyszer „feudalizmus" van Magyarországon, akkor a munkásmozgalom feladata a társadalmi haladás érvényesülése érdekében a polgári jogegyenlőség kiharcolása. A „feudalizmus"-koncepcióból kiindulva a reformisták misztifikálták a polgári demokráciát. Élesen szembeállították egymással a „feudalizmus", a magyarországi társadalmi valóság súlyos visszásságait, a polgári jogok hiányát, és a polgári demokrácia jogegyenlőségét, az általános választójogot stb. Így a „feudalizmus"-elmélet bizonyos politikai illúziók kialakulását is elősegítette a polgári demokráciáról. Egyáltalán: a „feudalizmus"-koncepció elméleti alapot teremtett a forradalom, a demokratikus népforradalom s a szocialista forradalom *szükségszerűségének* tagadásához, mivel a reformisták szerint a „demokráciá"-t lépésről-lépésre, sikeres választójogi harcokon keresztül, forradalom nélkül lehet kivívni.

Ezen a területen kell keresni a „feudalizmus"-koncepció kialakításának *okát* is. Nem véletlen, hogy éppen az 1905—07-es forradalmi fellendülés idején jutott uralomra ez a felfogás a reformista ideológiában, az SZDP opportunista vezetőségének gyakorlatában. Addig alapjában az a nézet uralkodott a szociáldemokrata mozgalomban, hogy Magyarországon, ha feudális maradványokkal is terhesen, de kapitalizmus uralkodik. A „feudalizmus"-koncepció a század eleji magyarországi történeti helyzet reformista megítélésének a gyakorlati politikai cselekvéssel összefüggő *leglényegesebb elmélete*, amely a történelemfelfogás szintjén igyekezett megalapozni az SZDP vezetőségének opportunista politikáját. E vezetőréteg a polgári átalakulást is főleg csak a választójog síkján tűzte zászlajára, és az volt a célja, hogy a társadalmi fejlődésben megálljon a burzsoá társadalom kiépítésénél. A „feudalizmus"-elmélet létrehozására éppen a prole-

táriátus forradalmasodása idején volt szükség: segítségével igyekezett megindokolni, hogy a proletariátus megmozdulásai, amelyek a demokratikus népforradalom, majd a szocialista forradalom megvívását célozták, történetileg irreális, az objektív társadalmi-gazdasági feltételeket nélkülöző mozgalom. E koncepció kialakulásának okát vizsgálva figyelembe kell venni azt, hogy abban az időben terjedt el az SZDP reformista vezetőségének ideológiájában, amikor a párt gyakorlati politikájának *középpontjába* az általános választójog *közvetlen* kivívása került célként. A pártvezetőség az 1905-ös és 1907-es forradalmi tömegmozgalmakat az „osztályuralom" („feudalizmus") megdöntésére és a „népparlament" (polgári demokrácia jogegyenlősége) kivívására irányította. A választójogi harc kilátásait a reformista vezetők szemében csak fokozta az, hogy az 1905 januári választások után a darabont-, majd a koalíciós kormány is igéretet tett az általános választójog bevezetésére. Az SZDP vezetősége minden erejével — a proletariátus megmozdulásainak kihasználásával — igyekezett kényszeríteni a kormányt annak teljesítésére. Vagyis: a „feudalizmus"-koncepció kialakítása és a választójogi harcnak a közvetlen előtérbe és középpontba kerülése az SZDP politikájában belső összefüggésben van egymással, mivel a „feudális sötétség"-ről kifejtett nézetek a reformista vezetők stratégiájának és taktikájának igazolását szolgálták.

A reformisták „feudalizmus"-koncepciójának volt *pozitív* oldala is. Elősegítette a társadalmi haladást annyiban, amennyiben részben — a politikai szabadságjogok területén — mozgósított a feudalizmus tényleges maradványai elleni harcra. A polgári „radikalizmus" mellett éppen a szociáldemokrácia volt az a politikai mozgalom, amely ráirányította a figyelmet a magyar tásadalom egyes olyan politikai ellentmondásaira, amelyek ténylegesen a feudalizmus maradványait jelentették. Viszont ebben a vonatkozásban sem nevezhető a reformizmus következetes polgári demokratizmusnak, mivel a feudalizmus maradványai elleni harcról olyan döntő területen mondott le, mint a feudális eredetű nagybirtok felosztása. Teljesen elhanyagolta a parasztsággal való szövetség gondolatát, amely pedig a következetes polgári demokratizmus egyik döntő kritériuma. Vagyis a reformizmus a feudalizmus maradványai elleni harc, a polgári demokratikus általakulás igen lényeges feladatait nem foglalta programjába, ezért harcának pozitív oldala nagyon viszonylagos volt.

A „feudalizmus"-koncepció és az abból levont elméleti-politikai következmények kb. 1905-től a vizsgált korban végig megtalálhatók a magyarországi reformizmus ideológiájában. A *Népszava* pl. 1905-ben több cikkében hirdette. „Magyarország ma is teljesen a köznemesség állama, akárcsak 1848 előtt. A kizárólag uralkodó osztály: a vidéki nemesség, a gentry."[16] Más helyen ez olvasható: „Országunk gazdasági fejlődése eljutott a kapitalista korszak kezdeteire, de politikai életünk nem tartott lépést ezzel a fejlődéssel és még mindig a rendi világnál tart."[17] Megoldásként azt ajánlotta, hogy a „rendi" parlament helyett népképviseletet, a „hűbéri" állam helyett modern kapitalista államot kell létrehozni. E felfogásból logikusan következett a *burzsoáziával való szövetség* gondolata a *„feudalizmus" ellen. Diner-Dénes József* 1906—07-ben az ország ipari fejlődéséről írott cikkeiben határozottan állást foglalt a proletariátus és a „forradalmi burzsoázia" együttműködése mellett. A „polgárság és a munkásság természetszerű együttműködéséről" beszélt. Természetes ez a szövetkezés

[16] A politikai helyzet Magyarországon. Népszava, 1905. márc. 9.
[17] Osztályok és pártok. Népszava, 1905. ápr. 11.

azért, mert „A magyar polgárság még nem hagyta a háta mögött a maga 1789-ét vagy 1848-át."[18] Állást foglalt amellett, hogy a burzsoáziának és a proletariátusnak előbb vagy utóbb találkoznia kell „a feudalizmus megdöntéséhez vezető" úton.[19] Felfogása arra épült, hogy ha „feudalizmus" van Magyarországon, akkor a burzsoázia forradalmi, s következetesen tud harcolni a polgári demokráciáért. Ez a politikai koncepció — amely általános volt a reformistáknál — sokszor megcáfolódott. A választójogi harcban pl. sohasem tartott ki a burzsoázia a következetesen demokratikus (általános, titkos stb.) választójog mellett; 1918 őszén a forradalomban a burzsoá *osztály* nem tudott szervezetten és forradalmian fellépni stb. A század eleji magyar burzsoáziára is érvényesek Lenin szavai, amelyek szerint a burzsoázia nem forradalom, hanem reformok útján akarja a polgári demokratikus átalakulást.[20]

Az 1910—11-es években a munkásmozgalom előtt álló történeti feladatok, a burzsoáziával való együttműködés kérdésében vita alakult ki az SZDP-ban. *Diner-Dénes József* a vitaindító cikkében megállapította, hogy az SZDP-n belül nincs véleménykülönbség abban, hogy a proletariátus „egyedül nem tudja a feudalizmus elleni harcot megvívni . . ."[21] „*A feudalizmus bukását csak a burzsoáziával való közös harccal tudjuk kikényszeríteni.*"[22] Valójában csak a pártvezetőségben nem volt véleményeltérés a burzsoáziával való együttműködés kérdésében. A párton belül Alpári Gyula vezetésével a baloldali *ellenzék* állandóan bírálta a pártvezetőséget megalkuvó politikája miatt. De a pártvezetőségen belül, az együttműködést helyeslők között is volt némi eltérés: az egyik irányzat — a hivatalos vonal (Buchinger Manó és Kunfi Zsigmond) — a parlamenti harc, a választójog szempontjából nézte a kérdést; a másik felfogást képviselők (Diner-Dénes József) bizonyos fokig a forradalmi harc szempontjából. *Diner-Dénes* szerint a „feudalizmus" megdöntését nem lehet elérni „valamelyik országgyűlési pártnak a puszta segítségével. *Ezzel a segítséggel legföljebb megbuktathatunk egy feudális kormányt, de sohasem buktathatjuk meg magát a feudalizmust . . .*[23] A hibás alapkoncepción belül helyes gondolat található itt: nem a parlamentarizmuson keresztül kell megdönteni a „feudalizmus"-t, hanem — mint később ki is mondotta — forradalmi harcon keresztül. Figyelemre méltó, hogy Diner-Dénes e cikkében felvetette a „feudalizmus" elleni harcban a proletariátus vezető szerepét is. Utalt arra is, hogy csak ez biztosítja a szocializmus felé fejlődést. (A közvetlen cél nála a „polgári-kapitalista" Magyarország létrehozása.)

Buchinger a válaszában abból indult ki, hogy Magyarországon „feudalizmus" van, s az ország legnagyobb problémája: a demokratikus átalakulás. De a „demokráciá"-t szerinte nem forradalmon, hanem az általános, egyenlő, titkos választójogon keresztül lehet létrehozni. A „feudalizmus" megbuktatása egyenlő „a magyarországi demokrácia" (értsd választójog) kivívásával.[24]

[18] Diner-Dénes József: Szocializmus és ipar. Id. hely 108. o.
[19] Uo. 169. o.
[20] Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban. V. I. Lenin Művei 9. köt. Szikra, 1954. 37—38. o. — Fukász György kimutatta, hogy Jászi, a radikális polgári értelmiség vezetője sem volt forradalmár; a haladást reformokon keresztül akarta. Ez is azt mutatja, hogy a burzsoázia ekkor már elvesztette forradalmi jellegét. I. m. 135—36., 149. o.
[21] Diner-Dénes József: Pártunk taktikája. Szocializmus, 1910—11. 2. sz. 50. o.
[22] Uo. 51. o.
[23] Uo.
[24] Buchinger Manó id. cikk, 100. o.

Állásfoglalásában megtalálható az a polgári liberális és idealista jogi felfogás, hogy a formális jogi egyenlőség kiharcolása megváltoztatja a társadalmi rendszer lényegét; benne van a politikai viszonyok függetlenítése is a gazdaságtól. *Kunfi Zsigmond* elvileg ugyanezt mondotta, élesen vitázva Diner-Dénes cikkével. Az általános választójog kivívása szerinte is azonos a „feudalizmus" megdöntésével."[25] Egyébként cikke a demagógia példaképe: látszólagos radikális álláspontról bírálta Diner-Dénes nagyon is vitatható cikkét, azt vetve ellene, hogy „osztályközi" szolidaritást képvisel. Magát és a pártvezetést olyannak igyekezett feltüntetni, amely osztályharcos állásponton áll. A valóságban a magyarországi reformizmus választójogi harca — amelyet Kunfi is ajánlott a „feudalizmus" megdöntésére — az ellenzéki pártokkal, a burzsoáziával való kompromisszumok egész sorozata.

A háború utolsó éveiben, 1917—18-ban, a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelme után, a magyarországi proletariátus fokozódó forradalmasodása idején, bizonyos változás következett be a reformizmus ideológiájában a vizsgált kérdésben. Eddig főként azt hirdette, hogy Magyarországon „feudalizmus" van és a választójog kivívásán keresztül „demokráciá"-t kell létrehozni. 1918-tól kezdve azonban előbb a demokratikus népforradalom, majd a szocialista forradalom *közvetlen* napirendre került. Az Oroszországban lezajlott szocialista forradalom példája világossá tette, hogy a polgári demokratikus forradalom nálunk is *szocialista* forradalomhoz fog vezetni. Ezért a reformizmus ettől az időtől kezdve főként azzal lépett fel, hogy Magyaroszágon még nincsenek meg általában a *szocializmus*, majd a polgári demokratikus forradalom győzelme után *a proletárdiktatúra* létrehozásának előfeltételei. Az 1918. február 10-i rendkívüli pártgyűlésen *Weltner Jakab* előadói beszédében a pártvezetőség nevében a következőket mondotta: „. . . meggyőződésünk, hogy a magyarországi társadalmi rend ez idő szerint *nincs veszélyeztetve*. Nyíltan mondhatjuk, hogy ma még nem látjuk azokat az előfeltételeket, amelyek a polgári társadalmat el tudnák pusztítani és helyébe a szocialista társadalmat tudnák tenni."[26] Ezt akkor mondotta, amikor a proletariátus a január 18—21-i sztrájkban bebizonyította forradalmi elszántságát, s már a forradalmi szocialisták is felléptek. A Munkástanács 1919. január 8-i ülésén az SZDP és a kormány viszonyát tárgyalva *Kunfi Zsigmond* hirdette: „*A proletárdiktatúra előfeltételei teljesen hiányoznak*, tehát szó sem lehet arról, hogy Magyaroszágon ilyesmivel kísérletezzünk."[27] Mindezek az állásfoglalások azon koncepció alapján jöttek létre, hogy a történelmi haladás Magyarországon a polgári társadalom kiépítése, a „demokrácia" létrehozása. A proletárforradalomhoz közeledve természetesen elsősorban a proletárdiktatúra tagadását hangsúlyozták.

A magyaroszági reformizmus ideológiájában olyan nézetek is találhatók, amelyek *történetfilozófiai* szinten vizsgálták a magyar társadalmi fejlődés előtt álló feladatokat. *Garami Ernő* Forrongó Magyarország c. művében a „feudalizmus"-koncepcióból kiindulva arra a következtetésre jutott, hogy a vizsgált korban végig a *burzsoá átalakulás* volt napirenden Magyarországon, s 1919 után is ez maradt a történeti feladat. Szerinte „a fejlődés természetszerű fázi-

[25] Kunfi Zsigmond: Taktika és erőgyűjtés. Szocializmus, 1910—11. 3. sz. 108. o.

[26] A szociáldemokrata párt és a béke. Weltner Jakab előadói beszéde az 1918. febr. 10-én tartott rendkivüli pártgyűlésen. Gyorsírói feljegyzések alapján. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1919. 45. o.

[27] Helyeslően idézi Weltner Jakab: Forradalom Bolsevizmus Emigráció. A szerző saját kiadása, 1929. 108. o.

sát átugrani vagy rendeletekkel eltüntetni" nem lehet. A fejlődés következő „természetszerű fázisa" Magyarországon: a polgári demokrácia. „A munkásság történeti feladata világosan adva volt. Diadalra kellett segíteni Októbert és azután egész erejével azon kellett lennie, hogy e diadalból mielőbb megszülethessék, majd megdönthetetlenül megszilárduljon . . . *a polgári és paraszti Magyarország.*"[28] (Kiemelés tőlem — M. L.) Hirdette, hogy a proletárdiktatúra után „a történeti fejlődés egyenes ösvényére" kellett volna kanyarodni, a „polgári és paraszti köztársaság útjára."[29] De a fehér terror győzelme következtében ez nem valósult meg. Az ország történelmi fejlődése előtt álló feladat továbbra is: a polgári átalakulás. „Október második győzelme pedig közeleg. A történeti fejlődésnek kérlelhetetlen törvényei nemcsak balról terelték vissza, hanem jobbról is vissza fogják kényszeríteni Magyarországot *a fejlődés egyenes útjára.* Magyarországon nem maradhat fönn a *feudális* nagybirtok uralma. Magyarország is végre fogja hajtani a maga *polgári* forradalmát."[30] (Kiemelés tőlem — M.L.) Kétségtelen, Garami egységes történetfilozófiai koncepció alapján kísérelte meg annak megindokolását, hogy a magyarországi történeti fejlődés és a proletariátus előtt álló feladat, amelyért a reformizmus küzd: a „demokrácia" megvalósítása. Garamihoz hasonlóan *Kunfi Zsigmond* is igyekezett történetfilozófiai szinten megindokolni a „demokráciá"-ért folytatott reformista harcot. A reformista ideológia szerinte azért állította ezt tevékenységének középpontjába, mert „a mi történelmi felfogásunk szerint a *feudalizmus, kapitalizmus, szocializmus,* vagyis a földbirtokos, tőkés, munkásuralom bizonyos *történelmi sorrendben következik egymás után* . . ."[31]

Garami és Kunfi felfogásának lényege a „feudalizmus"- és „demokrácia"-koncepción kívül az volt, hogy a történelmi fejlődés természetes fázisait — a kapitalista társadalom kiépülésére, teljes kialakulására gondoltak — nem lehet átugrani. Ugyanezt az álláspontot képviselte Kautsky is az Októberi Forradalom által létrehozott proletárdiktatúráról, megállapítván, hogy az nem egyéb, mint kísérlet a „fejlődés természetes fázisának" átugrására.[32] A kérdés az: a gazdaságilag viszonylag elmaradott országokban, ahol nem zajlottak le klasszikus típusú polgári forradalmak, hogyan történik a polgári demokratikus és a szocialista átalakulás, mi ezek viszonya egymáshoz. A reformizmus a gazdasági materializmus alapján — figyelmen kívül hagyva a szubjektív tényezőt, az osztályharc kiéleződését — hibás történetfilozófiai álláspontot alakított ki e kérdésben.

Lenin — Marx és Engels tanításaira támaszkodva — a történelmi materializmus alapján a polgári *demokratikus* forradalomról szóló elméletével zseniálisan megoldotta e kérdést. Engels többször hangsúlyozta, hogy a történelmi materializmus nem „történetfilozófia"; ezt a társadalmi formák egymásutánjára is vonatkoztatta. A marxizmus megalapítóinak tanítása szerint a történelmi materializmus nem állítja azt, hogy minden népnek minden körülmények között azonos módon át kell mennie a társadalmi fejlődés minden szakaszán.[33] Egy-egy fejlődési szakasz — pl. a kapitalizmus — lerövidíthető.

[28] Garami Ernő: Forrongó Magyarország. Id. kiad. 226. o.
[29] Uo. 233. o.
[30] Uo. 239. o.
[31] Kunfi Zsigmond: Tények és gondolatok. (Feudalizmus és polgári öntudat.) Szocializmus, 1917—18. 8. sz. 388. o.
[32] K. Kautsky: A proletárság diktatúrája. A Népszava Könyvkereskedés kiadása 1919. 66. o.
[33] Vö. Marx Engels Válogatott Levelek. Szikra, 1950. 371—272. o.

A polgári demokratikus forradalomról, a munkás-paraszt demokratikus diktatúráról szóló lenini tanítás a materialista történelemfelfogás szempontjából elsősorban azért jelentős, mert megmutatja az *imperializmus* viszonyai között élő, viszonylag *elmaradt* országok szocialista fejlődésének útját-módját is, s *konkretizálja* a történelmi materializmusnak a *társadalmi formák fejlődésére* vonatkozó általános tanítását. Ilyen országok fejlődésében a kapitalista szakasz *lerövidítése* (egyes országokban esetleg átugrása), a szocializmushoz való fejlődés meggyorsítása következhet be. Egyáltalán nem szükségszerű az, hogy az imperializmus viszonyai között a kapitalista társadalom ugyanúgy kiépüljön s addig tartson, mint azokban az országokban, ahol a XVIII. és a XIX. században zajlottak le a polgári forradalmak. Ellenkezőleg: az általános történeti helyzetből (proletárforradalmak kora) éppen az következik szükségszerűen, hogy a fejlődés kapitalista szakasza a viszonylag elmaradott országokban megrövidüljön. Leninnek az 1905-ös orosz polgári demokratikus forradalom előkészítése idején kifejtett tanításai kulcsot adnak a magyarországi társadalmi fejődés helyes értékeléséhez és a reformizmus ideológiájának cáfolatához is.

A magyarországi történelmi helyzet megítélésében és a munkásmozgalom előtt álló közvetlen feladatok meghatározásában. a reformizmus forradalmi osztályharcos *ellenzéke* sem tudott helyes álláspontot elfoglalni. Szabó Ervin e kérdésben *teljesen azonos* nézetet vallott a polgári radikális és a reformista ideológiával. Egész élete munkásságán végighúzódik az az értékelés, hogy Magyarországon 1848—49-ben *agrárforradalom* volt, s utána is fennmaradt a feudalizmus, s a XX. század elején a liberális intézmények cicomája alatt *„feudális organizmus"* rejtőzik, amely még csak a legelső lépéseket tette meg az ipari kapitalizmus felé.[34] E felfogás alapján értékelte az 1848—49-es forradalmat és szabadságharcot „Társadalmi és pártharcok a 48—49-es magyar forradalomban" c. művében is, amelyben megállapította, hogy „a nemesség volt az, amely régi osztály és nemzeti harcát . . . az európai liberalizmus politikai *formáiba* öltöztette."[35] Szabó Ervin nem látta, hogy a nemesi *forma* mögött polgári *tartalom*, polgári történeti szerep rejtőzött. 1848—49 hibás értékelése maga után vonta a XX. századi helyzet és a történeti feladatok helytelen meghatározását. Szabó Ervin legnagyobb elméleti hibája az a felfogás volt, hogy a szocialista forradalom még hosszú ideig nem lesz a munkásmozgalom közvetlen feladata. „A munkásosztály harca még sokáig a mai állam keretei közt fog mozogni . . ."[36] Mint Révai József rámutatott, Szabó Ervin *történeti* értelemben használta a „még sokáig" kifejezést, és nem ismerte el azt, hogy a XX. század eleje a szocialista forradalom korszaka lenne.[37] A reformisták „feudalizmus"-koncepciója Szabó Ervinnek az 1848—49-es magyarországi eseményekre vonatkozó felfogásában találta meg elvi megalapozását, a maga történeti „igazolását".

A magyarországi társadalmi helyzet jellegét tekintve pozítivabb álláspontot foglalt el *Varga Jenő*, aki a magyar kartellekről 1912-ben írt

[34] Vö. Szabó Ervin: A magyar szabadság. Néhány szó az 1902-es nemzetközi diákkongresszushoz. — A diákokhoz. Válogatott Írásai. Id. kiad.
Bevezetés Friedrich Engels „A magyar forradalom" c. cikkéhez. Marx—Engels Válogatott Művek I. köt. Budapest 1905.

[35] Szabó Ervin: Társadalmi és pártharcok a 48—49-es magyar forradalomban. (Révai József tanulmányával.) Szikra, 1949. 47—48. o.

[36] Szabó Ervin: Bevezetés Marx „A Nemzetközi Munkásszövetség első üzenete" c. művéhez. Válogatott Írásai. Id. kiad. 302. o.

[37] Révai József: Szabó Ervin helye a magyarországi munkásmozgalomban. Szabó Ervin Válogatott Írásai. Id. kiad. 9. o.

művében — ha közvetlenül nem is bírálta a reformisták „feudalizmus"-koncepcióját — objektíve elvetette a reformizmus alapvető társadalomfelfogását. Kimutatta a kapitalizmus (a nagybankok és kartellek) döntő hatását a magyar társadalmi és politikai életre. A könyvben „magyar kartellkapitalizmus"-ról, „polgári társadalmi rend"-ről, „modern kapitalizmus"-ról beszélt Magyarország vonatkozásában, és konkrétan kimutatta s bebizonyította, hogy az állam a nagybankokat és a kartelleket szolgálja.[38]

*

A magyarországi reformizmus az állam- és forradalomelmélet, valamint a magyarországi történelmi helyzet és a fejlődési perspektívák értelmezése terén teljesen magáévá tette a *polgári radikalizmus liberális burzsoá társadalomszemléletének* alapvető tanításait (állam osztályfelettisége, „demokrácia"-és „feudalizmus"-koncepció). A történelemszemlélet ezen elméleti tételei a munkásmozgalom gyakorlatában, a politikai harcokban realizálódtak. Alapvető hatása abban jelentkezett, hogy a reformizmus a proletariátus mozgalmait igyekezett a polgári demokrácia kereteire korlátozni. Az álradikalizmus, a szocialista frazeológia és a „végcél"-hoz való ragaszkodás az opportunizmus takarójául szolgált. Az SZDP reformista vezetőségének *alapvető célja a polgári társadalmi-politikai rendszer teljes kiépítése volt Magyarországon.* A kapitalizmus fejlődését nem a szocialista forradalom, hanem a polgári demokrácia szempontjából vizsgálta. Elsősorban a kapitalizmus teljes kiépítése érdekében harcolt az általános, egyenlő, titkos választójogért. 1918—19-ben pedig a burzsoá politikai rendszer gyakorlati kifejlesztését kezdte meg Magyarországon. A Tanácsköztársaság győzelmével a reformista irányzat, annak ideológiája, történelemszemlélete, vereséget szenvedett a magyarországi munkásmozgalomban. Az ellenforradalom győzelme után a reformista ideológusok újból életre keltették a reformista történelemszemlélet alapvető tanításait.

ОБ ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ОБЛИКЕ ВЕНГЕРСКОГО РЕФОРМИЗМА В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Ласло Мольнар

В первом разделе автор указывает на то, что с точки зрения философии основной особенностью реформизма в Венгрии является отрицание самого современного материалистического мировоззрения: диалектического материализма. Исторический материализм им был понят лишь как метод исследования, и поэтому субъективирован. В реформизме материалистическая диалектика замещается вульгарным эволюционизмом. Из направлений буржуазной философии новокантианизм и махистская философия оказала сильное влияние на нее. Реформизм извращал исторический материализм в его основных вопросах. Экономический детерминизм Маркса им был истолкован механистически. Реформизм разъединил экономическую закономерность и человеческую деятельность, и отрицал историческую роль субъективного фактора. Последовательность общественных формаций им была понята также механистически. Реформисты пришли к заключению, что построение буржуазного общественного строя в Венгрии явилось исторически необходимым. Венгерский реформизм развивал основные черты всоих философских взглядов на основе

[38] Varga Jenő: A magyar kartellek. Közgazdasági, szociális és politikai szerepük vázlata. A Népszava Könyvkereskedés kiadása, 1912. 3., 15—16., 83—84., 93—94 o.

буржуазного радикального мировоззрения и понимания истории, и стремился внушить эту картину рабочему движению. Автор касается также заслуг идеологов-реформистов в области расширения исторического материализма.

Вторая часть статьи посвящена двум основным чертам теории о государстве венгерского реформизма: с одной стороны, признанию классового характера феодального государства, а, с другой стороны, признанию надклассовости буржуазно-демократического государства («чистая демократия»). Исходя из этого, реформизм доходил до вывода, что целью рабочего движения является завоевание» народногог государства» (буржуазно-демократическое равноправие на основе всеобщего избирательного права). Реформизм провозгласил, что «демократия» является средством осуществления социализма. Важным недостатком его явилось разъединение экономики и политики. Разрывая экономическую и политическую стороны «демократии», она признавала надклассовый характер политической стороны «демократии». В отношении исторического положения в Венгрии концепция реформизма была следующая: в начале 20-го века в Венгрии существует феодализм и поэтому историческая задача состоит в том, чтобы построить буржуазное общество. Исходя из своего понятия «феодализм» и «демократия», реформисты пришли к выводу, что пролетариат должен вступить в союз с буржуазией. Венгерский реформизм принял либеральные взгляды на общество, которые бытовали в кругах буржуазных радикалистов, и старался внедрить их в рабочее движение. Реформизм стремился ограничить рабочее движение в рамках буржуазной демократии.

CONTRIBUTIONS TO THE IDEOLOGICAL ASPECT OF REFORMISM IN HUNGARY AT THE BEGINNING OF THE CENTURY

by L. Molnár

The first part of the study points out that from a philosophical viewpoint the most basic feature of reformism in Hungary was the denial of the modern materialistic ideology of dialectical materialism. Historical materialism was considered only as a method of examination and made subjective, and vulgar evolutionism substituted materialistic dialectics. The new Kantianism and Machism has a serious affect on the bourgeois philosophical trend. Reformism attempted to falsify the basic questions of historical materialism. It separated economic law and human activity, denied the historical role of subjective factors and mechanistically viewed the succession of social forms. The conclusion that the establishment of the bourgeois social system is a historical necessity was also reached. On the basis of the ideology and historical comprehension of bourgeois radicalism reformism in Hungary forumlated the fundamental theses of its ideology and passed it on to the labour movement. The author also eveluates the merit of reformist ideologists in propagating historical materialism.

The second half of the study treats the two basic characteristics of the political science of reformism in Hungary, i.e., both the recognition of the class character of the feudal state and the classification of the bourgeois democratic state as above classes ("pure democracy"). Thus reformism concluded that the purpose of the labour movement is the achievement of a "people's state" (equality before the law in a bourgeois democracy based on universal sufferage). It proclaimed that "democracy" is a means of establishing socialism. A serious error was made in separating economics from politics. The economic and political sides of "democracy" were set apart and the above-class nature of the ploitical side of "democracy" proclaimed. According to its basic view of Hungarian history feudalism existed in Hungary at the beginning of the century and the goal is the establishment of bourgeois society. Their conception of "feudalism" and "democracy" led the reformists to state that the proletariat must be allied with the bourgeoisie. Reformism in Hungary accepted the liberal social view of bourgeois radicalism and made an effort to transplant it into the labour movement, and also to restrict the labour movement within the limits of bourgeois democracy.

Rousseau és az Új Héloïse[1]

HELLER ÁGNES

A regény filozófiai felépítése

A Nouvelle Heloïse felépítése kettős. Van egy *filozófiai rendszere* és egy *művészi rendszere*. Rousseau állandóan arra törekszik, hogy ezt a két rendszert összeegyeztesse, ne törje meg se a művészi, se a filozófiai logikát. Ez azonban olyan kísérlet, mely nem mindig járhat sikerrel. De ha valamit feláldoz, akkor mindig a művészi következetességet áldozza fel a filozófia kedvéért.

A filozófiai szerkezet a hegeli *Szellem fenomenológiája* felé mutat. A mű két, szigorúan elhatárolt részre oszlik. Az első tartalmazza a valóság képét, a világ meghódítását a *szubjektív szellem* szempontjából, második a gondolatok, eszmék valóságos talaját egyrészt, realizációját a valóságban másrészt, tehát az *objektív szellem* birodalmát.

Az első részben a főhősnek neve nincs (nem tudjuk meg a nevét), a filozófus már ezzel is a szubjektivitás álláspontját jelzi — mint ahogy hasonló funkciót tölt be a névtelenség a XX. században Kafka regényeiben. A második részben, mikor megtalálja helyét egy objektív világban, a hős névvel lép elénk. S Rousseau aláhúzza, hogy az objektiválódott világban mindenkinek fel kell adnia valamit szubjektivitásának végtelenségéből: a Saint-Preux név — *álnév*, az „igazi" rejtve marad. Az első rész szerelmi történet. Szerelmi történet, de nem szerelmi konfliktus. Ugyanis maga a szerelem kezdettől fogva adott, problématlan, rendben van. A szubjektív érzés a két főhős — Júlia és Saint-Preux — alappátosza, s az ehhez a szenvedélyhez való viszony határozza meg az összes többi hősök helyét a cselekményben (Mylord Eduardét, aki maga is szerelmes Júliába, Claraét, aki óvja és pártolja a szerelmet, az anyáét, aki eltűri, az apáét, aki nem tűri el). A regény úgy épül fel, hogy bemutatja: ez a szubjektív pátosz érvényesíteni akarja önmagát, s eközben mindig újra és újra a valóságba ütközik. Új utat keres, megint a valóságba ütközik, újra új

[1] Az itt közölt tanulmány az eredeti rövidített variánsa. Az első — terjedelmi okokból — kimaradt fejezet tárgyalja az Új Heloïse helyét Rousseau ouevre-jében, továbbá Rousseau és Diderot elvi szakításának történetét és okait. A Nouvelle Heloïse Rousseau múltat elemző művei után, jövőbe pillantó munkái előtt született, s kora emberének életproblémáira kívánt választ adni. Ezért szinte enciklopedikusan foglalja össze Rousseau munkásságát. Ez már önmagában indokolja, hogy nagyobb tanulmányt szenteljünk elemzésének. De van ennek a problémának ma egy különösen korszerű vonatkozása is. Az utóbbi időben megjelent számos Rousseau-tanulmány igyekszik a francia felvilágosító elidegenedési elméletét a marxival azonosítani, jobban mondva a marxi elméletet rosseau-i alapokra visszavezetni. Ezt az álláspontot részletesen bíráljuk, mikor nagy teret szentelünk a rosseau-i elidegenedés-elmélet elemzésének és a marxitól lényegében elválasztó jegyek kimutatásának. Mivel ez elidegenedési-elmélet ebben a regényben elemezhető az össz-rousseau-i koncepcióval közvetlen összefüggésben, a Novelle Heloïse problémáinak kibontása a legjobb alkalom ezen aktuális követelmény teljesítésére is.

utat keres, megint a valóságba ütközik. Ez a dialektika háromszor ismétlődik meg, mindig nagyobb szenvedéllyel, nagyobb ellenállással, nagyobb robbanással. Első nekifutásban azzal végződik, hogy St.-Preux-nek ott kell hagynia állását, másodikban, hogy ott kell hagynia Meillerit, nem láthatja többé Júliát, harmadikban, hogy fel kell hagyni a levelezéssel, Júlia férjhez megy, el kell felejtenie. A hősök alapmagatartása érzelmiekben messzemenően aktív ugyan, de a cselekvés területén *passzív*. Éppen, mert szubjektív pátoszt tudnak csak a világgal szembeállítani, a világ minden visszaütésére fájdalommal, kétségbeeséssel, visszahúzódással, szenvedéssel reagálnak, St.-Preux számára mindhárom alkalommal felmerül a végső menekülés, az öngyilkosság perspektívája. Igaz, van egy másik, nem kevésbé fontos alapmagatartásuk is: az erényé. De az erény — az első részben — a valóságtól való visszavonulás spiritus rectora. St.-Preux saját felelősségére neki menne a falnak. De nemcsak saját feje a tét, hanem Júlia egyfajta igénye is: ezért tanácsol az erény mindig visszavonulást. A világ ellen lázadnak, anélkül hogy lenne valami elképzelésük arról, mit fognak kezdeni magukkal, mit a világgal.

A második rész középpontjában nem a szerelem, hanem a házasság, a család, a közösség áll. A hősök magatartása a világhoz cselekvő, aktív. Rendet, világot, emberi rendet és emberi világot építenek. A konfliktusok struktúrája egész más. Nem elmenekülés a világból, hanem odafordulás a világhoz minden összeütközés eredője. A nagy kivétel Júlia halála. De csak viszonylagos kivétel. Ha Júlia az első részben halna meg (nem véletlen, hogy akkor is *haldoklik)*, akkor az összes hősök sorsa összeomlana. Mikor a második kötet végén meghal (miután részt vett egy objektív világ megteremtésében), halálával semmi sem omlik össze. Az élet megy tovább. Tudjuk, hogy Rousseau-nak eredetileg az volt a terve, hogy Júlia és St.-Preux utolsó nagy szerelmi élményükkor együtt fulladnak be a tó vizébe. Költőileg ez a szerelmi halál szebb lett volna. De nem illett a filozófiai koncepcióba. Júlia halála kiindulópontja a végső változatban az anyai kötelesség — fulladó kisfiát menti ki —, tehát hangsúlyozom, *objektív* kötelesség —, amin az sem változtat, hogy az anyai érzés éppen olyan szubjektív-szenvedélyes Júliánál, mint a szerelmi — s csak az, hogy meg *akar* halni a gyógyíthatatlan szerelem következménye. De St.-Preux nem halhat meg — a filozófiai koncepció akkor csorbát szenvedne.

A rousseau-i hősök elméleti és gyakorlati alapproblémái (alappátoszukon kívül és ez után): kapcsolat a néppel, kapcsolat a természettel, a „nagy világ" megértése, tudományos és művészi ideológia, vallás. Nos: mindezek a problémák a műben kétszer vetődnek fel: az első részben és a második részben. Egyszer a szubjektivitás szempontjából, másszor az objektivitás szempontjából. A néppel való kapcsolat az első részben *külsődleges*. A fiatal házitanító elmegy meglátogatni a svájci hegyifalvakat, tanulmányozza az ott élő nép természetes egyszerűségét, vágyódik ez után az elvesztett egyszerűség után. A második részben a kapcsolat egész más. A nép úgy jelenik meg, mint Wolmarék házanépe, mint egy dolgozó, szervezetten szórakozó közösség. A természet az első részben vad-természet. Zuhogó patakok, meredek sziklák, ahova a szerencsétlen szerelmes a sors elől menekül. A második rész természete a megemberiesített természet. Parkok, melyekben az emberi kéz szándékoltan utánozza a vadságot, lugasok stb., tehát a természet mint az ember műve, mint kertművészet. Az első részben St.-Preux Párizsban találkozik a „nagyvilággal". Amit a fővárosról elbeszél (később részletesen elemezzük): a fetisizmus modern jelenségeinek leírása. A második részben ugyanennek a jelenségnek

ökonomiai alapjaival ismerkedünk meg. A vallás az első rész végén úgy jelenik meg, mint Júlia vallásos szükséglete, a második részben mint objektív társadalmi jelenség.

Ha a hegeli terminológiával élünk, akkor azt mondhatjuk, hogy Rousseau Nouvelle Héloïse-ében a szellem szintén kétszer futja meg a maga pályáját. Ennek a fenoménnak azonban itt nincs efféle misztifikált értelme. A valósághoz való kétféle emberi viszonyról, a valóság megértésének és alkotásának kétféle lehetőségéről van szó. Lényegében St.-Preux gondolatai futják be kétszer a megismerés pályáját, egyszer úgy, hogy mint elvont egyén áll szemben egy idegen valósággal, másodszor úgy, hogy kap egy „kulcsot" a valósághoz: egy kis közösség kulcsát, melynek segítségével a világ valóságos viszonyait nemcsak megismeri, hanem együttcselekedni is tud. Ahogy Rousseau kifejezi: színész és néző egy személyben.

A mű első részének uralkodó hőse St.-Preux, a második részé Wolmar. Igaz, mindig Júlia a központi alak, akinél a szálak összefutnak, csakhogy Júlia házassága előtt egészen St.-Preux-höz alkalmazkodik, házasságában pedig ugyanúgy férjéhez. Ez még levelei stílusának megváltozásában is kifejeződik. Szubjektivből az objektivbe vált át.

A regényben Rousseau az összes fő *magatartás típusokat* felépteti, melyek „a jó" határán belül vannak. E magatartás típusok megalkotásánál filozófiai tipológia szellemében járt el. Természetes, hogy ennek következménye — az alakok bizonyos elvontsága — elkerülhetetlen. Miután tiszta filozófiai típusok a valóságban nincsenek, a figurák számos szituációban a természet-ellenesség látszatát keltik. Helyesen írja Schiller: „az érzés igaz, csak tárgya mesterkélt és kívül esik az emberi természeten". Vizsgáljuk most meg ezeket a filozófiai típusokat.

Clara, az *átlag-jó* képviselője. Természetes indulatai jók, de nem erősek, sosem válnak szenvedéllyé. Érzelmei és értelme harmonikusak, egységesek. Nagy konfliktusokat nem ismer, megtalálja helyét a konvencionális kötelékek között, de nem keresi a rendkívülit, nincs szüksége az erényre.

Mylord Eduard Bomston: temperamentum és világkép egységének megtestesítője. Tudatosabb Claranál. Temperamentuma és filozófiája egyaránt *sztoikus*. Az erény nevében cselekszik, de ez sosem esik nehezére.

E két hős viszonya a valláshoz egyaránt konvencionális. Elvben elismerik, de gyakorlatban nem törődnek vele. — Ők reprezentálják a kor „jó" embereinek a három főhőshöz való viszonyát. Ugyanakkor ők a történelmi múlt jelzői is. Clara a *természetes állapot* magatartásáé, Mylord Eduard az *antik köztársaságok polgárának* magatartásáé. Ugyanekkor a három főalak a jelenkor tipikus alapmagatartásainak tézise, antitézise és szintézise.

A *tézis*, az első szélsőséges alaptípus Saint-Preux. Nála a szenvedélyek, az érzelmek uralkodnak. Ezek a szenvedélyek is vezetik, innen ered a rendkívül sok *ingadozás* választásaiban. Gyakran váltakozik lelkében a remény és a kétségbeesés. Lelkesedik az erényért, mely a szerelem mellett élete alappátosza, de kétségbeesésében így is tud beszélni: „Túl sokba került nekem érzéstelinek lenni, jobb, ha lemondok az emberiességről." Szenvedélyei hullámzásának ellentmond elmélete. Ugyanis filozófiailag St.-Preux éppen úgy sztoikus, mint Mylord Eduard, csakhogy, mivel érzelmei uralkodnak természetén, sztoicizmusát sosem, vagy csak ritkán tudja érvényesíteni. Érzelmi világán többnyire a *fájdalom* uralkodik, világképe ugyanakkor *optimista*. A természetvallás híve ugyanúgy, mint később az Emil-ben a szavojai vikárius.

Wolmar St.-Preux ellentípusa. Jellemében az ész, az *értelem* dominál. Racionalista és *ateista*. Ugyanakkor érzelmi világa szűkösebb. Jó ugyan, de nem szenvedélyes. Ezért nem tud Júliában szerelmet, csak tiszteletet és szeretetet kelteni, s mégis ezért tud egyáltalán tiszteletet és szeretetet kelteni. Jól érzi magát a világban, világképe ugyanakkor *szkeptikus*.[2]

St.-Preux-ben és Wolmar-ban van egy *közös* jellemvonás. Ez a *passzivitás*. St.-Preux szenvedélye minden szélsősége mellett passzív, szenvedő (szinte élvezi a szenvedést). Wolmar értelme ugyancsak *szemlélődő*. Wolmarnak Júliára van szüksége ahhoz, hogy cselekedjen. Mert a cselekvés alapja a szintézis: *érzelem és értelem harmónikus szintézise*.

A második rész Júliája képviseli tehát a cselekvőképes erényt. Ezért világítja meg Júlia szinte fényforrásként az egész clarensi világot.

Itt azonban közbeszól a regény *regény* volta, a mű művészi koncepciója, az alak művészi dialektikája. Az a Júlia, aki mint filozófiai típus az ellentétek dialektikus egységét testesíti meg, mint művészi típus halálra van ítélve. Ezért talán Júliánál legszembetűnőbb a megformálás következetlensége, kettőssége. Ahogy Schiller megfogalmazza: „Vagy beteg érzékenysége uralkodik rajta és a kínosságig fokozza érzelmeit, vagy gondolkodóereje rak bilincset képzeletére és a fogalom szigorúságával megsemmisíti a kép kellemét".

A három férfihős jellemzője, hogy egyaránt megjárják a „nagy világ", „kis világ", „személyes kapcsolatok" (barátság, szerelem) útját. Két hősről ezt csak megtudjuk, a harmadiknál átéljük. Wolmar a levelében beszéli el történetét, Mylord Eduard szerelmi kalandjáról egy függelékben veszünk tudomást, St.-Preux-vel visszont együtt élünk át mindent. Wolmar útja: 1. nagy-világ, 2. kiábrándulás és magányosság (mint nem érzelmi ember közvetlen-szenvedélyes szerelmi és baráti kapcsolatok kiépítésére nem képes), 3. kis-világ (közösség). Mylord Eduard útja: 1. nagy-világ (hazája iránti kötelességeinek teljesítése), 2. szerelem, 3. „kis világ". Végül St.-Preux útja: 1. szerelem, 2. nagy-világ, 3. „kis világ". Tehát mindenki, aki Clarensba érkezik, *csalódásokból* érkezik. Már előbb csalódott a társadalomban, a „nagy világ"-ban. Még a szerelemről való lemondás is mindkét esetben a társadalmi állapotok következtében szükségszerű. A csalódás azonban csak relatív. S ennyiben mindegyik hősének beállítottsága Rousseau-éval azonos: *csalódnak a világban, de nem csalódnak az „emberekben"*. Magyarul: lehetségesnek tartják egy emberséges kis sziget felépítését. Meg kell azonban jegyeznünk: a regény ott ér véget, mikor St.-Preux és Eduard Clarens-ba jönnek. Hogy itt sikerül-e tényleg megtalálni önmagukat — ezt a kérdést Rousseau nyitva hagyja.

A Nouvelle Héloïse klasszikus *nevelési regény*. St.-Preux nevelési regénye a szubjektivitástól az objektivitásig, a világ ellen való lázadástól, a világban való helytállásig. Lehetne így is nevezni: „St.-Preux tanulóévei", ahogy meg lehetett volna írni „Wolmar tanulóéveit", vagy „Eduard Bomston tanulóéveit" is. A nevelési regényhez természetesen nem csak a nevelt tartozik hozzá, hanem a nevelő is. Mert nem egyszerűen egy ember fejlődése a valóságban átélt konfliktusok súlya alatt, hanem *irányított* fejlődés is. Így irányítja hol jobban, hol kevésbé jól láthatóan az első kötetben Eduard, a másodikban Eduard és Wol-

[2] Egyes források Wolmar alakjában Holbachra vélnek ismerni. Magam részéről ezt az azonosítást azért tartom valószínűtlennek, mert Rousseau a regény megírásának idején már igen rossz viszonyban állt Holbacchal, benne nem elsősorban az ateistát látta, hanem a burzsoázia megtestesítőjét és tisztességtelen, pénzéhes embert. Mindez ellentmond Wolmar tiszta jellemének.

mar hősünk nevelődését. (Gyakran beleszól ebbe Júlia is.) A döntő fordulóknál mindig megjelenik az idősebb barát, aki egy mozdulattal, egy szóval, egy elméleti fejtegetéssel (ez nagyon fontos!) visszatartja a fiatalembert egy-egy ballépéstől, nem utolsósorban az öngyilkosságtól. Wolmar itt a felvilágosító-nevelő azon típusa, mely később igen gyakran tűnik fel a felvilágosodás korában és az azt közvetlenül követő időkben. Alakjában hol a Wilhelm Meister abbéjának, hol Mozart Sarastrójának egyik első megfogalmazására ismerünk. „Ártatlanság, és béke lakik itt", „itt barátságot, vendégszabadságot, tiszteletet és bizalmat fog találni" — ezekben a szavakban, melyekkel St.-Preux-t Clarensba hívja, már felcsendülnek az „itt megtisztul a lélek" motivumai. — Különösen jelentős ebben az irányításban a *próbára állítás*. Mylord Eduard és Wolmar többször próbára teszik St.-Preuxt, azaz mesterségesen olyan szituációkat teremtenek, ahol a helytállásban vagy helyt nem állásban világosan megnyílvánul a fiatalember karaktere. S ekkor megfigyelik St.-Preux viselkedését, konstatálják, hogy megállta a helyét, s hogy ez vagy az a próba lépés volt előre egyéniségének harmonikus kibontakozása felé. A próbára tevés a nevelés sajátos formája. Maga a valóság nevel ugyan, csakhogy az ember elé néha „mesterséges valóságot" állítanak, vagy úgy intézik, hogy ezzel vagy azzal a konfliktussal, mellyel különben nem került volna szemközt (Mylord Eduard szerelmi ügyében való döntés), okvetlenül szembekerüljön. A felvilágosodás korának ez a sajátos nevelőeszköze lényegében különbözik a középkor tűz- és vízpróbájától, ahol a véletlenen, az „isteni gondviselésen" múlt, hogy valaki a próbát megállta-e, nem pedig egyéni erkölcsi erején. (A Varázsfuvolában a tűz- és vízpróba csak formailag a régi, hiszen az összkoncepció feltételezi, hogy a helytállás a hősökön, nem a kegyelmen múlik.) Ugyancsak lényegében különbözik az emberekkel való *játék*tól. Az efféle játékos magatartás is mesterséges körülményeket teremt a másik számára s annak reakcióit figyeli; l. Laclos Veszedelmes viszonyok-jaiban Merteuil marquise és Valmont vicomt magatartását. Itt a cél és az erkölcsi tartalom dönti el a különbséget. A játékos célja, hogy saját erejét kipróbálja, a másik ember az ő számára puszta eszköz, gyakran olyan eszköz, melyet a játék során meg is akar semmísiteni. Erkölcsi tartalma tehát negatív. A próbánál a próbára tevő nem önmagát akarja igazolni — ez csak alárendelt mozzanat lehet, — hanem a próbára tett bizonyos tulajdonságait, ezekről akar bizonyosságot szerezni, s annak erkölcsi erőit akarja fejleszteni. A cél tehát egyrészt az emberismeret, másrészt a nevelés, s mindez pozitív erkölcsi értéktartalmú. Az ember sosem válik pusztán eszközzé.[3] — Persze a próbára állítás sem mindig problémátlan magatartás. Sajátos a forrása, és sajátosak a határai is. Forrása kétségtelen a rendi erkölcs felbomlása, új, mozgó erkölcsi világ kialakulása, melyben az ember emberismeretének régi sémái elvesztették érvényességüket. Az emberismeret lehetősége és tartalma nagy problémává válik. Mindig újra és újra ki kell az embereket próbálni, hogy biztosak legyenek erkölcsi értékükben. E próbák határai veszélyesek. Miután a valóság bonyolúltabb a próbára tevő elképzeléseinél, a próba gyakran másképp „sülhet el", mint ahogy ez előre elképzelte. Tragédiába is torkollhat. Egy bizonyos — csak jelzett — értelemben Júlia tragédiája is próba eredménye. Hiszen Wolmar próbára akarta tenni őt és St.-Preux-t, hogy tudnának-e egymással és együtt „erényesen" élni, tehát szívükben szerelemmel anélkül, hogy ez a szerelem tettekben is kifejeződne.

[3] A próbatétel különben nagy szerepet játszik az ebben az időben egyre szélesebb körökben elterjedő szabadkőműves mozgalomban is.

A próba — elvontan — sikerült. Az első találkozások Júlia és St.-Preux között az erény győzelméhez vezettek, Wolmar most már igazán bízik mindkettőben s tiszta szívvel kínálja a közös életet. Csakhogy Júlia jobban ismeri szívét. Ő *fél* önmagától és St.-Preuxtől is. Él benne a félelem, hogy valaminő *véletlen* esemény felboríthat minden eredményt, hogy a szerelem — akármit is tesznek — valamiképpen ki fog fejeződni. Ezért menekül halálba. Ahogy St.-Preux-nek világosan meg is írja búcsúlevelében: „Arra gondoltunk, hogy együtt éljünk: ez az egyesülés nem volt jó. Az ég jótéteménye, hogy elébe jön, mert kétségtelen hogy szerencsétlenségnek jön elébe". Majd: „Életem árán megvásároltam a jogot, hogy bűn nélkül szeresselek és ezt neked még egyszer megmondhassam." Az tehát, hogy Wolmar és Eduard azzal „próbálkoztak", hogy az erénytől legyőzött szerelem talajára építsék „kis világukat", hozzájárult Júlia pusztulásához. Drága nevelési „siker" volt ez. Ismétlem: Júlia halálának ez csak egyik összetevője. De hogy összetevője, mutatja, hogy Rousseau világosan látta a „próbára tevés" határait.

A regény művészi felépítése

Az Új Héloïse filozófiai regény, nevelési regény és szentimentális regény. Hogy hatására utaljunk: együtt és egyszerre van meg benne a Wilhelm Meister tanulóéveinek, a Wilhelm Meister vándoréveinek, a Vonzások és választásoknak, továbbá a Werthernek magva. A legnagyobb hatást korára azonban nem filozófiai koncepcióival, hanem szentimentalizmusával tette. Ezért röviden rá kell térnünk a mű művészi felépítésének problémáira is, s meg kell mutatnunk helyét a szentimentális regények sorában.

Szentimentálisnak akkor nevezhetünk egy regényt, ha a mű hőse, akivel az író *relative leginkább azonosítja magát* szentimentális hős. Nem szentimentális regényekben is vannak szentimentális hősök — mint pl. Sophie Western a Tom Jonesban —, továbbá szentimentális regényekben is vannak nem szentimentális hősök — akár Albert a Wertherben. Ugyanakkor aláhúzom a *relatív* azonulást is. Richardsonnál például feltétlen az azonosulás a művész és szentimentális hősei között — ez a műveknek unalmas pátoszt kölcsönöz. De akár Goldsmith-t nézzük a Wakefieldi pap-ban, akár Rousseau-t a Nouvelle Hélsoïseben, akár Goethét a Wertherben, nem kerülheti el figyelmünket az, hogy a művészek mindig meg-megújuló fenntartással ábrázolják szeretett hősük szentimentalizmusát s a tetteket, melyekhez vezet. Ők a szentimentalizmust nem mint *absztrakt magatartást* igazolják, hanem mint egy bizonyos konkrét szituációban szükségessé vált magatartást. Tehát megmutatják gyökereit a társadalom és a hősök rokonszenves emberi magvának kölcsönhatásából született *világnézeti eredőben*.

Az Új Héloïse-nak lényegében egy szentimentális hőse van: St.-Preux, ezenkívül szentimentális Júlia is az első részben, mikor szellemileg St.-Preux befolyása alatt áll. De itt is bizonyos fenntartásokkal, nagyobb érzelmi önfegyelemmel, ami azután túlsúlyra jut a Wolmarral kötött házassága utáni időben. Miután a mű levélregény, az író képes az eseményeket (gyakran ugyanazt az eseményt többször) különböző emberek szempontjából elbeszélni, olyan hősök szemével is, akik kritikailag állnak szemben a szentimentális magatartással. Így e magatartás mindig megkapja reális helyét a társadalom egészéhez és más lehetséges emberi magatartásokhoz viszonyítva is. Rousseau itt arra is

törekszik, hogy a főhősök létszféráját kétfelől kontrasztirozza. Egyfelől a „fent"-tet, másfelelől a „lent"-tet állítja velük szembe. Ezért jelzi két párhuzamosan haladó szerelmi konfliktus történetét. Az egyik Claude Anet és Fanchetté, Wolmar szolgáié, mely a „lent" világában játszódik, a másik Mylord Eduardé, mely a „fent" világában, a társaság szférájában bontakozik ki. E két párhuzamosan haladó szerelem konfliktusai jelzik a tragikum szükségszerűségét. (Persze sem Fanchette és Anet, sem Mylord Eduard szerelmi története nem végződik tragikusan. De azért nem, mert a hősök itt nem tragikus figurák, nem pedig mintha a tragikum lehetősége az eseményekben nem merülne fel.) — Hogy a szentimentalizmus a legszentimentálisabb hősben is mennyire feltételes magatartás, azt Rousseau mind a levelek tartalmában, mind stílusában jelzi. Amikor a két szerelmes sorsa kétségbeejtő, a levelek tartalmilag és stilárisan is messzemenően szenvedélyesek, formátlanok, zabolátlanok és érzelgősek. Mihelyt azonban néhány pillanatra úgy látszik, hogy a dolgok rendbe jönnek, a levelek tartalma és stílusa is egészen megváltozik. Objektív tárgyakról kezdenek levelezni, a természetről, művészetről értekeznek, nyugodt objektív hangon. A szerelem kifejezése leegyszerűsödik, a mondatok rövidülnek, a pátoszt csendes nyugalom és harmónia váltja fel. Abban a pillanatban azonban, mikor a viszonylagos biztonság felborul, újra, magasabb fokon visszatér a szentimentális tartalom és stílus. A feltételesség művészileg is igazolva van.

Bármennyire is megmutatja Rousseau a szentimentalizmus gyökerét, bármennyire szükséges reakciónak tartja bizonyos karakterű, társadalmi helyzetű és világnézetű embereknél — elsősorban fiatalembereknél —, a direkt kritika hangjai is sokszor felcsendülnek a levelekben. Júlia például így írt St.-Preux-nek: „Hogy tudod magad ennyire lealacsonyítani és mint egy asszony siránkozni és panaszkodni és mint egy őrjöngő viselkedni? . . . Tanuld meg a szerencsétlenséget elviselni és légy férfi!" Tehát Júlia a szentimentális magatartásban femininséget, az önfegyelem hiányát bírálja. Megjegyzem, hogy ugyanez a motívum a Wertherben is felcsendül. „Legyen férfi" — mondja Charlotte a fiatal szerelmesének. Wolmar, mint nevelő, a szentimentalizmust fenomenológiailag elemzi. Szerinte az emberi magatartás szükséges, de túlhaladandó foka, állapota. „Az ön szíve, kedvesem, rég győzött értelme felett. Filozofálni akart, mielőtt képes lett volna rá; az érzelmeket értelemnek nézte, s megelégedve azzal, hogy minden dolgot *az Önre tett benyomás után értékeljen, a dolgok igazi értékét sosem ismerte.* Egy becsületes szív mindig az igazság első szerve lehet; aki semmit sem érzett, semmit sem tud tanulni, csak tévedésektől tévedésekhez ingadozhat . . . mert a dolgoknak az emberekhez való igazi viszonya . . . mindig rejtve marad előtte. De a tudomány első lépcsőjére korlátozza magát, aki nem tanulmányozza a *dolgok egymáshoz való viszonyát;* hogy jobban meg tudja ítélni *hozzánk való vonatkozásait* is. Az emberi szenvedélyeket ismerni nagyon kevés, ha az ember nem tanulja meg értékelni a tárgyakat".

Kétségtelen, hogy ez a fejtegetés Wolmar karakterét fejezi ki. De a mű egész összefüggéséből világos, hogy Rousseau nézetei itt találkoznak Wolmar kritikájával. Szerinte is a szentimentális hős alapvető vonása, hogy a dolgok belső összefüggéseihez nem hatol le, hogy megmarad a benyomás, a *közvetlen érzékelés* színvonalán. Itt azonnal egy megszorítást kell tennünk. Az, hogy a szentimentális hős nem hatol bele a dolgok logikájába, korántsem azt jelenti, hogy csak *saját személye* érdekli. A szentimentális ember — ez Rousseau álláspontja s ez a miénk is — *másban* és nem önmagában keresi megvalósulását, az élet és saját élete értelmét. (Mint látni fogjuk a többi között ebben is külön-

bözik a romantikus hőstől, a romantikus magatartástól.) Ez a más azonban *vagy érzékileg konkrét, vagy absztrakt eszmény*. Mind az érzéki konkrétség, mind pedig az absztrakt eszmény közvetítések nélkül jelenik meg. Magyarul: a szentimentális hősben nincs meg a dialektika iránti érzék. Akár absztrakt eszmény, akár konkrét — érzéki — más elérésére törekszik, viszonya a világhoz mindig szubjektív marad. Ha, mint mondtuk, a Nouvelle Héloïse szentimentális regény, ennyiben a szubjektív-szentimentális magatartás kialakulásának és egyben csődjének regénye, amennyiben nevelési regény: a szentimentális magatartásból való kibontakozás regénye.

De térjünk vissza a közvetlen-érzéki magatartás két tárgyához: a konkrét más-hoz és az elvont eszményhez. A konkrét más *egy* ember, akihez a szentimentális lény *minden* érzelmét, *minden* szenvedélyét köti. Egészen abban a másik emberben, azért a másik emberért él, nélküle élete értelmét veszti. Az érzelem, mely a másikhoz kapcsolja, többnyire szerelem, de lehet barátság is, mint Schiller Kezesség című balladájában. Az ilyen szentimentális szerelem vagy barátság mindent elsöprő hatalmát tehát nem annyira az érzelem intenzítása, hanem kizárólagossága teremti meg. Szépen ábrázolja ezt Goethe a Vonzások és választások-ban. Charlotte szerelme nem kevésbé intenzív, mint Ottiliáé, Hauptmanné mint Eduardé, de Charlotte és Hauptmann életét a szerelmen kívül más, méghozzá *objektív* kötelességek is uralják, s ezért nem válik szenvedélyük olyan rombolóvá, mint a másik párnál. — Szeretnék most egy fenntartással élni a szentimentális hős puszta „érzelmi ember"-ként való értékelésével szemben. A szenvedély tárgyának *kiválasztásában* talán sehol sem játszik nagyobb szerepet a világkép, a gondolkodás, a reflexió, mint éppen a szentimentális hősöknél. A klasszikus szentimentális hősök szenvedélye tárgyának kiválasztása sosem történik puszta imperesszió, „meglátni és megszeretni" inditékból. Alapja mindig, hogy olyan tárgyat keresnek — és találnak — érzelmeiknek, mely *elvont eszményüknek* megfelel. St.-Preux-nek is, Werthernek is megvan az elvont eszménye a szépről és humánumról, mielőtt szerelmükre rátalálnak. A szerelem éppen azért válik olyan feltétlenné és magávalragadóvá, *mert a hősnők megfelelnek az elvont ideálnak*. A testvéreinek kenyeret szelő Charlotte éppen betölti azt az eszményképet, melyet Werther az elveszett népi egyszerűségről és tisztaságról alkotott. Mikor azonban az érzelem kialakul, akkor valóban nem fékezik többé sem a sztoikus bölcsesség, sem a kompromisszumok spekulációi. Előrebocsátom, hogy azért, mert ezek az emberek, a szerelem és barátság tárgyai *az egyedüliek, akikben a korukban az elvont eszmény megvalósul*. S ennyiben a szubjektivitás magatartásának végső és egyedüli menedékei.

Mi a szentimentális hősök elvont eszménye? Ezt a problémát Schiller szépen közelíti meg a „Naív és szentimentális költészetről" írott tanulmányában „Ameddig a természet gyermekei voltunk pusztán, boldogok és tökéletesek voltunk, szabadokká lettünk és elvesztettük mind a két tulajdonságot. Ebből kettős és nagyon egyenlőtlen sóvárgás fakad . . . sóvárgás a természet boldogsága után és sóvárgás a természet tökéletessége után. Az elsőnek elvesztését csak az érzéki ember siratja; a másodiknak elvesztését csak a morális ember gyászolhatja". Majd később: „A természet nálunk eltűnt az emberiségből s mi azt csak ezen kívül, a lélektelen világban találjuk meg újra a maga igazságában." A kiindulópont tehát a civilizált világnak mint „mesterkéltnek" szembeállítása a történetileg végleg elmúlt „természetes" világgal. Ugyanaz az ellentét, melyet Rousseau két Discours-jában feldolgozott. A szentimentális hős alapmagatar-

tása tehát *szembenállás saját korával* mint „természetellenessel". (Hogy milyennek látja és miből vezeti le St.-Preux kora természetellenességét, azt majd az elidegenedés problémával kapcsolatban fogjuk elemezni.) Ezt a természetellenes világot a szentimentális hős *nem is akarja megérteni*, s ezért nem is látja és nem is láthatja benne azokat a reális magvakat, tendenciákat, melyek esetleg egy reális jövő kibontakozása felé mutathatnak. Eleve elveti a kiút keresését az adott objektivitásban, a jövőt mint a jelenben rejlő objektív tendenciát. Tehát, hogy visszatérjünk Wolmar kritikájára, St.-Preux nem vizsgálta meg a dolgoknak dolgokhoz való viszonyát, magyarul a társadalmi viszonyok objektív benső totalítását. Ezért nem ismerhette meg az embernek a dolgokhoz való reális viszonyát, magyarul: az ember helyét egy objektív társadalmi valóságban, az ember viszonyát az emberiesített, civilizált természethez (termelőerőkhöz). Hiszen mindez „természetellenes", „mesterkélt" ! Így nem marad más hátra, mint a „természetes" múltba való visszavágyódás, a közvetlen emberi viszonyokon (patriarchális viszonyokon) nyugvó primitív pásztortársadalom idealizálása. Az Új Héloïse felépítésében ennek nagy szerepe van. Mikor St-Preuxnek először kell elhagynia Júliát, elmegy felkeresni eszméi birodalmát. A svájci hegyek között megismerkedik a primitív-patriarchális természetesség állapotával. Mindazért rajong, ami ezt megkülönbözteti a modern civilizációtól. A parasztok nem fogadnak el pénzt, mert nincs szükségük rá, nyoma sincs náluk a kényszernek, az „önzetlen humanitás" vezeti őket. De ugyanakkor világossá válik az is, hogy ezek a „természetes állapotok" nem azoknak valók, akik már átmentek a civilizáció iskoláján, hiszen az „egyszerű" emberek „inkább a szomorúság hiánya miatt, mint az örömök élvezete miatt érzik magukat boldogaknak". Eszményei tehát itt nem lelnek objektív támpontra. Rahel kútjának ideálja máskor is felcsillan még, mint ahogy St.-Preux késői utódja, Werther is Rahelt látja a falusi kút mellett ültében, de éppen elvont eszményképpen, mely reális valósággá számára sosem válhat. A „mesterkéltséggel" szembeállított természetesség másik menhelye maga a természet. De a szentimentális hős számára a természet is ideál, sóvárgás tárgya, mivel a természethez való viszonya nem aktív, praktikus, átalakító, hanem passzív, élvező, szenvelgő. A természetesség, amelyre vágynak, már erkölcsös-emberi viszonyokkal teli természetesség (ezért nem megoldás a svájci paraszt idilli élete), de ez a fajta természetesség nemcsak hogy sehol sem létezik, hanem sem miféle módot nem is látnak ennek megteremtésére. Ezért marad az eszmény szubjektív.

Alá kell húznom, hogy Schiller megkülönbözteti a természet boldogsága és tökéletessége utáni vágyat. Nos, a nagy szentimentális hősöknél e kettő mindig együtt és egyszerre jelenik meg. A szentimentális hősök eszménye ugyan elvont, ők maguk azonban korántsem elvont emberek. Az *érzéki* boldogság éppen úgy hozzátartozik életigényükhöz, mint bármi más. St.-Preux szerelme éppen olyan kevéssé csak „plátói", mint Wertheré. Az érzéki érintkezés mozzanata (legyen az szerelmi beteljesülés, csók, kézfogás stb.) érzelmeikben igen nagy szerepet játszik. A szentimentális hős *teljes ember*, az emberi teljesség éppen olyan igényével, mint a felvilágosodás polgári-materialista szárnyának hősei. A „természet boldogsága" itt a másikkal való teljes azonosulást jelenti, a szerelem az emberi igények minden oldala megvalósulásának foglalata az érzékitől a szép és a gondolkodás szférájáig, tehát nem az élet egyik oldala, hanem totalitás, boldogság.

Külön kell beszélnünk a tökéletesség utáni vágyról. A tökéletesség elvesztését Schiller szerint a *morális* ember gyászolja. A tökéletesség mint „természet"

többé nincs jelen. A „mesterkélt" világ tökéletlen, torz. A tökéletesség utáni vágy alapvető kifejeződési formája, hogy az ember *önmagában akarja a tökéletességet megvalósítani.* Ez az — erkölcsi — tökéletesség az *erény.* Miután erkölcs — a szentimentális hős szerint — a valóságban egyáltalán nincsen, az erény puszta eszmény, melyhez az ember önmagát igazítja. Egész élete sziszifuszi munka, hogy elérje ezt az eszmét, hogy valóban erényessé váljék. A szentimentális hős „erény"-ének elemzésére még visszatérünk. Most csak annyit, hogy az érzéki-boldogság természetessége utáni vágyódás nélkül létezhetik szentimentális hős. Csakhogy ebben az esetben a humánus totalitást éri csorba, az ember embertelenné válik vagy válhat, az erény emberellenessé. Így viszonylik egy Robespierre „erény"-e St.-Preux „erényéhez". (Zárójelben teszem hozzá, hogy a robespierre-i erkölcs egésze, amennyiben egy világtörténelmileg szükségszerű, progresszív és nagy tett végrehajtásának tartalma volt, magasabbrendűnek bizonyult a következményeiben korlátozott St.-Preux-inél.) Amennyiben a másik vonatkozás, a tökéletesség utáni vágy hiányzik, akkor hősünk nem szentimentális hős többé, hanem romantikus hős.

Eddig leírtuk a szentimentális magatartás fenomenológiáját. Most vessünk egy pillantást történelmi-társadalmi gyökereire.

St.-Preux plebejus, éppen úgy, mint Pamela vagy Clarissa, mind a wakefieldi pap, mint Werther vagy Miller Lujza. (Schiller Ferdinandja ugyan nemesi származású, de pszichológiája plebejus. Ugyanez vonatkozik Rousseau Júliájára is.) Plebejus létére keresi helyét egy világban, mely egyrészt még rendi, de amelyben másrészt — különösen a nagyvárosokban — már kialakultak a kapitalizmus termelési és társadalmi viszonyai. Nos, ezek a hősök szembenállnak *mind a rendi-feudális világgal, mind a fejlődő kapitalista termelési és társadalmi viszonyokkal.* Olyan polgári ifjak, akik észreveszik a kapitalizmus embertelenségét is, akik tehát nem várják, hogy a polgárság harcából a feudális maradványok ellen kibontakozik az „ész birodalma". Elhiszik, hogy a polgári „ész" képes a civilizáció végtelen fejlesztésére, de ugyanakkor nem bíznak abban, hogy realizálni fogja a humanitást, az erkölcsöt, a magasabb értelemben vett „természetességet". Ezért nem látnak korukból objektív kiutat, ezért húzódnak vissza a szubjektív lázadás és felháborodás szférájába. Gondoljunk csak három jellegzetes szentimentális hősre: Goldsmith vikáriusára, Rousseau St.-Preux-jére és Goethe Wertherére. Mindhárman szembekerülnek mind a rendi, mind pedig a polgári világgal. A wakefieldi pap lányát elcsábítja a földesúr. De mikor a liberális, polgárosodó nemesség társaságába kerül, s ezek a „szabadságot" dicsőítik, keserűen állítja velük szembe a „természetes" szabadság *egyenlőségét:* „Természetesen nekünk mindnyájunknak egyenlő jogunk van a trónra: eredetileg mindannyian egyenlőek vagyunk. Ez az én véleményem és ez volt egyszer a véleménye egy csomó becsületes embernek, akiket levellereknek hívtak."

St.-Preux az első nagy pofont a rendi világtól kapja, mikor Étange báró kikergeti otthonából, minthogy lányát megszerette. De mikor Párizsba megy, ugyanúgy undorodik meg a nagyváros polgári világától. S világ körüli útján elundorodik attól az egész valóságtól, mely a nemesi és polgári világ közös műve. „Láttam sovány, szerencsétlen benszülötteket, két nagy nép szomorú maradványait . . ." „Midőn embertársaim egy negyedét mások szolgálatában barommá változtatva láttam, sírtam azon, hogy ember vagyok" — így számol be tapasztalatairól levelében. És Werther? A követségen a nemesurak kinézik mint polgárifjut. De Albert és Charlotte konvencionális *polgári* házassága az,

ami kétségbeesését betetőzi. Ha minden ellentét ellenére a romantika valamiben folytatója a szentimentalizmusnak, akkor ez éppen ez: polgári tíltakozás egy polgári világ embertelensége ellen. Csakhogy a romantikában már hiányzik a polgári világ harca a rendi társadalom ellen: a szentimentalizmus felvilágosító gyökere.

Goldsmith-t idézve láttuk, hogy az angol szentimentalizmus reálisabb történelmi hagyományra támaszkodhatott, mint a francia: ugyanis az angol forradalom egyenlősítőire. De St.-Preux-nek is megvan a konkrét történelmi ideálja. Ez a görög—római köztársaság. Igazi példaképei „Az athéni, aki a bürökpoharat megitta, Brutus, aki meghalt a hazájáért, Regulus, bántalmazói közepette, Cato, midőn átszúrja szívét . . ." Sztoikus eszméinek forrása is az antik köztársaság. A plebejus szentimentális hősök úgy érzik, hogy rossz korban születtek. A kor élvező, kereskedő, kissé cinikus polgáraiban nem tudják az antik „citoyen"-ek utódait látni. Ha ilyen köztársaság lenne . . . ha létezne egyáltalán haza . . . ha volna közösség . . . senki sem lenne kevésbé magányos, mint ők. Akkor nem a szerelemben, hanem a köztársaság életében, a hazáért való harcban, vagy legalább abban *is* találnák meg életük értelmét. Eszméik azért szubjektivek, mert a valóságban nem léteznek. És jogosultak-e? Igen, mert a valóságban *lesznek*, vagy legalábbis *hatóerők* lesznek. A magányos, a szerelmes, az erényben élő és a görög—római köztársaságra vágyó St.-Preux majd a francia forradalomban, a jakobinizmusban találja meg a helyét. Szubjektive nincs helye a világban, objektive lesz helye a világban. *A szentimentális hős a korán jött jakobinus.* A francia forradalom után született szentimentális regények többsége nem fedezi fel ezt a mozzanatot — azért lesznek hősei unalmas és érzelgős fráterek. Egyedül Stendhal szeme veszi észre és ábrázolja Fabrice del Dongo szentimentalizmusában a *megkésett jakobinus* pszichológiáját.

St.-Preux plebejus öntudata az objektív értékrend ismeretén és hírdetésén alapul. Az objektív értékrend: *„annyit érsz, amennyi vagy"*. Ez az értékrend túl van mind a feudális, mind a polgári lehetőségeken. A feudális értékrendben az ember rendjét reprezentálja. Rendje és rendjében betöltött helye (első fiú, második fiú stb. jómódú jobbágy, szegény jobbágy stb.) ad lehetőséget egyénisége kibontakozására. Ez a lehetőség bizonyos rendekben semmi, másokban igen nagy. St.-Preux, a plebejus felé a „semmi" arcát fordítja. A polgári értékrend azonban nem azt kérdezi „mi vagy", hanem hogy „mid van" (mint ezt Wilhelm Meister a levelében szellemesen kifejti). Az áruvá válás nemcsak a tulajdonra, hanem az emberi képességekre is vonatkozik. St.-Preux azonban *önmaga* akar lenni, nem akar azonosulni egyik vagy másik képességével. Egyszerűen képességeit akarja realizálni, kibontakoztatni mások és maga hasznára, anélkül, hogy áruba bocsájtaná őket. Ezért is utasítja vissza Étange báró első javaslatát, mely szerint fogadjon el fizetést házitanítói tisztségéért. Bár szegény létére nem tartja erkölcsileg *rossznak* pénz elfogadását, maga részére mégis elfogadhatatlannak. Ez volt különben Rousseau személyes magatartása is. Mindig úgy vélte, hogy emberi szabadságának első feltétele, hogy attól fogadjon el támogatást, akinél élni amugyis akar és csak addig, ameddig ott kellemes élnie. Gyakran visszautasított ajándékokat, melyekben a „megvásárlás" ízét érezte, s helyette inkább kottamásolással egészítette ki keresményét. Közismert a királyi kegydíj visszautasítása is, amiért Diderot és Grimm annyira feddték. Rousseau érezte, hogy egy kegydíj elfogadásával függő viszonyba kerül a királytól s ezt nem viselte volna el. Itt — éppen úgy, mint hősénél, St.-Preuxnél — nem egy túlszenzibilis plebejus gőg dolgozik csupán, hanem életelv: ragaszkodás egy olyan

emberi integritáshoz, melyre a társadalom általában nem adott lehetőséget. — Rousseau különben a detailekig következetes St.-Preux sajátos értékrendjének megrajzolásában. Tudjuk, hogy filozófus, de semmit sem tudunk meg filozófiájáról, illetve csak annyit, amennyi gyakorlati tanácsaiban kifejeződik. En passant említi, hogy több könyve jelent meg, anélkül, hogy ezekről a könyvekről valamit megtudnánk. Rousseau nem azzal akarja az érdeklődést megnyerni hőse számára, hogy író, filozófus, híres ember, nagyképességű, sok könyve jelent meg stb., hanem, hogy nézzétek: ilyen és ilyen ember, ez a lényege, ami azután természetszerűen minden másban, így képessége realizálásában is megjelenik. Az ember *lényege emberekhez való viszonya, erkölcse és képessége, amennyiben ezekben kifejeződik.* Hogy St.-Preux karakterének és értékrendje megvalósításának lehetőségét megteremtse, Rousseau meglehetősen mesterséges szituációt teremt hőse számára. Először úgy ismerjük meg, mint aki Étange báróék házában él, s bár házitanító, valójában családtagként viselkedik. Mihelyt a báró haza jön, s innen mennie kell, előbukkan Mylord Eduard, aki azonnal felkínálja *barátságát és pénzét* a fiatal filozófusnak. S ettől kezdve St.-Preux Mylord Eduard pénzén élheti azt a független életet, melyet választott magának. A barátság mozzanata természetesen itt nagyon fontos. Ha nem előbb kapja meg a lord barátságát, nem fogadta volna el a pénzét sem. Így azonban *természetes* volt számára ez az életlehetőség a nagy antik vendégbarátságok mintájára.

Az, hogy St.-Preux felállította az annyi vagy, amennyit érsz értékrendjét, hogy elutasította mind a rendi világba való belépést (amit Mylord Eduard felkínált) s képességei áruba-bocsátását is, megint kifejeződése a világgal való általános és egyetemes szembenállásának. A szerelmen és barátságon kívül, melyek az emberi élet lehetőségeit megteremtették számára, minden más valóságot el kellett utasítania.

A világ elutasítása gyakran vezet a világból való kilépésre. S itt térünk rá a szentimentális magatartás oly gyakori végkövetkeztetésére: az *öngyilkosságra*. Ha valaki életét egy megvalósíthatatlan eszményre és egy lényhez fűződő kapcsolatra teszi fel, akkor annak elvesztéséből szükségszerű következtetés az öngyilkosságé. Mellékesen megjegyezzük, hogy az öngyilkossághoz való jog hírdetése egyben polémia a vallásos normák ellen, melyek tiltják, hogy az ember a saját életével maga rendelkezzék. Tehát a szentimentális hős öngyilkossága *reprezentatív*, a *szabadság* aktusa. Werther el is jut ehhez a végső következtetéshez. „Az emberi természetnek... megvannak a határai: örömet, bánatot fájdalmakat bizonyos fokig el tud viselni, s tönkremegy, mihelyt ezt túllépték. Itt tehát nem arról van szó, hogy valaki gyenge vagy erős, hanem hogy el tudja-e viselni fájdalma mértékét — legyen morális vagy testi; s éppen olyan csodálatosnak tartom, ha azt mondják: az ember gyenge, aki megfosztja magát az életétől, mint ahogy hallatlan lenne azt gyávának nevezni, aki egy gonosz lázban hal meg." Ha az Új Héloïse csak szentimentális regény lenne, bizonnyal szintén öngyilkossággal végződnék (gondoljunk az első variánsra: St.-Preux és Júlia szerelmi halálára). De a mű, mint láttuk, ugyanakkor filozófiai regény, mely két szélsőséges magatartás helyes színtézisének megteremtésére törekszik. S ugyanakkor nevelési regény is: St.-Preux nevelkedésének története a szentimentalizmustól a valósághoz való objektív viszony kialakításáig. Ezért St.-Preux nem lehet öngyilkos, akárhányszor áll is az öngyilkosság szélén. Ugyanakkor: St.-Preux viszonya az öngyilkossághoz sokkal elméletibb, és tegyük hozzá: közéletibb, mint Wertheré. Elveti ugyan a vallási tilalom hatályosságát (a „ne ölj" parancsa az öngyilkosságra nem vonatkozhat),

a rossz és fájdalomteli élet otthagyását egy nyütt ruha levételével hasonlítja össze. De azt hangsúlyozza, hogy öngyilkossághoz csak annak van joga, *akire senkinek sincs szüksége*. „Ha életünk baj magunknak és senki más számára nem jó, megengedett, hogy az ember végezzen magával. Miért éljen az, aki egyedül él a földön?" Ezzel a közéletibb-társadalmibb kiindulóponttal eleve lehetetlenné teszi öngyilkossága végrehajtását. Barátja, Mylord Eduard ugyanis tagadja, hogy lenne ember, akire szükség ne lenne, s hogy éppen St.-Preux lenne az. Először barátságára hivatkozik. Neki is szüksége van rá. Azután arra, hogy művét még nem fejezte be. Végül, de nem utolsó sorban így érvel: „Ismereteidet hazádnak köszönheted, ahova tartozol, a szerencsétleneknek, akiknek szükségük van rád, nem tartozol semmivel? A kötelességek közül, melyekkel számolsz, csak az ember és polgár kötelességeit hagyod számon kívül". Tudjuk, hogy St.-Preux-nek nincs reális közössége, hazáját nem érzi igazán magáénak. De megvan benne a közösség *eszméje*, egy haza *eszméje*, s az a meggyőződés, hogy ezen eszmék, az erény táplálásával a „szerencsétlenek" ügyét szolgálja. St.-Preux-t figyelmeztették társadalmi talajára. S ez elég, hogy visszatartsa a végzetes lépéstől. Látszólag a jellemek radikalitásában van különbség, valójában a lehetőségekben. Minden személyes szerencsétlensége ellenére St.-Preux lehetőségei nagyobbak, világa levegősebb. Werther és St.-Preux lehetőségeinek különbségében csírájában benne rejlik az az ellentét, mely a század második felében növekvő mértékben, 1789-től minőségileg Német- és Franciaország fejlődését jellemzi. St.-Preux-nek élnie kell, mert élnie lehet.

Utaltunk arra, hogy a rendi *és* polgári világgal való szembenállás, a valósághoz való szubjektív viszony az, ami szentimentalizmusban és romatikában közös. De *szentimentalizmus és romantika lényegében ellentétes magatartásformák*. Jól ábrázolta ezt már Goethe is a Wilhelm Meisterben. „A szép lélek vallomásai" című betétben elemzi a valósághoz való szentimentális viszony kialakulását. A regény hősnője, Natália, a „szép lélek" unokahuga, a legnagyobb szeretettel ápolja nagynénje örökét, melyet túlhaladottnak ítél ugyan, de saját harmonikus és gazdag élete előfutárának ismer el. Mikor a romantikus Aurélia lázad a világ ellen — lázadása pusztán individuális és féktelen —, az abbé a „szép lélek" naplóját adja kezébe. Ez a napló kigyógyítja féktelenségéből, megbékélteti helyzetével és a halállal. A szentimentalizmus tehát úgy jelenik meg, mint a romantika antitézise, gyógyszere.

Nem a szubjektivitásban van a különbség szentimentális és romantikus magatartás között, hanem *eszményük tartalmában*. Igaz, van amiben látszólag itt is megegyeznek. A romantikus hős is a „természetre" vágyakozik. Csakhogy a szentimentális és a romantikus hős eszménye egészen más. A szentimentális hős eszménye a *harmónia és a rend*, szép, jó és igaz egysége. Tehát olyan eszmények, melyek — ha köztársaság nincs — de mégis egy valaha létezett köztársaság rendjének eszményített emlékeiből táplálkoznak. Tehát a szép emberi közösség az egyenlőség, a társadalmon belüli szabadság és az erény: ezek a szentimentális vágyódás tárgyai. A romantikus természet egészen más. Ez a természet diszharmonikus és féktelen, bizarr, groteszk, fantasztikus, gyakran idétlen és torz. A romantikus természet a magára maradt individium ellenképe az individualizmus objektív vagy látszat-objektív tükre. A romantika szabadsága nem az egyenlőség szabadsága, hanem a féktelenségé, az önkényé. A *szentimentalizmus a citoyen szubjektivizmusa, a romantika a burzsoáé*.

A szentimentális hősnél az érzelmek rendben vannak, csak a világ nincs rendben. A szerelem mindig szép és tiszta, csak meg nem valósítható. A roman-

tikus hősnél maguk az érzelmek problematikusak, szétszakítottak, gyakran torzak, rútak. A szentimentalizmus nem ismeri a gonoszt, mint principiumot (az emberek „természettől fogva" jók). A romantikában a gonosz metafizikus hatalommá válik, démonikussá. A szentimentális hős szenvedése belül van, de „ott kívül a magyarázat". A romantikus hős a szenvedésének nem találja magyarázatát és az egész emberi nem végzetévé misztifikálja. A szentimentális hős érzelmében dominál a közvetlenség, de ez az érzelem valóban kapcsolatteremtő. A szentimentális hős átlát a másikon, mint ismertet szereti. A romantikus hős érzelmei és tettei irracionálisak. Nem lát bele a másik lelkébe, s magát is az inkognitó jellemzi. A szentimentális hősök világa egyszerű. A poézissé vált köznap világa. A romantika otthona a kaland, a csoda. *A szentimentalizmus a felvilágosodás hídja az utópikus szocializmus felé, a romantika a restauráció hídja a dekadencia felé.*

A szentimentalizmus a felvilágosodás korának egyik világnézeti és magatartásformája. A plebejus-polgár önkibontakozásának szükséges mozzanata. Még ott is jelen van — mint nüansz vagy meghaladott mozzanat —, ahol nem szentimentális hősről van szó. Így Diderot számos drámájának hőseinél. Vagy akár Beaumarchais Figaro házasságában. Figaró igazán nem mondható szentimentális figurának. Mégis akkor, mikor egy néhány pillanatra úgy véli, hogy Susanne megcsalta, hogy a gróf szeretője lett, mikor tehát azt hiszi, hogy lába alól kicsúszott a biztos talaj, nagy monológjában a szentimentális hősök majdnem minden érvét és fájdalmát kifejezi. Természetesen abban a pillanatban, mikor kiderül, hogy Susanne hű volt és az egész csak játék: túllendül a tragikus pillanat szentimentalizmusán és visszatér alapvető plebejus-epikureus magatartásához. Ismétlem, hogy nem szentimentális regények is ábrázolnak jellegzetesen szentimentális figurákat. Mint Fielding Sophie Westernt, aki éppen úgy a kultúrált természetesség eszményeképe, mint Rousseau Júliája. A két hősnőnek különben számos döbbenetesen hasonló jellemvonása van, mint például apjukhoz való viszonyuk. — A természettel és önmagával harmóniában élni: ez a *sztoikus* alapelv minden szentimentális hős és szentimentális művész törekvése. Ez pedig a felvilágosodás emberi ideálja. A felvilágosodás azon emberideálja, mely csak egy reális közösségben válik valósággá.

Az Új Héloïse-ban mint filozófiai regényben, mint nevelési regényben a főhős kigyógyul szentimentalizmusából. A gyógyító ír egy kis közösség, egy humánus sziget az embertelen társadalomban. Mihelyt St.-Preux ilyen talajt érez lába alatt, lehetővé válik számára az objektív viszonyok megértése, a szubjektív érzelmek és fájdalmak objektív értékelése. Rousseau teoretikusan bemutatja, hogy a jelenkor egyetlen megoldása, egyetlen olyan kiútja, mely a képességek szabad és teljes kifejlődésére lehetőséget ad, ilyen társadalmon belüli szigetek kiépítése. De a teoretikus Rousseau tanítását megcáfolja Rousseau, a művész. Mert az Új Héloïse, mint szentimentális regény magát a kis közösséget, a kis közösség mindent megoldó funkcióját leplezi le szubjektív illúzió gyanánt. Hiszen Wolmar és Júlia megteremtik ezt a közösséget, létrejön a humanus sziget, s ennek ellenére sem torkollik a hősök sorsa a harmonikus együttélésbe, hanem Júlia tragikus halálába. Milyen igazságot jelez itt a művész? Azt, hogy semmiféle kis közösség sem szigetelhető el teljesen a társadalom egészétől. Illetve: azok, akik egy ilyen kis közösségbe lépnek, már *átmentek* az egész társadalommal való kolliziók sorozatán, s ezen kolliziók *pszichológiai és erkölcsi tehertételét magukkal hozzák a kis közösségbe.* A „sziget" megteremtése csak *csalódott* emberek feladata lehet, azoknak, akik nem csalódtak, eszükbe sem

jut „szigetet" építeni. De ha már csalódtak, *egész* sorsukat — s így végső soron a „sziget" sorsát — mégis csak az *egész* társadalom határozza meg. Júlia és St.-Preux úgy léphettek be a sziget világába, hogy számot kellett vetniök a szerelmükről való lemondással. Ez a lemondás a feudális társadalom — mint tudjuk, ezt baron Étange reprezentálja — követelménye volt. Nos: akármilyen szép és harmonikus élet teremthető meg Clarensben, a szerelmi beteljesülést már nem tudja többé megadni. Enélkül pedig az élet a szerelmesek számára — legyen körülöttük a lét bárminő beteljesült és vidám — mit sem ér. Hogy visszautaljunk a szentimentális magatartás schilleri meghatározására: ebben a kis közösségben a hősök elérhetik a tökéletességet, de nem érhetik el a boldogságot. S van-e tökéletesség boldogság nélkül?

A filozófiai regény felülbírálta a szentimentalizmust, most pedig a szentimentális regény utópiaként leplezi le a társadalmi-filozófiai koncepciót. S végül a dialektikus-filozófikus koncepció újból győz a szentimentális regényen. Júlia halála, az egyéni remények összeomlása az új kis közösség építőköve lesz. Ahogy Clara írja a regény utolsó levelében St.-Preuxnek: „Jöjjetek tehát drága, tiszteletreméltó barátok, jöjjetek ide s egyesüljetek mindazzal, ami belőle megmaradt. Gyűjtsük mindazt össze, ami drága volt neki". A történelem — ebben az esetben a humanus „kis közösség" története — egyéni tragédiákon keresztül megy előre. Ez már a hegeli történetfilozófiai koncepció csírája. Igaz: a „kis közösségek" sajátossága a többi között az, hogy nem érvényesül bennük a tragédiákon át történő fejlődés törvényszerűsége. A „kis közösségek" általában felveszik a harcot az egyéni tragédiákkal. Mivel ezekben minden közösségi tag személyesen kötődik mindenki máshoz, az egyes ember bukása a közösség bukásához vezet. Ha Rousseau egyedül az effajta közösségek struktúráját akarta volna ábrázolni, bizonnyal nem jutott volna a Nouvelle Héloïse-ban adott megoldáshoz. De mint tudjuk, a mű filozófiai koncepciójának megfelelően, a clarensi közösség egy viszonylag eszményi társadalmi berendezkedés egyetemes elő- és példaképe. Ezért kell benne érvényesülnie az egyéni tragédia és társadalmi fejlődés dialektikájának, melynek érvényességét Rousseau a még lehetséges legjobb társadalomban sem tagadja.

Itt térünk vissza arra a problémára: Napóleon miért a Werthert, miért nem az Új Héloïse-t hordozta mellényzsebében, valahányszor ütközetbe ment? St.-Preux alakja bizonnyal éppen olyan kedves volt neki, mint Wertheré. Az a plebejus, aki a földön tudta érvényesíteni akaratát és be tudta teljesíteni sorsát, akinek hadseregében a hozzá — és Wertherhez vagy St.-Preux-hoz — hasonló ifjak zsebükben hordozták a marsallbotot, természetszerűleg sírt azoknak az ifjaknak sorsán, akiket magához közel érzett, de akik egy lehetőséget még nem nyújtó világban éltek. Werther sorsa azonban egy szempontból kétségtelenül megragadóbb. Ugyanis, hogy története, konfliktusa, sorsa egyenesvonalúbb és egyszerűbb. Goethe a Nouvelle Héloïse bonyolult és sokágú problematikájából itt egyet ragadott és bontott ki. Ezáltal Werther sorsa egyhangúbb és szubjektívebb, de pregnánsabb, szótakarékosabb, egyszóval *homogénebb*. Ezt a homogénséget a Nouvelle Héloïse még akkor sem érné el, ha az első kötettel — és St.-Preux öngyilkosságával — végződnék, mert a par excellence filozófiai szálakat az író már ekkor is felveszi, és ezek a szálak továbbszövés nélkül feleslegesen terhelnék a művet. Ismételjük: a regényben három Goethe-regény a Werther, a Vonzások és választások, továbbá a Wilhelm Meister csírája együtt és egyszerre van meg, túl terhes a problémáktól ahhoz, hogy mint műalkotás olyan egységes hatást keltsen, mint a német ifjú története. Az Új

Héloïse-t művész és filozófus keze alkotta, s hol az egyik, hol a másik került előtérbe, a Werther művész műve.

De csorbítja-e a bonyolultság, a heterogénség regényünk művészi értékeit? Úgy gondoljuk, hogy semmikép sem. A filozófiai regények századában ez az egyetlen szentimentális filozófiai, illetve filozófiai szentimentális regény. S mindkét regénytípus művészi erényeinek hordozója. A hősök szellemi arcának intenzív és sokoldalú megrajzolását képes összekapcsolni a pszichológiai rezdülések, érzelmi belső-monológok plasztikus ábrázolásával. A levélforma alkalmat ad mind a szellemi-világnézeti párbeszédekre, mind a szenvedélyek és érzelmek harcának érzékeltetésére. A Nouvelle Héloïse minden hősének életútja igazi *sors*, átélhető és újraélhető. S ha a következőkben a mű filozófiai problematikájának elemzése kerül is előtérbe, e problémákat végig kísérve sem felejthetjük egy pillanatra sem, hogy *remekművel* van dolgunk.

A jó és az erény

„Érzésnélküli, könyörtelen Erény! Érdemtelenül követem hangodat, megvetlek, miközben mindent érted teszek" — kiált fel St.-Preux egy kétségbeesett pillanatában.

Mi ez az „erény", amelyért mindent feláldoznak, amelyhez himnuszokat írnak s amelyet ugyanakkor megátkoznak? Milyen helyet tölt be az erkölcs rendszerében Rousseau-nál és Rousseau hőseinél?

Filozófusunk szerint az ember természettől fogva jó. Él benne az önfenntartás ösztöne és az úgynevezett „részvét", a szimpátia, a társadalmiság ösztöne. Ez a jóság azonban egyáltalán nem tudatos, mivel hajlamból ered. Mihelyt kialakul az egyenlőtlenségre épülő társadalom, az önszeretet önzéssé deformálódik. Az önmagát másokkal állandóan összehasonlító „amour propre" megrontja a hajlamokat is. Ezért ekkor a tisztességes ember nem apellálhat pusztán ezekre a hajlamokra. „Aki a társadalmi rendben a felszínen akarja tartani természetes érzéseit, nem tudja mit cselekszik. Mindig ellentmondásban van önmagával, mindig ingadozik hajlamai és kötelességei között, soha sem lesz sem ember, sem polgár, nem lesz hasznára sem önmagának, sem másoknak. Olyan lesz, mint bárki a mostani emberek közül, *francia, angol, burzsoá, azaz semmi*" — írja az Emil-ben (kiemelés tőlem. H.Á). Majd: „Azok az elvek, melyek értelmében az erényes ember megtanulja az élet megvetését, s hogy ezt feláldozza kötelességének, bizony nagyon távol vannak ettől az ősi egyszerűségtől. Boldogok a népek, amelyek között erőlködés nélkül lehet jó az ember, valamint erény nélkül igaz". Az erény tehát olyan erkölcsi magatartás, mely a „deformálódott" társadalomban jön létre, s melyet a hajlamok degenerálódása tesz szükségessé. Ha tehát a Nouvelle Héloïse hősei az „erényért" élnek és halnak, már ez is mutatja, hogy Rousseau itt saját kora társadalmának reális embereit ábrázolja. Említettük, hogy Rousseau itt olyan hősök megteremtésére tesz kísérletet, akik együtt és egyszerre akarnak „emberek" és „polgárok" lenni, s ezzel éppen ellentétei a burzsoáknak, akik hajlam és kötelesség között ingadozva sem nem emberek, sem nem polgárok. Igaz, van még egy út, mely az erény megkerülésével jár. Ez az, ha az egyén a természetben és természettel él, ha lelkében nem születik meg — vagy visszafejlődik — az „amour propre" és visszatér a naiv, egyszerű „amour de soi" indulata. Így fejlődik majd — de csak a szerelem kibontakozásának pillanatáig, Emil, addig,

ameddig valaminő társadalmi viszonyba nem kerül. Mihelyt Sophie-jával kapcsolatba jut, nála is megjelenik az „amour propre" — és akkor már szüksége van az erényre. Addig lehet „csak" ember — de azután polgárnak *is* kell lennie. A másik lehetőség magának a filozófusnak útja. Mikor valaki *kilép* a társadalomból, de nem egy kis közösségbe, hanem a teljes izolációba, magányba. Itt, egyedül, társadalmi viszonyaitól elvágva, megint uralkodhat benne a természetes jóság, megint nincs többé szüksége az erényre. Rousseau ilyennek látja saját pályáját: a Vallomások és az Álmodozások tanúságai szerint a természetes jóságtól az erényig és az erénytől vissza a természetes jóságig vezető utat tette meg. Az „erényre" akkor volt szüksége, mikor a társadalomban élt. Ezért mondhatja el magáról az Álmodozásokban: „arra nézve, hogy egy jó cselekedet minden édességét elveszítse, elegendő volt, hogy az kötelességgé vált számomra". Teljes félreértése Rousseau álláspontjának, ha itt — mint Irving Fetscher[4] különben kitűnő könyvében — elvi következetlenséget látunk. Ha az ember társadalmi viszonyok között él, akkor kötelességhez és erényhez kell tartania magát, ha még nem él ezek között, vagy önként kilépett a világból, akkor tarthatja magát hajlamaihoz — mert akkor azok bizonnyal jók. Ez Rousseau álláspontja, s ebben nincs semmi ellentmondás. Helyességéről lehet vitatkozni, következetességéről nem.

Ismétlem: a szerelem Rousseau szemében — helyesen — már mindig társadalmi viszony. Tehát a legközvetlenebb emberi kapcsolatokban is szükség van az erényre, amennyiben ezek a kapcsolatok a civilizáció korának társadalmi viszonyai között realizálódnak. St.-Preux-nek és Júliának tehát az erényhez kellett tartania magát, ha nem akart „burzsoa" lenni, ha becsületességre törekedett, ha ember és a polgár-lét egyesítését tűzte ki célul.

A rousseaui erényfogalom a *moralitás* kategóriája. Tehát a morális kötelességekről alkotott *szubjektív ideál*, melyet annak az embernek, aki magáénak vallja, minden körülmények között követnie *kell*. Mint a moralitás kategóriája, élesen szembe van állítva a hagyományos szokáserkölccsel. Még hozzá mind a feudális, mind a polgári erkölccsel.

Az „erény" szembeállítása a feudális szokáserkölccsel igen világosan fejeződik ki az Új Héloïse párbaj-vitájában. St.-Preux — hogy Júlia állítólagosan megsértett becsületét megvédje — párbajozni akar Mylord Eduarddal, aki akkor még nem barátja, hanem Júlia kérője. Júlia etikai fejtegetései, melyekben sikerrel beszéli le szerelmét a párbajról, a fent említett elméleti kérdés tisztázását célozzák. (Az egész konfliktus különben szemmel láthatóan csak azért került műbe, hogy ezekre az elméleti fejtegetésekre alkalmat adjon.) „Mi köze van annak a dicsőségnek, hogy megöltünk egy embert, egy tisztes kedély számára, a bizonyítékhoz." „Becsületemet egy hamis becsületérzésért áldozza fel." „Mit gondoljunk arról, aki kiteszi magát a halálnak, hogy felülemelkedjék a tisztességes emberré-válás szükségszerűségén?" — így érvel a lány. Majd: „Higyje el, aki magát valóban nagyra becsüli, kevéssé fogékony mások igaztalan megvetése iránt, *mástól nem fél, minthogy kiérdemli*, mert *a jó és nemes nem függ az emberek ítéletétől*, hanem a *dolgok természetétől, s ha az egész világ dícsérne egy tettet, melyet tervez, attól nem kevésbé lenne gyalázatos*". (Kiemelés tőlem. H. Á.) A fejtegetésben világos a moralitásra való beállítottság. Jó és rossz nem függ az emberek ítéletétől, csak a „dolgok természetétől". Igen, de ki és hogyan ítéli meg, hogy mi a „dolgok természete"? Júlia biztos abban,

[4] Irving Felscher: Rousseaus politische Philosophie. Luchterhand, Neuwied, 1960.

hogy *saját* becsületérzése — mely szembenáll a feudáliséval, mint „értelmetlennel" — nem más, mint a „dolgok természete". A gondolatmenet ugyanaz, mint általában a felvilágosítóknál. A polgári erkölcsöt „természetesnek" „ésszerűnek" deklarálni: ugyanez Holbach vagy Helvetius módszere is. Csakhogy Rousseau sosem helyezkedik egészen erre a pozícióra. Egyrészt mert gyengének, kritériumnélkülinek érzi, másrészt azért, mert — mint látni fogjuk — szembenáll a polgári felvilágosítók morálrendszerével is. A „természetesség", „ésszerűség" számára valaminő reális bázist, objektív talajt kell keresni. Ez a bázis, talaj, kritérium mindig valaminő állítólag vagy ténylegesen létezett *közösség* erkölcse. Vagy a természetes egyenlőség, a pásztortársadalmak állapota, vagy megint az antik köztársaság. Júlia is így érvel: „Az ókor legbátrabb emberei gondoltak-e arra, hogy személyes sérelmeiket párbajjal intézzék el? . . . Ha a föld legfelvilágosultabb, legbátrabb és legerényesebb népei nem ismerték a párbajt, akkor megállapítom, hogy nem a becsület intézménye, hanem szörnyű barbár szokás". A „dolgok természetének" tehát itt is — mint az öngyilkosság megítélésénél — van mércéje, összehasonlítási alapja. A moralitás, az erény annyiban szubjektív, hogy a korban nincs objektív talaja, de ugyanakkor nem önkényes, mert valaminő — képzeletbeli vagy valóságos — múltban van ilyen bázis. Itt is kiderül, hogy St.-Preux és Júlia citoyenek köztársaság nélkül, köztársasági erényeket állítanak a rendi erényekkel szembe olyan korban, melyben köztársaság nem létezik. Ezért szubjektívek ezek az eredmények, de korántsem önkényesek.

Ismétlem: az „erény" nemcsak a feudális értékrenddel, de a polgárival is szembenáll. Rousseau élesen polemizál Locke elméletével, mely szerint „the law opinion is measure of virtue and vice". Kora közvéleményét, mint polgári közvéleményt — beleértve a „filozófusok" közvéleményét is — Rousseau a limine elveti. Más lapra tartozik, hogy az „opinion public" az ideális köztársaság rendszerében szerinte is pozitív szerepet tölt be vagy fog betölteni. Ugyanígy dobja félre az „értelmes egoizmus" elméletét. Az egoizmus-elmélet Rousseau szerint hamisan azonosított három valóságos emberi mozgatórugót: az önszeretetet, az önzést és a hasznosságot. Az önszeretet, az „amour de soi" szerinte természetes érzés, lényegében megfelel az önfenntartás és fajfenntartás ösztönének. Az egyenlőtlen társadalomban, ahol az emberek egymás ellen harcolnak, mint ezt Hobbes találóan fejtegette, az önzés uralkodik. Ez az önzés azonban romboló, erkölcsileg mindenképpen negatív hatalom. Bármennyire kitágítjuk az önzés kategóriáját — mondja Rousseau —, sosem jutunk el az önfeláldozásig. Példaképpen az Emil-ben a következő problémát fejtegeti. Ha egy gyermeket arra nevelünk, hogy ha segít másokon, jutalomban részesül, akkor valóban elérhetjük azt, hogy segítsen másokon — de nem azt, hogy tisztességes ember legyen. Hiszen mihelyt rá fog jönni arra, hogy nem részesül ezért jutalomban, minden nevelésünk kárba fog veszni. Erényes embert akkor nevelünk, ha rávesszük: úgy cselekedjék jót, hogy tudja: nem részesül jutalomban érte. Bármilyen önzésre alapított értékelmélet azonosítja az embert a burzsoával, s figyelmen kívül hagyja a citoyent, akinél az egyéniség érvényesülése nem azonos az egyéni érdekkel. A haszon Rousseau szerint megint valaminő harmadik vonatkozás. Megkülönbözteti a dolgok használati értékét és csereértékét. A dolgok használati értékének realizálására való törekvést alapjában pozitív emberi tulajdonságnak tekinti. (Megint felhívom a figyelmet arra: Rousseau egyetlen „erényes" hőse sem aszkéta, mindegyik szereti az élvezetet !) Ha a termelőerők fejlődésének csak az a következménye volna, hogy több használati értéket,

valóban élvezhetőt produkál, Rousseau nem állna szkeptikusan szemben a civilizációval. A dolgok értékére való törekvést azonban burzsoa hajtóerőnek, embertelennek tekinti. Az effajta haszon hajhászását azonosítja az önzéssel. Haszon plusz önzés pszichológiai alapja pedig szerinte sosem az érzékiség, az örömre való törekvés, hanem a hiúság. A hiúság pedig — a polgári társadalomban — megrontja magukat az érzékleteket is. Hiúságból válik számunkra szükségletté az, ami nem érzékeink szükséglete.

Az elidegenedés-elmélettel kapcsolatban még rátérünk a városi élet rousseau-i kritikájára. Egyelőre csak annyit, hogy Rousseau szerint a városban az emberek közötti *közvetett* viszonyok szükségessé teszik az emberek *eszközként* való felhasználását. A burzsoá egoista számára az ember eszközként való felhasználása természetes. Ezért mennek tönkre — Júlia szerint — a városban a parasztok. „Az ember — mondta (Júlia — H. Á.) — túl nemes lény ahhoz, hogy *másnak puszta eszközül szolgáljon*, nem szabad arra felhasználni, amivel a másik számára hasznos lehet, mielőtt előtte mérlegelnénk, hogy mi a számára előnyösebb". Továbbá „Sohasem lehet megengedett egy emberi lelket a *másik javára megrontani*, sem becsületes emberek szolgálatára gazembereket képezni". (Kiemelés tőlem. H. Á.) Tehát Júlia nemcsak általában veti el azt, hogy egy ember másik vagy mások számára puszta eszköz legyen, hanem különösképpen azt, hogy rossz eszköz legyen esetleges jó célok szolgálatában. Differenciálnunk kell a Rousseau-féle álláspontot a kantitól. Erre a későbbiekben más vonatkozásban is sor fog kerülni, s annál is szükségesebb, mert Rousseau etikájának számos problémáját, sőt megoldását Kant elfogadja s beépíti saját etikai rendszerébe. Arról van ugyanis szó, hogy az ember eszközként való funkcionálásának problémája az Új Héloïse-ben koránt sincs úgy kiélezve, mint Kantnál. Rousseau — Júlia szájával — nem azt mondja, hogy az ember soha és semmilyen körülmények között nem lehet mások számára eszköz, hanem hogy soha nem lehet mások jó céljai szempontjából rossz eszköz, ugyanakkor sosem lehet *csak* eszköz. Ugyanis egy olyan morál, mely — ha csak virtuálisan is — közösséget tételez, nem zárhatja ki az ember eszközként való funkcionálását. Rousseau, aki mint láttuk, normának mindig az antik köztársaságok eszményített emberét tekintette, nem is hihette, hogy az ember semmiképp eszköz nem lehet. Ez ellentmond egy köztársaság lehetőségének, a citoyen fogalmának. Az ideális, társadalmi szerződés összefoglalta társadalomban minden egyes ember a közakarat kifejezője s ugyanakkor a közakarat minden egyes ember kifejezője, tehát mindenki eszköz és ugyanakkor, ugyanabban a vonatkozásban cél is. Ha azt mondja, hogy *csak* eszköz nem lehet vagy rossz eszköz nem lehet, akkor egy konkrét társadalmat, a polgárosodó, rendi illetve a polgári társadalmat veti el. Mikor azonban Kant azt állítja, hogy az ember semmiképp sem lehet a másik számára eszköz, akkor ez a tétel gyakorlatilag szembenáll nemcsak a burzsoá társadalommal, hanem a társadalmisággal általában. Hiszen elképzelhetetlen olyan társadalom, amelyben az ember egyúttal eszköz is ne volna.

Hangsúlyoztuk, hogy Rousseau erényének közvetett, reflektált mértéke mindig a köztársaság eszményített polgára. Közvetlen mértéke azonban a *lelkiismeret*. A lelkiismeret súgja meg regénye hőseinek, hogy adott helyzetben mi a leghelyesebb tennivaló. Az ő szava az erény. „Sosem csal meg egy lelket, mely őszintén megkérdezi" — írja Rousseau nem kevéssé patetikusan. Bár személyes életében Rousseau mindig csak ehhez a konzultánshoz folyamodott, világosan látja, hogy csak akkor megbízható tanácsadó, ha mögötte áll az a bizonyos közvetett, reflektált mérték, tehát magának e lelkiismeretnek is van

mértéke: az eszmény. Igen szépen ábrázolja ezt St.-Preux és Júlia első morális összeütközésében, akkor, mikor Júlia, ígérete ellenére, férjhez megy apja választotta vőlegényéhez, Wolmarhoz. Júlia lelkiismerete — mely eddig az antik hősök eszményére támaszkodott — most azt súgja, hogy *ne* menjen férjhez. De számos kötelessége, nem utolsósorban apja iránti kötelesség, mely nála is, mint sorstársainál, Sophie Westernél vagy Miller Lujzánál nagy érzelmi mozgatóerő — ellenkező irányba hajtják. Ebben az erkölcsi konfliktusban feltámad Júliában a kétely az erényben és a lelkiismeretben. „Hogyan legyek biztos, hogy ezt a benső képet (a lelkiismeretet — H. Á.), melynek egy érző lényben nincs mintája, amivel össze lehetne hasonlítani, mindig tisztán őrzöm meg? Nem tudjuk-e, hogy tisztességtelen hajlamok az ítélőerőt éppen úgy meggyöngítik, mint az akaratot, s hogy a lelkiismeret minden korban, minden népnél, minden egyénnél az előítéletek állhatatlansága és sokfélesége következtében láthatatlanul másképp alakul és a körülményekhez igazodik?" — A saját lelkiismeretében való kétely csupán az objektív mérce és az erény-eszmény megváltozását jelzi. Júlia az antik hősöktől eljut a kegyelmet osztó istenhez. Megjegyzem: Rousseau maga tisztában van azzal, hogy hősnője nem tesz semmi mást, mint ideológizálja saját elhatározását. Csak azon az álláspontón áll, hogy miután Júlia elhatározása *egyike* a lehetséges helyes választásoknak, jól teszi, ha post festa igazolja. Csak így maradhat hű ahhoz. Rousseau jegyzete így szól: „Ha jók akarunk lenni, engedjétek eltávolítani azokat a körülményeket, melyek ebben megakadályoznak; más eszköz nincs".

Júlia elhatározása tehát egyike volt a lehetséges helyes döntéseknek. Rousseau szerint legalább ilyen helyes lett volna, ha nem engedelmeskedik apjának s elmegy St.-Preux-vel Angliába. De ha már valamit eldöntött, akkor az ehhez való magatartásában válik erényessé.

S itt jutunk el a rousseaui erény-fogalom egyik fontos vonatkozásához. Rousseau szerint az erény mindenekelőtt *saját erkölcsi választásunkhoz való hűség*. Rousseau tisztában van azzal — mint az előbbi példa is mutatja —, hogy bizonyos szituációkban kikerülhetetlenek erkölcsi konfliktusok, kikerülhetetlen, teszem, a választás két egyformán helyes lehetőség között. Ebben az esetben, bármelyiket választjuk, jók és becsületesek vagyunk — feltéve, ha ki tudunk tartani választásunk mellett, ha hűek tudunk maradni önmagunkhoz. Ugyanakkor Rousseau úgy látja, hogy ha egy döntő ponton az ember több lehetőség között választ, nincs módja, alkalma, lehetősége ugyanolyan erényesen újraválasztani. Vannak végleges választások. Ilyen döntő pont, mely meghatározta Júlia későbbi sorsát, volt a választás szökés és férjhezmenés között. Újraválasztást remélni Rousseau szerint már megalkuvás lett volna, lemondás az erényről. Innen ered, hogy ugyanaz a Rousseau, aki nem tartja elítélendőnek, hogy Júlia odaadta magát St.-Preux-nak lánykorában, elítélendőnek tartotta volna, ha odaadja magát, mint asszony. Miért? Azért, mert az egyik esetben lány volt, a másikban asszony? Nem. Hanem, mert az első esetben nem egy másirányú választás után követte el tettét, nem volt egy másminő erénynek elkötelezve. A második esetben azonban minden körülményt mérlegelve, következményekkel számolva választott egy életformát. Most már tartania kellett magát ehhez. Minden egyéb kompromisszum lett volna. Júlia azért lett tragikus hősnő, mert vállalt egy sorsot, melyet nem bírt elviselni, nem kötött kompromisszumot, hanem inkább a halált kereste. Saját maga választotta erényéhez volt hű.

Már az is, hogy az erény a magaválasztotta erkölcshöz való hűség, mutatja, hogy a rousseaui erényfogalom nem ismeri a kanti abszolút szigorúságát, maga-

sabb fokú erkölcsi *megértést* tanúsít. Elismeri, hogy különböző választások egyaránt erényesek lehetnek, ha egyaránt lelkiismereten nyugszanak, jóra törekednek, következetesek. Ezért lehet egyformán erkölcsös Rousseau szemében az ateista Wolmar, a hívő Júlia, az elméletben hívő, de gyakorlatban a hitet sosem követő St.-Preux. Ugyanúgy erényes a szenvedélyes, túlfűtött, mint a szigorúan értelemhez igazodó ember, a sztoikus karakterű Eduard, a kovenciókhoz inkább ragaszkodó Clara. Ez a magasabb fokú erkölcsi megértés három különböző vonatkozásban jelenik meg. Az egyik erkölcsi elvek és tettek viszonyának értékelésével kapcsolatos, a másik magukat a tetteket illeti, a harmadik az erkölcsi vétek és jellem viszonyát.

Nézzük először az erkölcsi elvek és tettek viszonyának értékelését. Rousseau minden hősének megvan a maga konkrét világnézete s ezen belül erkölcsi világképe. Ugyanakkor Rousseau azt is megmutatja, hogy a különböző karakterű embereknél más és más a viszony világkép, erkölcsi elv és a tettek erkölcsi tartalma között. Van, akinél az elvek és tettek teljesen harmonizálnak — mint Mylord Eduardnál —, van, akinél ez a kapcsolat nagyon laza, mint St.-Preux-nél. Clara egyszer például a következő érvekkel ajánlja, hogy St.-Preux-t figyelmeztessék szerencsétlenségében erkölcsi elveire" ha én, mint te, szintén nem tartok sokat erről a filozófiáról (a sztoicizmusról van szó — H.Á.), mégis meg vagyok győződve, hogy a tisztességes ember mindenképp szégyenli magát valamennyire elveit estéről reggelig megváltoztatni s szívében reggel búcsút mondani mindannak, amit esze az előtte való este beleplántált." Már az idézet is mutatja, hogy Rousseau bemutatja ugyan a kapcsolat lazaságát, feltételességét, mégis állítja magát a kapcsolatot. A világképnek mindenképp *befolyása van* a gyakorlati választásra, ebben az esetben — mint Clara helyesen értelmezte — valóban csökkentette az emóciók előre látható ingadozását. Az emóciók kontrakarirozhatják egy pillanatra — mégha ez a pillanat soká is tart — az ember erkölcsi világképét, de a *végső* elhatározások mégsem mondhatnak annak ellent. Ebben az esetben tett és erkölcsi világkép között nem dialektikus viszony, hanem olyan ellentét feszülne, mely tartóssá válva az önmagunkkal való őszintétlenséghez, képmutatáshoz vezet. Ezt pedig Clara a „tisztességes embernél" elképzelhetetlennek tartja. — Világkép és cselekedet kölcsönhatásában Rousseau szerint mindig a cselekedet az alapvető, a döntő. Ennyiben ő is vallja a „gyakorlati ész primátusát". A vallásossá vált Júlia például így érvel ateista férje mellett: „Nem ! A lelkiismeret nem mondja meg nekünk, mi az igaz, hanem hogy mit írnak elő kötelességeink, nem mondja meg, hogy mit kell gondolnunk, hanem hogy mit kell tennünk; nem tanít ítélni, hanem jót cselekedni . . . Ha az isten a hitet tettek után ítéli meg, akkor az hisz benne, aki derék ember. Az igazi keresztény az igazságos, a valódi hitetlenek a bűnösek."

Ez az idézet bizonyítja ugyan azt, amit a gyakorlati ész primátusáról mondtunk, de ellentmondani látszik annak, amit világkép és erkölcsi gyakorlat összefüggéséről állítottunk. Ez az ellentmondás csak látszólagos. Rousseau vallja a gyakorlat primátusát a világképpel szemben. Vallja a gyakorlat relatív függetlenségének lehetőségét a legáltalánosabb filozófiai — pl. ontológiai, vallásos stb. — elvektől. De nem tekinti függetlennek a gyakorlatot az *erkölcsi* elvektől, az erkölcsi igazságok megismerésétől. Tehát nem választja külön az erkölcsi gyakorlatot és megismerést, mint később Kant, hanem ugyanúgy megkülönbözteti, mint Aristoteles a „szofiát" a „fronézistől", a filozófiai tudományos megismerést az erkölcsi gyakorlati megismeréstől.

A gyakorlat eme priátusa teszi lehetővé a magasabbfokú erkölcsi megértést a világnézet vonatkozásában is. Miután azonban erkölcsi tartalmú tettek intoleráns megítélésének mindig világnézeti alapja van, szükségszerű, hogy egy világnézetileg megértő erény az erkölcsi gyakorlatban sem képvisel abszolút szigorúságot. St.-Preux nagyon világosan fogalmazza meg ezt az összefüggést: „A pietisták egyfajta bolondok, akik arra az ötletre jutottak, hogy keresztények, s az evangéliumot *szórul szóra* követni akarják... végül csak az hiányozna, hogy hatalom legyen a kezükben, hogy *keményebbek és intoleránsabbak legyenek, mint ellenségeik.*" Az a clarensi elv, hogy mindenki szabadon követheti azt a vallást vagy vallástalanságot, melyet akar, magában foglalja azt a tézist, hogy mindenki saját lelkiismeretét követve lehet erényes.

Hogy hogyan jelenik meg ez a magasabb fokú erkölcsi megértés a tettek vonatkozásában — mutatja St.-Preux és Júlia viszonyának alakulása. St.-Preux ugyanis egyáltalán nem tartja bűnnek, hogy Júlia odaadta neki magát. Sőt, az ő világképe értelmében ez éppen erény volt, a vétek pedig mindaz, amit Júlia később tett, mikor gyengeségből (mert St.-Preux szerint ez gyengeség volt) férjhez ment apja választottjához. Júlia azonban mindezt másképp látja. Az ő erkölcsi elvei szerint az, hogy St.-Preuxnak adta magát, bűn. Nem is meggyőződésből tette, hanem kétségbeesésből. St.-Preux érvei nem tudják ettől a meggyőződéstől eltántorítani. Nos: Rousseau nem „ad igazat" egyik vagy másik félnek. Ahogy St.-Preux-nek sincs eszében szemrehányást tenni Júliának azért, hogy saját erényét követi, úgy Júlia sem hányja St.-Preux szemére, hogy az saját erényfogalma értelmében járt el, hogy őt magáévá tette stb. Mindketten tisztelik egymás elképzelését az erényről, legalább annyira, mint saját magukét. Mert feltétlenül bíznak egymásban, abban, hogy semmi más indítékuk nincsen, mint az adott esetben a leghelyesebbnek véltet cselekedni.

A magasabb fokú erkölcsi megértés harmadik igen fontos mozzanata a rousseau-i hősöknél az, hogy szerintük egy vagy két bűn vagy tévedés sosem tesz egy embert bűnössé. Ha Júlia hiszi is, hogy vétkezett, esze ágában sincs ezért magát kevésbé erényesnek, vétkesnek tartani. Mikor St.-Preux kétségbeesésében megátkozza az erényt, s később — Mylord Eduárd tanácsára — mégis a helyeset választja, sosem tesz magának szemrehányásokat gyengeségéért, megingásáért. S a regény függeléke, a kissé elnagyolt perdita-történet is annak bizonyítékául szolgál, hogy nincs olyan bűn, melyet ne lehetne semmissé tenni. Rousseau és hősei tényleg tartják magukat a Marx dicsérte sztoikus-epikureus morálhoz: „amit tettem, megtettem".

A magasabb fokú erkölcsi megértés e vonatkozásában is érvényesül a gyakorlat primátusának elve. Rousseau ugyanis — éppen úgy, mint hősei — így nyilatkozik: „rossz elveket sokkal jobban gyűlölök, mint rossz tetteket". Ez látszólag ellentmond a gyakorlat primátusának s újra csak látszólag. Ugyanis a rossz tettek lehetnek *izoláltak*. S amennyiben izoláltak, *tettel* helyrehozhatók. A rossz erkölcsi világkép azonban megszünteti ezt az izolációt s létrehozza a tettek rossz rendszerét, tehát lehetetlenné teszi a jó tettet, s ezzel a karakter és életmód megváltozását. De nemcsak a rossz világkép, hanem a szigorú, intoleráns rendszer (melynek lehet jó erkölcsi tartalma) is megfosztja a tetteket viszonylag szabadabb mozgásterüktől, ebben az esetben nem az erkölcsös, hanem a helyes *és* kellemes egységének megtalálásától. Ezt hányja Júlia a sztoikusok szemére: „S a filozófia oly keveset tudva oly szörnyű lenne, hogy nekünk kellemes dolgok *mértékletes* használatára semmi más eszközt nem adna, mint azt, hogy egészen lemondjunk róluk? „Megjegyzem, hogy Rousseau szándéko-

san illeszti be a történetbe St.-Preux lerészegedésének, továbbá nyilvánosházi kalandjának epizódjait, hogy kifejthesse véleményét az erkölcsi megértés különböző formáiról, helyes és kellemes egységének lehetőségéről. Egészen odáig elmegy, hogy bírálja a sztoikus megvetését nemcsak az érzéki öröm „csábításával", hanem a halálfélelemmel szemben is.[5]

Ha a magasabb fokú erkölcsi megértés problémáját vizsgáljuk, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ebben a vonatkozásában Rousseau erénye nem különbözött a felvilágosítók erkölcsfogalmától s közelebb állt ahhoz az erkölcsi dialektikához, amelyet Goethe a Wilhelm Meisterben fejtett ki, mint ahhoz az Erényhez, melyet mesterére hivatkozva Robespierre hirdetett meg. Ha Goethe a Wilhelm Meister humanista nagybácsi figurájának szájával így beszél: „Jobb szeretek egy olyan gyermeket vagy fiatalembert, aki a maga útján eltéved, mint sok olyant, aki idegen utakon helyesen jár", vagy így vall önmagáról: „hogy úgyszólván az élettől, a levegőtől volna megfosztva, ha időként elnéző nem lenne önmagával szemben és meg nem engedné magának, hogy szenvedéllyel élvezze azt, amit maga sem tudott mindig dicsérni és mentegetni. Nem az én hibám . . . ha ösztöneimet és eszemet nem tudtam tökéletesen összhangba hozni", akkor lényegében ugyanazt fogalmazza meg, amit a Nouvelle Héloïse Claraja mondott St.-Preux sztoicizmusának és tetteinek kapcsolatáról, vagy amit Rousseau maga jegyzett meg a rossz erkölcsi tettekre, illetve elvekre vonatkozóan.

De nemcsak a magasabb fokú erkölcsi megértés kérdésében van így. Rousseau hősei nagyon is jól ismerik, amit a klasszikus moralitás álláspontján álló filozófusok mindig tagadnak — a *morális konfliktusok* létezését. Ismerik és elismerik, hogy léteznek olyan konfliktusok, melyeknél két vagy több egyformán jó, vagy egyformánr ossz lehetőség között kell választani. Ilyen konfliktus nem egy adódott Júlia életében. S Júlia természetesen nem Baalam szamaraként áll a konfliktusban, hanem dönt és választ. Az egyik bűnt (vagy erényt) választja a másikkal szemben.

Abból indultunk ki, hogy Rousseau hőseinek erénye a moralitás erénye, szubjektív erény. S most végigelemzeve néhány konkrét problémát, különösen a legdöntőbbet, a különböző választás lehetőségének, a magasabb fokú erkölcsi megértésnek, az erkölcsi konfliktus lehetőségének kérdését, arra a meggyőződése jutunk, hogy ennek az erénynek gyakorlását mi sem különbözteti meg a felvilágosodás és a goethei konkrét erkölcs gyakorlásának normáitól. Csakhogy a morál erkölcsi megértése és az erkölcs erkölcsi megértése között lényeges különbség van. Ez lényeges különbség a *mérce* és a *kiterjeszthetőség* problémájában rejlik.

Ha az ember olyan világban cselekszik, melynek konkrét erkölcsisége van, s e konkrét erkölcsiséghez többé-kevésbé tartja magát, tehát, ha ez nem áll társadalmilag és erkölcsileg mereven szemben az őt körülvevő világgal, akkor a külső követelmények és normák, továbbá a belső — lelkiismereti — követelmények és normák relatíve harmonizálnak. Nem mindig, sosem feltétlenül, nem kizárva a konfliktusokat, de végső soron mégis. Ennélfogva az egyes ember az adott norma- és szokásrendszeren belül keresi a viszonylag legjobb, leghelyesebb cselekvés lehetőségeit és sosem gondol arra, hogy saját cselekedetei normaadók legyenek. Az az ember azonban, aki szembenáll a kor konkrét erkölcsi követelményeivel, azokat a limine elveti, akinek moralitása

[5] L. I köt. 52. levél.

tehát szubjektív, eleve arra törekszik és arra is kell törekednie, hogy *létével, cselekedeteivel, elveivel normaadó legyen,* hogy az egész világnak példát statuáljon. Így Kant normatív etikája, a kategorikus imperativus elmélete csak végső kiélezése minden moralista meggyőződésének. Minden moralista úgy cselekszik, ahogy szerinte az embereknek általában cselekedniök kellene, s ahogy szerintük nem cselekszenek. Az Új Héloïse minden hősét és hősnőjét ez a példát statuálás, ez a normaadási igény hatja át. Clara így érvel hőseinek, mikor őket „erényes" magatartásra biztatja: „Mindazoknak, akiknek veletek dolguk lesz, ti fogjátok a hangot megadni, vagy megszöknek tőletek vagy hasonlóak lesznek hozzátok s amit ti mutattok, ahhoz hasonló talán nem lesz az egész világon". Figyeljük meg az utolsó mondatot! Mennyire kibontakozik itt a normatív jelleg, egészen az egyetlenség, az utolérhetetlenség hangsúlyozásáig. A konkrét erkölcs világában egyetlen tett sem egyetlen, utolérhetetlen — nem is szánják annak. Miből merít erőt St.-Preux a megpróbáltatásaihoz: „Nem eleget éltem már a saját boldogságomért? Most az ő dicsőségéért kell élnem. (Júliáról van szó. H. Á.) Ah, hogy a *világot erényeimmel bámulatra indítsam,* hogy egykor, ha megcsodálják őket, ezt mondhassam: Tehetett-e kevesebbet? Júlia szerette őt". (Kiemelés tőlem. H. Á.) Ha most megnézzük, miféle különös tetteket hajtott végre St.-Preux vagy Júlia, miféle különös tartalommal bír az az „erény", amelyet követtek, semmi ilyen különlegességre nem fogunk bukkanni.

Tartalmilag nem tettek semmivel sem többet, mint egy más világban bárki is megtenne. Példaadó voltuk abból származik, hogy egy olyan világban tették, amelyben más nem volt képes erre. Az *erény szubjektivitása s ebből következő normatív volta, öncélúsága és pátosza* — mindaz tehát, ami a konkrét erkölcstől elválasztja *nem tartalmának másszerűségében, hanem a világban betöltött más funkciójában rejlik.* Az erény *mércéje,* a moralitás, jóval magasabb, mint a konkrét erkölcs becsületessége és tisztességessége. De *azért magasabb a mérce, mert sokkal mélyebbre állítják.* A talaj mélyebb, melyen a mérce áll. A kivétel erkölcsös magatartása nagyobb megerőltetést kíván, nagyobb pátoszt igényel, mint a lehetséges átlagé. Rousseau átlagos lehetőségek közötti rendkívüli embereket ábrázol, Goethe rendkívüli lehetőségek között átlagosan becsületes embereket.

Az „erény" magatartása tehát a kivételességre épül. Ezért az erény problematikus volta a *kiterjesztéssel* kapcsolatban vetődik fel.

A kiterjeszthetőség minden erkölcs alapkritériuma. Amíg egy erkölcsi magatartás minden komponensével együtt csak kevesek számára lehet elérhető, addig elméletileg és gyakorlatilag is problematikus. Rousseau meg akarja mutatni azt, hogy az ő morálja, erénye mindenféle karakterű és világnézetű emberre kiterjeszthető. Ezért van kis közösségében hívő és ateista, sztoikus és szenvedélyes, értelmi és érzelmi ember. De az, hogy egy magatartás minden típusra kiterjeszthető, még nem szünteti meg azt a problémát, hogy ezek az emberek, akik a Nouvelle Héloïse-ban „az erény" nevében cselekedtek, bármilyen karakterűek is voltak, kivétel nélkül *kivételes* emberek voltak. Mindegyiknek *jók* voltak az alapszenvedélyei, s mindegyiknek *volt* világnézete, mind tudatos volt, s erkölcs-képük az eltérések ellenére is egyben megegyezett: abban, hogy pozitív értéktartalmú volt. Rousseau jól bírálta az értelmes önzés elméletének arisztokratizmusát. Helyesen írta, hogy az önzés „értelmességének" fokára kevesek jutnak csak el. De vajon ő maga nem a kevesek erényét alkotta meg?

Rousseau nagyon is érzi ezt a nehézséget, és ezért több kísérletet tesz a kiterjeszthetőség problémájának megoldására. Meg kell előre mondanunk, hogy a moralitás álláspontja számára csak egyfajta *elméletileg következetes* kiterjeszthetőség létezik: *az absztrakt-formális*. Ezt az egyetlen elméletileg következetes lehetőséget azonban majd csak Kant tárja fel a kategorikus imperatívuszban. Rousseau idáig nem jut el. Ez nem egyszerűen elméleti következetlenség, hanem ugyanakkor realitásérzék is. Rousseau erény-fogalmának, mint láttuk, volt — ha sovány és pusztán eszményített — tartalma: az antik köztársaságok egyenlőségén alapuló plebejusan interpretált erénye. Ezt a konkrét tartalmat Rousseau nem akarta veszni hagyni. S ami ezzel kapcsolatban áll: Rousseau az individuális erény-fogalomból indul ki, de nem akar ennél megállni. Az ő szeme előtt mindig egy elvontan lehetséges köztársaság lebeg. Tehát a „kiterjesztés" nem lehet pusztán formális.

Rousseau többször fut neki a kérdés megoldásának. A Clarensban megalkotott „kis közösség", az erkölcsös „sziget" többi között e probléma megoldására szolgál. Wolmar erről így beszél: „A morál egyetlen tanítása helyettesítheti mind a többit, ugyanis „ne tégy vagy mondj soha mást, mint amit az egész világ előtt tenni és mondani akarsz, s ami engem illet, mindig értékelendő embernek tartottam azt a rómait, aki azt kívánta, legyen a háza úgy építve, hogy mindent látni lehessen, ami abban folyik". Világos, hogy ebben a morális elvben van tartalmi mozzanat: ez a régi köztársaságok *nyilvánosságának* helyreállítása. Wolmar meg óhajtja szüntetni a magán- és közerkölcs végsőkig való széthasadtságát, az ebből fakadó hipokrízist, helyre akarja állítani az ember felelősségét — minden tettéért — a közösségnek. Ez a tartalmi mozzanat azonban strukturális és nem a megvalósítandó értékekre ronatkozik. s az érték alárendelése a struktúrának nem véletlen, hanem szükségszerűen következik a moralitás erényfogalmából.

A moralitás erényfogalmának lényege, mint láttuk, a szubjektivitás volt, a példaadás, az erény az erényért. Ha ezt kiterjesztjük egy közösségre, akkor nem egyszerűen egy adott erkölcsi tartalomnak, hanem a példaadásnak, az erény öncélúságának kell normaadóvá válnia. Ennyiben tehát létrejön a *homogeneitás — nem az erkölcsi tartalomban, hanem az erkölcsi struktúrában.* De vessük fel a kérdést: lehetséges-e, hogy egy akármilyen kis közösségben minden ember célja az erény, a példaadás legyen, tehát, hogy egy közösség a moralitás erényére épüljön? Kétségtelenül nem. De mi lesz, ha mégis ezt az erényt akarom normává tenni, általánosítani? Más nem lehet, mint hogy az embereket kényszerítenem kell arra, hogy erényesek legyenek. *Mihelyt a moralitás erényfogalmát* — legyen az tartalmában a legdialektikusabb, legtoleránsabb is — *a társadalomra kiterjesztem, akkor az erény involválja a terrort.* Így lesz ez Clarensben is. „Hogyan lehet szolgákat, bérmunkásokat másképp kordában tartani, mint *erőszakkal és korlátozással?* Az uraság egész művészete abban áll, hogy ezt a kényszert a szórakozás és egyéni érdek fátyolába rejtse, hogy mindarról, amire tulajdonképpen késztetik őket, azt higyjék, hogy maguk akarják" — fejtegeti az erény hősnője, Júlia. S még a konvenciózus, derék Clara is elszörnyed a nemek elkülönítésének szigorúságán, mikor látogatóba Clarensbe jön. Clarens erényes tulajdonosai saját erényüket egyszerűen rákényszerítik közösségük tagjaira, s a nyilvánosság, a közvetlenség „Az ERÉNY"-nek mint absztrakt eszmények, mint összkoncepciónak megvalósulási területe, nem az egyes individuumok valós önkibontakozási területe lesz. Ezért elmondhatjuk, hogy az a Robespierre, aki meghirdette az erényt és a terrort, nemcsak

a Társadalmi szerződés Rousseau-jának, hanem az Új Héloïse szelíd és megértő hőseinek is hűséges tanítványa.

Rousseau nem látta olyan civilizált társadalom lehetőségét, melyben — magasabb fokon, a morál közvetítésével, az erkölcs fokán átjutva és túlhaladva — megint megvalósul a „természetes állapot" jósága, azaz tere lesz a reális erkölcsnek. Rousseau csak a vagy-vagyot látta. Vagy visszavonulni minden társadalmiságtól — akkor lehetünk egyszerűen, természetesen jók és nincs szükségünk erényre. Vagy társadalomban élünk, és akkor a társadalommal szemben, szubjektíve és öncélúan érvényesítjük az erényt. Amennyiben pedig lehetségessé válik egy új köztársaság megteremtése, ennek bázisa most már csak az erény lehet. Ebben a világban „kényszeríteni kell az embereket arra, hogy szabadok legyenek" (Társadalmi szerződés). S volt-e ebben az időben, lehetett-e más etikai perspektívája egy olyan gondolkodónak, aki szembenállt minden egyenlőtlenséggel? Kétségtelen, hogy nem. Teljes magányosság, harc a valósággal, kis közösségek megteremtésének kisérlete s a jakobinus diktatúra víziója — ennél tovább Rousseau nem látott és saját álláspontjából kiindulva — nem is láthatott. S annál szebb és érdekesebb dialektikája a továbbélő gondolatnak, hogy amikor egy rövid történelmi pillanatra közvetlenül a francia forradalom után — megcsillant egy harmadik, magasabbrendű lehetőség, a bizonyos „magasabb síkra emelés" lehetősége, akkor hívei, követői Rousseau gondolatait ebben az irányban interpretálták át. Ahogy Kant írja a „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" c. munkájában: „A híres J. J. Rousseau oly sokat félreértelmezett, látszatra egymásnak ellentmondó megállapításait is összhangba lehet hozni egymással és az ésszel. A tudományos befolyásról és az emberek egyenlőtlenségéről írott munkáiban nagyon helyesén mutatja meg, hogyan áll ellentétben a kultúra az emberi nem, mint *fizikai faj* természetével, mely szerint minden egyes individuumnak teljesen el kellene érnie saját meghatározottságát; Emil-jében, Társadalmi szerződésében és egyéb írásaiban azonban azt a nehéz problémát akarja megoldani: hogyan kell a kultúrának továbbfejlődnie és az emberiség, mint *erkölcsi faj* képességeinek meghatározottságának megfelelően kibontakoznia, hogy az utóbbi a természeti fajnak ellent ne mondjon. Hiszen ebből az ellentétből . . . fakad minden valós baj, mely az emberi életet nyomja, és minden bűn . . . ezek a képességek azonban, miután a puszta természeti állapotból fakadtak, a kultúra fejlődésétől eltorzulnak, egészen addig, *míg a tökéletes művészet nem válik újra természetté ;* mint ami az emberi nem erkölcsi meghatározottságának végső célja". (Ritkított kiemelés tőlem H. Á.)

(Folytatása következik)

РУССО И НОВАЯ ЭЛОИЗА

Агнеш Хеллер

Место Новой Элоизы в творчестве Руссо определяется автором так: это — произведение, в котором французский философ, нарисовав пути исторического развития человечества, и готовящийся нарисовать теоретические и практические возможности будущего, оценивает возможности, предоставляемые данной ему эпохой. Поэтому автор считает не случайностью, что Руссо порвал с энциклопедистами как раз во время написания Новой Элоизы. Автор статьи устанавливает, что между философским и художественным оформлением произведения наблюдается различие концепции, и документирует это свое

утверждение характерами и судьбой действующих лиц. Сначала дается философский анализ произведения, при чем обнаруживается, что, если в первом томе проблемы освещены с точки зрения субъективного сознания, то во втором томе они получают оценку с точки зрения объективности. Анализируя художественное оформление произведения, автор определяет место романа среди сентиментальных романов и изучает принципиальную противоположность сентиментализма и романтизма. После чего по очереди анализируются мысли Руссо, выраженные в данном произведении. Автор рассматривает отношение «доброго» и «добродетели» в этой связи и различия морального и нравственного поведения. Потом он переходит к изучению теории отчуждения Руссо, указывая на то, как эта теория проникает от феноменалистского описания отчуждения до анализа его хозяйственно-общественно-исторических причин, и подчеркивает то, что качественно отличает эту теорию от теории отчуждения Маркса. Потом рассматривается вопрос о том, как Руссо построил свою утопию «малого мира», и как он сам показал фиаско этой утопий. Наконец автор выявляет, как французский мыслитель в своем произведении понимал функцию искусства, религии и философии. Здесь прежде всего показывается, как религия у Руссо постепенно превращается из мировоззрения в средство удовлетворения религиозных потребностей, указывая путь вперед к современным концепциам о религии (Фейербах, Киркегаард). Тут автор указывает на плебейские корни этой концепции. Говоря о философской и художественной теориях Руссо, автор анализирует ряд плодотворных мыслей философа и указывает на то, что Руссо ошибочно хотел свести все формы философского и художественного отражения к формам существования и мышления обыденной жизни. В заключение автор ссылается на то, как в первом романе Гёте «Вильгелм Мейстер» относительно и временно решаются проблемы, выдвинутые Руссо.

ROUSSEAU AND THE NEW ELOISE

by Ágnes Heller

According to the author New Eloise — describing the possibilities of the age — represents a stage between those works of Rousseau which depict the historical development of mankind and explain the theoretical and practical possibilities of the future. Therefore it is not accidental that Rousseau breaks with the Encyclopaedists precisely when writing the Eloise. Through an analysis of the characters and their actions the study illustrates the differences between the philosophy presented in the work and its artistic expression. She first examines it philosophically, showing that volume one approaches the theme tromthe staudpoint of „subjective mind" in contrast to the approach of volume two characteristis for „objective mind". Analyzing the artistic composition of the work she places it among the sentimental novels and treats the basic contradicition between sentamentalism and romanticism. Then she examines the philosophical ideas expressed in the work, the relation of "good" and "virtue" and finally the moralist behaviour. She then discusses Rousseau's theory of alienation, explaining how its phenomenalistic description approaches an analysis of its historical and socio-economic causes and giving the qualitative differences between his view and Marx's conception of the same topic. Following this she evaluates Rousseau's utopia of a "small world" and how he depicts the failure. Finally she shows how, in this work, the French thinker interprets the functions of art, religion and philosophy, and especially how in Rousseau religion comes much nearer to the satisfaction of a religious need than to being a world concept (thus tending toward two modern religious views, those of Feuerbach and Kierkegaard). The plebian roots of his theological conception is also depicted. When analyzing his theories of art and philosophy she presents all the positive thoughts, emphasizing — at the same time — that Rousseau incorrectly attempted to trace back the philosophical and artistic forms of reflection to the forms of being and thought in everyday life. By way of conclusion the author mentions how the relative and temporary solutions to the problems offered by Rousseau were given in Goethe's first Wilhelm Meister novel.

Tudás-szociológia és szociológiai tudás[1]

(A társadalmi haladásnak a szociológia fejlődésére gyakorolt befolyásáról)

EDVARD ARAB-OGLI

„A gömb, amelynek Ön a belsejébe került, természetesen a fehér gömb volt. Ön természetesen egész idő alatt kívül volt rajta, és azt a csalóka érzést, hogy belül van, a szférikus tér perspektivája okozta, amely eltér a minket környező világ lineáris perspektivájától. Ön úgy viselkedett — elnézést kérek e hasonlatért —, mint a részeg ember, aki egy kioszk körül kering és azon sopánkodik, hogy bezárták. Hogy be lett volna zárva a gömbe, az csak látszat volt".[2]

Vajon ki vonná kétségbe azt a nyilvánvaló tényt, hogy a társadalmi jelenségekről és folyamatokról szóló tudásunk objektivitás és pontosság tekintetében igen elmarad a szervetlen és a szerves világgal foglalkozó tudományoktól. A modern szociológia tudományos színvonalát gyakran a biológiának a múlt század közepén, a kémiának a XVIII. században, az asztronómiának és a fizikának a reneszánsz korában, a matematikának és a mechanikának a hellenizmusban elért állapotával hasonlítják össze. Lehet, hogy ez az állítás kissé kategorikus és túlzott, de általában és egészében véve objektíve valószínűleg visszatükröz bizonyos következetességet a tudományos ismeret egyes ágainak keletkezésében.

Mi az oka a szociológia ilyen lemaradásának? Miért kullog a modern tudomány uszályában? Vajon ezt a lemaradást a szociológiai tudásnak, mint ilyennek különös természete magyarázza-e, vagy pedig egyszerűen magának a kutatás tárgyának — a társadalmi jelenségeknek és folyamatoknak — viszonylagos bonyolultsága? Attól függően, hogy milyen feleletet adunk erre a kérdésre, vagy határozottan elvetjük, vagy pedig elismerjük a szociológia mint objektív, rendszerező és egzakt tudomány felépítésének lehetőségét.

Arról is szólnunk kell, hogy a tudomány történetében nem volt hiány olyan doktriner kísérletekben, amelyek a szociológia kidolgozatlanságát és gyengeségét a tudományos ismeret rendszerében elfoglalt látszólag kivételes jellegére hivatkozva akarták igazolni. A racionalizmust a természet megismerésének területén védelmező averroisták a középkorban fenntartás nélkül átadták a teológiának a társadalmi jelenségek egész területét. A „kettős igazság"-ra vonatkozó koncepciójuknak (amely annak idején jogosult volt, ma már azonban archaikus), bármilyen különös is, egészen napjainkig is vannak követőik. Igaz, ma már óvakodnak attól, hogy nyíltan hangoztassák: „Tarsátok fenn a természettudományokat a tudás számára, a szociológiát pedig adjátok át a hitnek!" Ehelyett inkább a tudás két fajtájáról, két típusáról szóló tudományos színezetű fejtegetések mögé rejtőznek. Így a neokantiánusok megkülönböztetik az úgynevezett „nomotetikus" vagy általánosító tudományokat, ezekhez sorolják a természettudományokat, és az „ideografikus", azaz individualizáló, leíró tudományokat, ide sorolják a szociológiát is; a tudás-szociológia hívei a természettudományt mint tudományt szembeállítják a szociológiával, mint ideológiával;

[1] A washingtoni V. Nemzetköz i Szociológiai Kongresszuson 1962. szeptemberében tartott előadás.

[2] *Lem, Stanislaw :* Asztronauták. Ford. Mészáros István. Móra F. Könyvkiadó, 320—321. o.

a vulgáris marxisták a tudást természettudományokra és társadalomtudományokra osztják fel, az előbbieket a termelőerők közé, az utóbbiakat pedig a felépítményhez sorolják. Akármilyen ürügyet használnak is fel ehhez, a végkövetkeztetés egy: a szociológia — nem tudomány, mindenesetre nem olyan teljes értékű tudomány, mint mondjuk a fizika vagy a biológia, következésképpen az igazság jellege, kritériuma a szociológiában más, mint a természettudományokban.

Én személyesen meg vagyok arról győződve, hogy a szociológia és a természettudományok között nincs semmiféle lényeges különbség. A különbség közöttük nem a valóság megismerésének módjaiban rejlik, hanem ezen ismeretek különböző érettségi fokában. A „leírás" elhatalmasodása a társadalomtudományokban — egyszerűen valamennyi tudomány fejlődésének kezdeti szakasza, amelyet különböző időkben megtett a fizika, a kémia, a biológia is, mielőtt „általánosító" tudományokká váltak volna. A szociológia egyáltalán nem azért maradt el tudományos színvonalában a természettudományoktól, mert benne a reakciós ideológiai előítéletek túlsúlyban vannak; ellenkezőleg, ezek éppen azért honosodtak meg benne, mert nem eléggé fejlett. Annak idején az asztronómusok, a fizikusok és a biológusok nem ritkán életükkel fizettek azért, hogy kiűzzék a teológiai kísérteteket tudományos szférájukból; tudományos koncepcióik, amint ezt a természettudományok története bizonyítja, sértették a társadalom reakciós uralkodó erőinek érdekét, mégpedig semmivel sem kevésbé, mint a haladó szociológiai elméletek a mi korunkban. Ami a természettudományok és a szociológia funkciójának különbségét illeti a modern társadalomban, a szociológia éppen olyan egzakt és rendszerező tudománnyá kezd válni, mint a természettudomány; most már nemcsak az ideológiai harc szférája, hanem átalakult a társadalom tudományos megszervezésének eszközévé.

A szociológiának, mint rendszerező és egzakt tudománynak kialakulása és további fejlődése, véleményem szerint, addig nem lehetséges, vagy mindenesetre igen bonyolult, amíg a szociológusok tudatából nem küszöbölődnek ki azok az előítéletek, amelyeket a tudás-szociológia ültetett el. Különösen három olyan káros szofizmáról van szó, amely kétségbe vonja a szociológiában az objektív tudás lehetőségét általában, és ezeket a rövidség kedvéért „az őszinte krétai", „a hazugok országa" és „a zárt gömb" apóriáinak nevezzük.

Vajon minden krétai hazudik-e?

Az objektivitás problémája a szociológiában, ahogyan ezt Karl Mannheim és követői felvetik, önkéntelenül is a híres ókori paradoxonnal való összehasonlításra késztet — „Egy krétai azt mondotta, hogy mindenkrétaihazudik." Ebben az esetben egy szociológus azt akarja elhitetni, hogy minden szociológus, szándékosan vagy nem szándékosan, a társadalmi jelenségeket és folyamatokat illetően eltorzítja az igazságot, s így a szociológusok egymást és mindenki mást tévútra vezetnek. Vajon megtalálható-e ily módon a becsületes és őszinte szociológus-krétai?

A kísértés igen csábító, hogy ilyen krétait keressünk. Mihelyt csak egy olyan szociológust találunk, aki az igazságot kinyilatkoztatja, úgy az objektív szociológia felépítésének problémája mindjárt megoldódnék, legalább is elvben: személyében az igazságnak valamilyen abszolút etalonjával — objektív kritériumával rendelkeznénk, ami lehetővé tenné, hogy magabiztosan tájékozódhas-

sunk a hazugságok és az illúziók, az önámítás és a hamisítás határtalan tengerében, amilyen a tudás-szociológia szerint a modern társadalomtudomány.

Ezért nem csodálkozhatunk azokon az erőfeszítéseken, amelyekkel Mannheim követői az őszinte szociológus-krétaiak meglelésének elvi lehetőségét megindokolják. Minthogy szerintük az igazság és az érdek egymást kölcsönösen kizáró kutatási célok, a tudás-szociológia azt ajánlja, hogy keressünk olyan szociológust, akit a következő tulajdonságok jellemeznek: elfogulatlan a társadalmi események értékelésében, pártatlan a társadalmi osztályokhoz való tartozás értelmében, semleges harcaik tekintetében, s nem érdekelt e harc ilyen vagy olyan kimenetelében.

Bár sokan jogosan kételkednek abban, hogy e tulajdonságoknak megfelelő szociológus található, mégis tételezzük fel, hogy sikerül ilyen szociológus-remetét találnunk. De hogy érdekes és jelentős lesz-e az az igazság, amelyet tőle hallani fogunk — ebben már kételkedünk. Valójában milyen mély és tartalmas igazságot mondhat nekünk a társadalomról az az ember, aki ki van közösítve a körülötte végbemenő társadalmi ellentmondásokból és konfliktusokból. Ha nem érdekelt az események kimenetelében, akkor nem fogja fejét törni tanulmányozásukon, ha elfogulatlan a társadalmi jelenségek iránt, akkor ezek őt nem érintik; ha semleges az osztályok viszonylatában, akkor teljesen közömbös számára annak a társadalomnak a sorsa, amelyben él. Egy ilyen ember pedig nem lehet szociológus, akárhány bizonyítványt is mutat fel nekünk. A legjobb esetben éppen annyira abszolút, mint sovány igazságokat kínál, amelyek nem jutnak ki a tények egyszerű megállapításának kereteiből. De ezért kerestük őt?

Nyilvánvalóan azoknak a történészeknek van igazuk, akik forrásként nyiltan előnyben részesítik az eseményekben közvetlenül résztvevő, nyilvánvalóan részrehajló kortársak bizonyítékait az eseményektől magukat távol tartó szemtanúk lapos fejtegetésével szemben. Nem ok nélkül tételezik fel, hogy könnyebb az igazságot kirostálni az előbbiek vallomásainak hazugságából, mint kiegészíteni az utóbbiak hallgatását.

Az ártalmatlan hazugság és a veszélyes féligazság

Amikor a tudás-szociológia erőfeszítéseket tesz „az őszinte krétai" felkutatására, úgy tűnik, hogy abból a helytelen és csalóka feltevésből indul ki, mintha az objektív tudomány csupán néhány abszolút számítási rendszeren alapulna, például olyanokon, amelyek a geometriai axiómákhoz hasonlítanak. Az abszolút igazságot kinyilatkoztató krétai éppen arra hivatott, hogy egy olyan fajta axiomatika pótszeréül szolgáljon, amelyet a tudás-szociológia nem képes maga megalkotni. Pedig a feladat nem az, hogy legalább egy ilyen őszinte szociológus-krétait találjunk, hanem az, hogy megmutassuk, miért hazudnak általában a szociológus-krétaiak, hogyan és minek a segítségével torzítják el az igazságot, mindig tévútra vezetnek-e, vagy mondanak-e néha igazságot.

Nyilvánvaló, hogy az igazság eltorzítása a szociológiában nem öncél, hanem csupán olyan eszköz, amely bizonyos célok elérésére szolgál. A hazugság társadalmi funkciója tévútra vezetés — e fogalom legtágabb értelmében. De bármilyen különös is, ebből váratlan, paradox következtetés adódik: az igazság eltorzítása a szociológiában nem lehet szakadatlan, mindent átfogó, totális hazugság, mivel ebben az esetben ellentmondana saját társadalmi ren-

deltetésének — a tévútra vezetésnek. Másképpen szólva, még a szándékosan eltorzított, meghamisított szociológiai koncepciók és doktrinák sem lehetnek valamilyen „fordított igazságok", „visszájára fordított igazságok". Hiszen ha a dolog így állna, úgy semmi sem lenne könnyebb, mint az igazságot hamis információ alapján létrehozni.

Tételezzük fel, hogy a „Példás Hazug" című újságban a következő közlemény jelent meg: „Tegnap tíz kilométerre a Cornelia utcától két különböző irányban nagy sebességgel haladó autó nem ütközött össze. A létre nem jött összeütközésben nem halt meg öt ember (következnek a nevek). Tíz ember nem sebesült meg, és ezért nem kellett őket kórházba szállítani (következnek a nevek)." Érthető, hogy a „Példás Hazug"-nak ilyen közleménye meglepően emlékeztet a nyugati sajtó néhány ügynökségének cáfolataira, amelyek senkit sem tévesztenek meg, és könnyen desifrírizhatók: csupán a tagadó formájú igéket kell állító formába tenni.

Igaz, hogy a fordított fonák igazságnak ez a legprimitívebb formája volt. És ismeretes, hogy az egyértelmű igazságot nemcsak egy-, hanem többféleképpen is a fonákjára fordíthatjuk, a közlésnek nemcsak az igék, hanem a főnevek, melléknevek, számnevek stb. eltorzítása is adhat ellentétes értelmet, a hazugok országának lakói mégis igen jól kiismerik magukat ezek között a körülmények között, bár a kutyákat náluk macskáknak nevezik, a kenyeret — tintának, az ajtók cserepei az ablaküveget jelentik, a zöld szín pirosat jelent stb. Őket nem vezetheti tévútra például egy ilyen tartalmú hirdetés: „Ma reggel (de nem pontosan — 48 órakor) Gelsomino, a legvérszegényebb tenor, a kutyák kutyája, aki éppen csak visszatért ismételt bukásaiból és kifütyüléseiből, amelyekkel kitűntették őt Európa és Amerika legnagyobb színházai, nem fog énekelni a városi színházban. Kérjük a város lakosait ne jöjjenek el. A jegyeket ingyen adjuk." És a hazugok országának valamennyi lakója remekül megértette, hogy a „bukás" szón „sikert" kell érteni, a „nem fog énekelni" kifejezés pedig azt jelenti, hogy Gelsamino 48 órakor, azaz pontosan 21 órakor fog énekelni.

Tehát a hazugok országa nyelvének elsajátítása nem volt nehezebb, mint bármilyen idegen nyelv megtanulása, sőt sokkal könnyebb volt. Tulajdonképpen bármilyen információ, egyebek között bármilyen szociológiai elméletben meglevő információ csak abban az esetben téveszthet meg, ha ebben a hazugság váltakozik az igazsággal, és megfordítva.

Tehát a feladat arra szorítkozik, hogy mivel nem rendelkezünk az igazságnak valamilyen abszolút etalonjával, akár belső, akár külső legyen ez a szociológiai rendszerek viszonylatában, meg kell tanulni elválasztani ezekben az igazságot a hazugságtól, a viszonylagos igazságot a tévedéstől. Bármilyen nehéz is ez a feladat, elvben már megoldották. Hiszen hasonló problémát — például hogyan kell felépíteni a tudományos fizikát, amelynek nincsen abszolút számítási rendszere — teljes sikerrel megoldott a relativitás elmélete. A tudományos szociológia hasonló elveken nyugszik, nem szándékozik minden tekintetben abszolút igazságokat birtokolni, viszonylagos igazságokkal fog operálni, amelyek — konkrét történeti körülmények között — objektívek és igazak.

Hogy kiválasszuk a viszonylagos igazságokat a különböző szociológiai rendszerekből, különböző módszereket alkalmazhatunk. Az egyik ilyen módszer a kölcsönösen ellentétes elméletek egybevetése, elvetjük az egymást kölcsönösen kizáró tételeket, megtartjuk az egybeesőket, s ezeket viszonylagosan igazaknak fogjuk tekinteni. Teljesen valószínű, hogy a kizárt tételek között is

lehetnek igazak, és a megtartottak között maradnak hamisak is. De a hibák valószínűsége csökken az egybevetések mennyiségének mértékével. Sőt ha elkezdjük az egybevetés folyamatát, csodálkozásunkra felfedezzük, hogy minden egyes adott kor szociológiai rendszereiben sokkal több egybeeső, mint eltérő pontot találunk. Mint marxista meg vagyok győződve arról, hogy a mai szociológiai koncepciók egybevetésénél a bennük található tételek és állítások között csupán azok lesznek viszonylagosan igazak, amelyeknek tartalma egybeesik a marxista tételek tartalmával.

Hogy erről meggyőződhessünk, elég ha összehasonlítjuk egymással, majd pedig a történelmi materializmussal a társadalmi fejlődésnek Nyugaton most igen elterjedt két koncepcióját: W. Rostow gazdasági növekedési szakaszelméletét és A. Toynbee civilizációelméletét. A rostowi koncepció — a hagyományos társadalomtól az ipari társadalom felé való fejlődés öt szakaszának általánosságáról — kizárja Toynbee elképzelését a minőségileg különböző, csupán időben és térben együtt létező civilizációkról. Ha összehasonlítjuk ezeket az elméleteket, el kellene vetnünk ezeket, mint teljesen egybe nem esőket. De ha külön-külön hasonlítjuk össze őket a marxizmussal, akkor megmutatkozik, hogy elburjánzott formában mindegyikben megvannak a viszonylagos igazságok elemei: az egész emberiség rendszerint megtesz fejlődésében bizonyos gazdasági szakaszokat, bár egyáltalán nem azokat, és egyáltalán nem úgy, ahogyan Rostow elképzeli; a társadalmi haladás a Föld különböző területein bizonyos sajátossággal rendelkezik, erre pedig Toynbee fordított figyelmet, de indokolatlanul eltúlozva. Sőt Toynbee néhány civilizációja közelebbi vizsgálat esetén az előző — rabszolgatartó és feudális — formációk napjainkig meglévő maradványainak mutatkozik, ezeket, a hagyományos társadalom meg nem határozott szakaszán meglévő maradványokat Rostow helytelenül kapcsolta össze a nemzetségi szervezettel.

Vajon zárt gömb-e a társadalom?

A szociológia fejlődését akadályozó további előítélet az az elképzelés, hogy valamilyen jelenség vagy folyamat tudományos megismerése csak kívülről, oldalról, bizonyos távolságról lehetséges. Amennyiben bármely szociológus a társadalmon belül van, és közvetlenül érdekelt az itt végbemenő eseményekben, annyiban, állítja a tudás-szociológia, nem lehet azoknak objektív bírája.

Érthető megfogalmazásban ez a kérdés így hangzik: Az-e a helyzet, hogy a jelenségek és a folyamatok tudományos megismerése csupán kívülről lehetséges? A természettudományok története erre tagadó választ ad. Az a körülmény, hogy az ember a földön él, mint ismeretes, hosszú ideig arra a feltételezésre késztette az embereket, hogy a Föld a világmindenség központja, de ez végül is nem akadályozta meg Kopernikust abban, hogy létrehozza a naprendszer heliocentrikus felfogását. Az a felfogás, hogy az ember olyan lény, amely elvileg különbözik a többi állattól, nem segítette elő, hanem inkább akadályozta a biológia fejlődését. Darwin csak akkor tudta megteremteni az állatvilág evolúciójának és az ember származásának tudományos elméletét, amikor leszámolt az ember kivételes jellegét hirdető teológiai nézetekkel. Végül Pavlov meggyőzően cáfolta azt a felfogást, hogy az ember azért nem ismerheti meg a gondolkodás mechanizmusát, mivel ennek a hordozója

sajátmaga. Az az állítás, hogy a szociológus azért nem képes megismerni a társadalmi fejlődést, mert ő maga résztvevője annak, nyilvánvalóan hasonló előítélet.

Mellesleg találkozhatunk jellegük szerint teljesen ellentétes sirámokkal is, amelyek szerint a kutatót éppen a rendszeren kívülisége akadályozza meg abban, hogy megismerje a benne végbemenő folyamatokat. Ismeretes például, milyen nehézségeket kellett leküzdeniök a fizikusoknak, hogy feltárhassák a mikrovilág törvényeit. Az eltűnt civilizációk számos történésze panaszkodik, hogy nem tudja magát még gondolatban sem az általa tanulmányozott események kortársainak helyzetébe képzelni.

Eszerint a természettudományok története megerősíti azt a tényt, hogy a kutatónak sem a rendszeren belüli, sem a rendszeren kívüli helyzete nem akadályozhatja meg a rendszeren belül végbemenő jelenségek és folyamatok tudományos megismerését.

Sőt az az elképzelés, hogy a szociológus a társadalomban, mint valami zárt gömbben él, és ennek csak belső felületét látja, jelentős mértékben illúzió, hasonlóan a geocentrikus rendszer alapját képező illúzióhoz. Ez az elképzelés csupán olyan feltételek mellett lenne helyes, ha a társadalom nem fejlődnék, hanem stacioner jellegű lenne, mint a hangyaboly. De a társadalom és a hangyaboly különbsége éppen abban mutatkozik meg, hogy a társadalom soha nem marad önmagával azonos, és mindíg „nyílt" két irányban: a múlt és a jövő felé. Ennek megfelelően az a szociológus, aki a múlt vagy a jövő álláspontján áll, lehetőséget nyer arra, hogy a társadalom adott helyzetét oldalról, mintegy kívülről vizsgálja. Igaz, a múlt álláspontja és a jövő álláspontja nem egyenlő értékű: az első esetben a jelen bírálata, bármilyen igazságos legyen is, negatív marad; a másodikban azonban a társadalmi bírálat konstruktív jelleget nyer. Ezért az, hogy a szociológus a haladó osztály, a társadalom haladó erőinek álláspontjára álljon, szükséges feltételét képezi annak, hogy a társadalmi fejlődés adott helyzetét objektív tudományos jelleggel megismerhesse. Természetesen valamely szociológusnak a haladó osztályhoz, a haladó társadalmi erőkhöz való tartozása önmagában még távolról sem biztosíték arra vonatkozóan, hogy elkerüli a hibákat, hogy mentes lesz az elfogultságtól és a nem-objektivitástól; de ha nem azonosítja magát a jövővel, akkor a szociológus nem tudja helyesen megérteni a jelent és a múltat sem. Ezért a tudás-szociológia „zárt gömbjéből" mindíg előnyösebb azon az ajtón keresztül kijutni, amely a jövőbe nyílik, nem pedig a múltba nyíló ablakon keresztül.

A társadalmi haladás hatása a szociológia fejlődésére

Bár a tudás-szociológia fejleszteni és kiegészíteni kívánja a társadalmi tudatnak a társadalmi léttől való függéséről szóló marxista koncepciót, lényegében önkényesen kiragadja, túlhajtja ennek a függésnek az egyik oldalát, nevezetesen azt, hogy a társadalmi jelenségeknek a szociológus által való megismerése osztálykötöttségű — és mellesleg jelentősen el is szegényíti azt. Valójában a társadalmi jelenségek és folyamatok megismerését a tudás-szociológia főképpen a szociológus individuális tudatának síkján elemzi, méghozzá erőteljesen relativista módon: erősen hangsúlyozza az adott megismerés viszonylagosságát, és nem veszi tekintetbe objektív tartalmát.

Természetesen távol állok attól, hogy a tudás-szociológiának, mint kisegítő diszciplinának a tudományos jelentőségét tagadjam, hiszen ez a szocioló-

gia azt követeli, hogy a társadalmi eszméket korunk társadalmi összefüggésében tanulmányozzuk, és sok esetben a történeti források kritikai elemzésének a virtuozitásig vitt technikáját dolgozta ki. De mindez magától értetődően nem meríti ki a társadalmi valóság és a társadalmi megismerés kölcsönhatásának azt a problémáját, amelyet a tudás-szociológia kutatási tárgyának tart.

A szociológia társadalmi függőségének problémáját Marx és Engels nemcsak mélyebb, hanem összehasonlíthatatlanabbul szélesebb alapon vetette fel, mint a tudás-szociológia; úgy vizsgálják ezt a problémát, mint különös esetét annak a hatásnak, amelyet a társadalmi haladás a tudományos ismeret fejlődésére általában gyakorol. Nem is beszélve arról, hogy mennyire hangsúlyozták az eszmék aktív szerepét a társadalom fejlődésében, a marxizmus megalapítói néhány olyan elvi tételt fogalmaztak meg, amelyeknek közvetlen kapcsolatuk van a szociológia fejlődésével. Ezeket a tételeket megkísérlem néhány példán illusztrálni:

1. Bármilyen nagy is a haladó társadalmi eszmék szerepe az emberiség fejlődésében, nem szabad elhanyagolni azt, hogy a *társadalmi haladás, a maga részéről, a szociológus rendelkezésére bocsátja a társadalmi jelenségek és folyamatok megismerésének mind tökéletesebb technikai eszközeit és módszereit.* („Eddig — írta Engels —, csak azzal kérkedtek, mit köszönhet a termelés a tudománynak, pedig a tudomány végtelenül többet köszönhet a termelésnek.")[3] Az, ami áll a termelés és tudomány kölcsönviszonyairól, még inkább vonatkozik az egészben vett társadalom és szociológia kölcsönviszonyaira. Mellesleg a többi ismeretág — a matematika, a fizika, a technikai tudományok — eredményeinek a szociológiára való befolyása a társadalom e hatásának részét alkotja.

Elég, ha a társadalmi tudatnak a középkorban végbemenő átalakulására hivatkozunk, amelyet a XV—XVI. század nagy földrajzi felfedezései idéztek elő, vagy arra, hogyan ösztönözték az utópisztikus szocializmust Afrika, Amerika és Polinézia, az inka birodalom stb. benszülött törzseinek életmódjáról szóló leírások. Hivatkozhatunk arra a hatásra is, amelyet az eltűnt civilizációk maradványainak régészeti feltárásai és a régi írásmódok megfejtése a társadalmi fejlődés szociológiai elméleteire gyakoroltak, vagy pedig arra, hogy Darwin fajkeletkezési elmélete milyen hatást gyakorolt a szociológiára.

Ha a közelmúlthoz vagy a jelenhez fordulunk példákért, akkor elsősorban azt kell megemlítenünk, hogy milyen hatalmas jelentőségű a szociológia számára egy olyan új tudomány, mint a kibernetika és annak technikai alkalmazásai. A kibernetika termékeny eszméi nélkül, az elektronikus számológépek nélkül — és ezt bátran mondhatjuk — szó sem lehetne a matematikának olyan sokat ígérő alkalmazásáról a társadalomtudományokban, nem léteznék sem ökonometria, sem társadalmi modellezés.

2. Bármely társadalmi jelenség története kétségtelenül fényt derít a lényegére; ugyanakkor *a társadalmi viszonyok fejlettebb formái lehetővé teszik nemcsak keletkezésük történetének megértését, hanem a megelőző társadalmi intézmények, közöttük az eltűnt intézmények történeti értelmének föltárását* is. („A polgári társadalom a termelés legfejlettebb és legsokrétűbb történelmi szervezete — írta Marx 100 évvel ezelőtt. — Ezért tagozódásának megértése, azok a kategóriák, amelyek viszonyait kifejezik, egyúttal betekintést nyújtanak mindazoknak a letűnt társadalmi formáknak tagozódásába és termelési viszonyaiba, amely társadalmi formák romjaiból és elemeiből felépült oly

[3] *Engels :* A természet dialektikája. Szikra, 1952. 196. o.

módon, hogy egyrészt, azoknak még fel nem számolt maradványai továbbtengődnek benne, másrészt, hogy az azokban foglalt puszta utalások a fejlődés folyamán jelentősen kibontakoztak stb . . . A polgári gazdaság tehát az antik stb. gazdaság kulcsa.")[4]

Nyilvánvaló például, hogy a társadalmi haladás elméleteit pontosan először csupán a XVIII. században fogalmazták meg (Condorcet, Gibbon, Herder stb.), amikor világossá vált, hogy a termelés, a technika, a tudomány és a művészet fejlődésének színvonala Nyugat-Európában túlszárnyalta az ókori világot; addig a társadalom fejlődését a szociológusok egyszerűen, mint „az antik kultúra újjászületését" fogták fel, aminek megfeleltek a történeti körforgás koncepciói (Vico). A haladás szakaszosságát természetesen nem tárhatták fel a szociológusok (bármilyen zseniálisak is voltak !), amíg az emberiség a fejlődésében nem hagyott maga mögött néhány történelmi szakaszt, korszakot; így a társadalmi-gazdasági formációk marxista tanítása csupán azután jött létre, amikor az emberiség túljutott a rabszolgatartó és a feudális formációkon, amikor felfedezték a rabszolgaságot megelőző nemzetségi társadalmat, és nyilvánvalóvá vált a kapitalizmus átmeneti jellege.

Csak amikor a társadalom fejlődése letépte a rendi és a kasztlepleket az osztályviszonyokról, és ezek a polgári társadalomban mintegy „csupasz formában" mutatkoztak meg, csupán akkor vált lehetségessé annak a megértése, hogy a társadalom osztályokra való tagozódásának alapjai a tulajdonviszonyok, és az osztályharc prizmáján keresztül csupán akkor volt bemutatható az antagonisztikus társadalom egész megelőző története. Az osztályviszonyok fejlődése a mai társadalomban lehetővé teszi, hogy mind mélyebben megértsük az osztályviszonyok természetét a távoli múltban is. Ismeretes az is, hogy a szocialista társadalom fejlődése arra késztette a szociológusokat, hogy sok pontban átértékeljék, revidiálják a nemzetségi társadalom társadalmi viszonyainak jellegéről szóló régebbi elképzeléseket, megszabaduljanak annak kispolgári idealizálásától, az egyenlő elosztás illúziójától stb.

A társadalmi folyamat nemcsak abban segít, hogy a múltról szóló ismereteinket pontosabbá teszi, hanem a meg nem felelő szociológiai doktrinákat menetközben el is veti. Így „a magasabbrendű" és az „alacsonyabbrendű" fajok reakciós doktrináját a XX. század közepén nem annyira a szociológiai bírálat fegyverével cáfolták meg, hanem inkább azoknak a fegyvereknek győzelmes bírálatával, amelyekkel a népek megsemmisítették „a harmadik birodalmat" a második világháborúban és a gyarmati rendszert a háború utáni időben.

Ezt az elvet, hogy ti. a szociológiai elmélet történetileg megfelel a saját korának, természetesen nem szabad ad abszurdum vinni, a múlt tudományos értékelése a szociológia mai szintjének álláspontjáról összeegyeztethetetlen a történelemnek a múltban elbukott politikaként való lekezelésével. Minden egyes nemzedék, mint mondják, újra átírja az emberiség egész történetét; de az ilyen gyakorlatnak csupán abban az esetben lesz tudományos értéke és hitelessége, ha a szociológusokat nem az adott pillanat átmeneti politikai megfontolásai vezetik, hanem reális történeti perspektívából indulnak ki.

3. *A szociológiai elméleteket és koncepciókat nem szerzőik szubjektív önkénye hívja életre, hanem annak az adott korszaknak objektív követelménye, amelyeket így vagy úgy ki kell elégíteniük.* (Marx ezt írta: „Ezért az emberiség mindig csak olyan

[4] *Marx :* Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, A marxizmus—leninizmus kis könyvtára, 78. sz. 1950. 31. o.

feladatokat tűz ki maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert jobban szemügyre véve, mindíg azt látjuk, hogy maga a feladat is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis keletkezőben vannak.")[5]

Másképpen szólva: a szociológia a társadalomban bizonyos kisegítő szerepet tölt be, amely nélkül lehetetlen lenne a társadalom funkcionálása és méginkább fejlődése. Ha egy szociológiai, gazdasági elmélet nem képes elősegíteni a társadalom előtt álló reális feladatok megoldását, úgy halva született (vagy legalábbis életképtelen mindaddig, amíg nem jött el az ideje.) Ezeket a feladatokat teljesíteni csak annyiban képes, amennyiben az objektív igazságnak valamilyen elemeit tartalmazza, mégha egyoldalú, téves interpretációban is. De ebben az esetben nem általában lesz jogosult, hanem csupán olyan mértékben, amennyiben pozitíve elősegíti meghatározott társadalmi ellentmondások megoldását.

Ennek a tételnek illusztrálása Keynes gazdasági elmélete, amely részben és ideiglenesen elősegítette a 30—40-es években a kapitalizmus néhány gazdasági ellentmondásának megoldását. Ez csak azért történhetett így, mert eltekintve a helytelen elméleti premisszáktól, lehetővé tette, hogy felhasználják a tőkebefektetések multiplikációjának és a reális forgalmi folyamat szükségletének hatását.

Egy másik példa a nacionalizmus. Mint társadalmi doktrina kétségtelenül haladó szerepet játszik a gyarmati népeknek az imperialista elnyomás alól való felszabadulásában. Ez, természetesen, nem azért megy végbe, mert helyesek az osztálybékének és a nemzet kizárólagos jellegének a nacionalisták által hirdetett jelszavai (ezek tarthatatlanok), hanem azért, mert a nemzeti érdekek — általánosságban szólva — nem fikciók, hanem realitásai a modern világnak, éppen annyira, amennyire reális az elnyomott nemzetek és az imperialista hatalmak érdekeinek ellentéte.

A pragmatizmustól eltérően, amely egy elmélet helyességét az eredményeinek hatékonyságától függően értékeli, a marxizmus, a történelem materialista felfogásával összhangban, a társadalmi elmélet szerepét tartalmának objektivitása szerint ítéli meg.

4. *A szociológia története, egészében véve, nem az egymást kaotikusan felváltó tévedések kaleidoszkópja, hanem az objektív társadalmi valóság mind mélyebb megismerésének felfelé haladó folyamata, a viszonylagos igazságok fokozatain keresztül az abszolút igazság felé tartó folyamat.* („A Marxot megelőző klasszikus politikai gazdaságtan Angliában, a legfejlettebb kapitalista országban, alakult ki — írta Lenin. — Adam Smith és David Ricardo, a gazdasági szerkezetet tanulmányozva, megvetették a *munkaérték-elmélet* alapját. Marx folytatta az ő művüket. Szilárdan megalapozta és következetesen továbbfejlesztette ezt az elméletet.")[6]

Ha Marx és Engels a megelőző filozófiai, gazdasági és történeti elméleteket teljes tévedésnek tekintették volna, úgy valószínűleg nem tudták volna kidolgozni a történelem materialista szemléletét. De, amint ismeretes, másképpen viszonyultak elődeikhez: elsajátították Hegel dialektikus módszerét, materialista alapot adva ennek; nem vetették el a francia materialisták taní-

[5] *Marx :* Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához". Marx—Engels Vál. Műv. 1. köt. Szikra, 1949. 340. o.

[6] *Lenin :* A marxizmus három forrása és három alkotórésze. Vál. Műv. 1. köt. Szikra, 1954. 65. o.

tását az eszmék szerepéről a társadalomban, hanem kiegészítették ezen eszmék materiális keletkezésének tanításával; átvették Guizot és más történészek elképzeléseit az osztályokról és osztályharcról, és következetesen továbbfejlesztették őket egészen a proletariátus diktatúrájáról szóló tanításig, továbbfejlesztették az utópista szocializmus elveit, tudományos tétel jelleget adván nekik stb.

A szociológia nem az előző elgondolások és koncepciók puszta tagadásán keresztül fejlődik, hanem kritikai elsajátításuk és kiegészítésük segítségével. A marxizmus példája ebben az értelemben a legtanulságosabb, bár magától értetődően nem az egyetlen. I. Thünen (XVIII. szd.) „eszményi államának" modellje egészen a mai napig a földrajzi munkamegosztás tanulmányozásának mintaképe. Quesnay gazdasági táblázatai hozzájárultak az ökonometria kifejlődéséhez a XX. században. G. Buckle koncepcióját kritikailag átdolgozta és továbbfejlesztette L. Mecsnyikov „A civilizáció és a nagy történelmi áramlatok" c. könyvében, melyet a későbbiekben Plehanov bizonyos javításokkal elfogadott, és amely ma is jelentős hatást gyakorol a szociológiában.

5. A szociológia történetében éppen úgy, mint a fizika történetében sajátos komplementaritási elv működik: *az új, tökéletesebb és általánosabb szociológiai elmélet, kiegészítve és kijavítva az előző elképzeléseket, nem ritkán tartalmazza ezeket mint meghatározott történelmi körülményekre korlátozódó egyedi eseteket.*

Néhány szociológiai elmélet, amely a modern valóság szemszögéből ostobának látszik, bizonyos értelemben viszonylagosan igaz volt saját kora számára. Így az emberiség most már annyira felszabadult a földrajzi környezet közvetlen befolyása alól, hogy hajlamosak vagyunk lebecsülni a szerepét a társadalmi fejlődés megelőző szakaszaiban is. Pedig sok jelenséget a kapitalizmus előtti formációk történetében egyszerűen nem tudunk megmagyarázni, ha elhanyagoljuk a földrajzi tényezőket.

Egy másik példa: a fiziokratáknak az az állítása, hogy új érték csupán a mezőgazdaságban jön létre, igen naivnak tűnik számunkra, pedig a XVIII. században valójában főképpen a mezőgazdaságban jött létre. Néhány mai közgazdász és szociológus, akiket némi joggal nevezhetünk a XX. század fiziokratáinak, továbbra is azt állítja, hogy értéktöbbletet csak a fizikai munka hoz létre, bár a szellemi dolgozóknak a társadalomban való számszerű növekedésének mértékében mind nyilvánvalóbbá válik, hogy ez az állítás csupán a múlt századra érvényes, viszonylagos igazság.

Mark Twain elragadó regényében, az „Egy jenki Artur király udvarában" leírja, hogy egy vállalkozó szellemű amerikai, aki a sors akaratából a VI. századba került, XIX. századi ismereteit alkalmazza, és néhány év múlva majdnem sikerült átalakítania a középkori Angliát fejlett ipari országgá. De Artur király Diocletianus császár, sőt még XIV. Lajos helyében is óvakodnék attól, hogy országom kormányzását rábízzam a XX. századi szociológusokra és közgazdászokra. Fölényükkel hencegnének a III., VI. vagy XVIII. századból való kollégáik előtt, és országomat sokkal gyorsabban és alaposabban romlásba döntenék, mint ahogyan ezt a skót kalandor, Law tette Franciaországban. Valójában hogyan tudnák a római impériumot a krónikus alacsony termelékenység állapotából Keynes receptjei kivezetni, amelyek a túltermelés válságának leküzdésére hivatottak? Helyesebb azt feltételezni, hogy ha Dicoletianus Keynes tanácsait követte volna, a római birodalom két évszázaddal előbb pusztult volna el. Erről mindenkit meggyőzhetnek azok a sikertelen kísérletek,

amelyek nem ritkán katasztrofális következményekre vezetnek, ugyanis az olyan kísérletek, hogy a fejlett ipari államok gazdaságának módszereit korunk gazdaságilag elmaradott országaiban lemásolják.

Befejezés

Említettük, hogy a szociológia a fizikától négy évszázaddal és a biológiától egy évszázaddal maradt el, de ez a körülmény egyáltalán nem azt jelenti, hogy a szociológiának száz évre van ahhoz szüksége, hogy éppen olyan rendszerezett és egzakt tudománnyá váljék, mint a biológia, és négy évszázadra, hogy elérje a modern fizika színvonalát.

Arról van szó, hogy a történelmi materializmus képében a modern szociológia már rendelkezik a társadalmi fejlődés olyan elméletével, amely jellege szerint nem áll a darwinizmus mögött a biológiában, sem az elemek periodikus rendszere mögött a kémiában, sem a relativitás elmélet mögött a fizikában. Ha a szociológia erre az elméleti és módszertani alapra támaszkodik, és felhasználja a többi tudomány eredményét, úgy a szociológusok tíz év múlva be tudják hozni azt, amihez a biológusoknak, a kémikusoknak és a fizikusoknak évszázadokra volt szükségük.

СОЦИОЛОГИЯ ЗНАНИЯ И ЗНАНИЕ СОЦИОЛОГИИ

Эдвард Араб-Оглы

Нельзя отрицать тот факт, что уровень наших социологических знаний в значительной мере остает от уровня познаний в области природы. Автор утверждает, что это различие между социологией и естественными науками заключается не в специфических, неотделимых от данных наук способах познания действительности, а в различной степени зрелости знаний, достигнутых этими науками.

Социология знания (К. Маннгейм и его последователи) ставит под сомнение возможность объективного социологического знания. Поскольку истина и интерес, по мнению представителей этого направления в социологии, взаимно исключают друг друга, истинных познаний может достичь только социолог, нейтральный по отношению к общественной классовой борьбе и не принадлежащий к какой бы то ни было партии. Однако, — утверждает автор, — такой беспартийный социолог может служить лишь чрезвычайно худосочными истинами, не выходящими за пределы простого фиксирования фактов. Задача состоит не в том, чтобы найти такого «искреннего социолога», а в том, чтобы показать, почему лгут социологи, как искажают они истину, всегда ли лгут или говорят иногда правду. Поскольку искажение истины никогда не бывает самоцелью, ложь не может быть всесторонней. Каждая социологическая система, каждая социологическая теория содержит в себе относительные истины, и для выделения их в нашем распоряжении имеются различные способы. Один из таких способов состоит в выявлении совпадающих положений в теориях, противоположных друг другу. Такие положения рассматриваются как относительные истины. Чем больше сравнений мы производим, тем больше вероятность относительной истинности выделенных положений.

Социология знания утверждает далее, что какой бы то ни было процесс может быть познан нами лишь в том случае, если мы рассматриваем его извне. Но поскольку социолог не может оторваться от общества, процессы движения общества не могут быть познаны им. Неверна не только вторая, но и первая часть этого утверждения, что доказывается, например, историей естественных наук (гелиоцентрическая картина мира, теория эволюции Дарвина и т. д.). Но если бы это утверждение и было верным, то и тогда не может быть верным конечный вывод, поскольку неверно и то, что данное положение общества не может быть исследовано нами извне. Дело в том, что исследование данного состояния общества возможно с точки зрения прошлого или будущего. Для того, чтобы социолог мог познать данное положение общества с объективной научностью, он должен находиться на позиции прогрессивных сил общества.

Социологии знания принадлежат определенные заслуги в области исследования взаимодействия общественной действительности и общественного познания. Марксизм,

однако, поставил этот вопрос на несравненно более широкой основе. Относительно связи общественного прогресса и развития социологии автор статьи выдвигает следующие марксистские положения (разъясняя и иллюстрируя их).

1. Общественный прогресс предоставляет социологам все более совершенные технические средства и методы познания общественных явлений и процессов.

2. Более развитые формы общественных отношений делают возможным не только понимание истории их возникновения, но и вскрытие исторического смысла предшествующих общественных учреждений.

3. Социологические теории и концепции вызываются к жизни не субъективным произволом их авторов, а объективными обстоятельствами данной эпохи, которые так или иначе должны быть ими удовлетворены.

4. История социологии — восходящий процесс все более глубокого познания объективной общественной действительности.

5. Новая, более совершенная и общая социологическая теория, дополняя и исправляя предшествующие ей представления, нередко содержит их в себе как особые случаи, ограничивающиеся определенными историческими обстоятельствами.

THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE AND SOCIOLOGICAL KNOWLEDGE

by Edvard Arab-Ogli

Undeniably our sociological knowledge is significantly behind our achievements in other fields of science. This discrepancy has nothing to do with those specific methods of cognizing reality which are inseparable from these sciences, but with the different developmental level of these disciplines.

The sociology of knowledge (K. Mannheim and his followers) questions the existence of objective sociological knowledge. It is claimed that true knowledge can be attained only by those sociologists who are neutral and impartial, for truth and partiality are held to be mutually exclusive. The author maintains that such an impartial sociologist, because he is capable of merely demonstrating the facts, provides only a week reflection of truth. The task is not to find the "candid" sociologist, but to point out why — in many cases — they are guilty of misrepresentation, the means used to distort the truth and whether they do this all the time or occasionally hit upon the truth. Since falsification is never an end in itself, not all data are distorted. This implies that every sociological system of thought or theory is bound to contain relative truths which may be distinguished by several means. One of these is to select the coincident theses from the contradictory theories and to regard them as relative truths. The more comparisons made, the greater the likelihood of the remaining theses being relatively reliable.

According to the sociology of knowledge, a process may be known only if viewed from the outside, and since the sociologist is unable to do this he cannot cognize the processes of motion in society. The history of the exact sciences (heliocentricism, Darwin's theory of evolution) has proved that not even the first part of the statement can be maintained. The belief that the given conditions of society are not examinable from the outside is also false for it is possible to view these from either the past or the future. The sociologist, in order to acquire objective scientific knowledge of the given conditions of society, must share a stand with the progressive forces of society.

In studying the interrelation of social reality and social cognizance the sociology of knowledge does achieve certain results, but it must be admitted that Marxism has an incomparably broader grasp of this question. Through the interconnection of social progress and sociological development, the author interprets and illustrates the following important Marxian theses:

1. Social progress provides the sociologist with increasingly perfected means and methods to cognize social phenomena and processes.

2. Advanced forms of social relations allow the understanding of the history of their origin and the disclosure of the historical role of former social institutions.

3. Sociological theories, conceptions, are not arbitrarily established by those who formulate them but by the objective circumstances and requirements of the given age; these requirements have to be met by the sociological views and ideas.

4. The history of sociology concerns the gradual cognizance of objective social reality.

5. The new, perfected, and more universal sociological theory contains former views in a finished and improved form and frequently includes them as particular cases limited to definite historical circumstances.

FIGYELŐ

Vita a népi demokratikus forradalom jellegéről

Az utóbbi évtized kutatásai a népi demokratikus átmenet számos részletproblémáját tisztázták már, az egyes népi demokratikus országokban és a Szovjetunióban sok erre vonatkozó anyag gyűlt össze. Az alapvető kérdésről, a népi demokratikus forradalom jellegéről azonban mindeddig kevés szó esett, az erre vonatkozó vizsgálatok csak most, a kutatások által feltárt anyag alapján indultak meg. Ez is oka annak, hogy napjainkban egymástól lényegesen eltérő koncepciók vannak a népi demokratikus forradalom jellegéről. Összehasonlításra, bírálatra kevés munka vállalkozott, pedig a népi demokratikus forradalom jellegének feltárását a különböző álláspontok alapos vizsgálatának kell megelőznie.

Ezért feltétlen figyelmet érdemel R. N. Bljum tanulmánya („A népi demokratikus forradalom jellegének kérdéséhez", Trudi po filoszofii, VI. sz., Tartu, 1962.), mely a nemzetközi méretekben egyre jobban növekvő anyag áttekintésére vállalkozik. Bljum a következőkben részletesen ismerteti és bírálja a nemzetközi marxista irodalomban a népi demokratikus forradalom jellegét illetően kialakult négy különböző álláspontot. Ezek: 1. a népi demokratikus forradalom sem nem polgári demokratikus, sem nem szocialista, hanem a kettőt differenciálatlanul tartalmazó, teljesen újtípusú „általános demokratikus" forradalom, 2. mindkettő egyszerre, de differenciálva: első szakasza a fasizmus bukásával, vagy az alapvető demokratikus átalakulások befejeződésével zárul, polgári demokratikus forradalom, s ezt követi a szocialista forradalom, 3. a népi demokratikus forradalom a szocialista forradalom egyik válfaja, kezdettől fogva szocialista feladatok, a munka-tőke ellentétének megoldására hivatott, végül 4. a népi demokratikus forradalom a polgári demokratikus forradalom új típusa.

Az első két koncepció a népi demokratikus forradalmat egyszerre tartja polgárinak és szocialistának, s csak abban különböznek egymástól, hogy az első szerint így a forradalom új típusa jött létre, míg a másik egyszerűen két forradalom összekapcsolódásáról beszél. Houška és Kara viszont a monográfiájukban („A népi demokratikus forradalom jellege", Moszkva, 1958.) azt a felfogást fejtik ki, hogy e két koncepció egyike sem helytálló, mert egy forradalom napjainkban vagy csak polgári demokratikus vagy csak szocialista forradalom lehet, a kettő között nem lehetséges semmiféle átmenet. Nézeteiket azzal támasztják alá, hogy minden forradalomnak gazdasági tartalma van, azaz bizonyos, az alapban lévő ellentmondások törnek felszínre benne, a termelési viszonyok megváltoztatására hivatott, s mivel átmeneti termelési viszonyok nincsenek, ha a forradalom a kapitalista termelési viszonyok keretei között marad, akkor polgári demokratikus, ha áttöri ezeket, akkor szocialista. A. I. Szoboljev ellenben a könyvük fenti orosznyelvű kiadásához írt előszavában — a második két koncepció létjogosultságát tagadva — sematikusnak nevezi felfogásukat, s vele nagyjában egyező álláspontot foglal el F. T. Konsztantyinov is.

Az általános demokratikus forradalom koncepcióját — az első álláspontra helyezkedve — legkövetkezetesebben éppen Konsztantyinov fejti ki („A Szovjetunió és a népi demokrácia országai", Moszkva, 1957. 47. o.). Szerinte a népi demokratikus forradalom kezdettől fogva túllép a polgári demokratikus forradalom keretein, az új történelmi feltételek között egy teljesen új típusú forradalom bontakozik ki, melynek feladatai egyrészt még egybeesnek a polgári demokratikus forradalom feladataival, másrészt azonban már tartalmazzák a szocialista forradalom feladatait is. Konsztantyinovot sokan bírálták, a többi között Bystřina („Népi demokrácia Csehszlovákiában", Moszkva, 1961.) és A. M. Kovaljov („A népi demokratikus forradalom jellegének kérdéséhez", Vesztnyik MGU, 1961/4. sz.), akik a forradalom gazdasági tartalmával kapcsolatos — az első két koncepció helyességét tagadó — érvelést szegezték szembe az „általános" demokratikus forradalom koncepciójával.

Blujm Kovaljovhoz és Bystřinához csatlakozik Konsztantyinovval és Szoboljevvel szemben. Elismeri ugyan Szoboljev azon kritikájának jogosultságát, hogy Houška és Kara könyvében a polgári demokratikus forradalom feladatai leegyszerűsödnek, leszűkülnek az antifeudális célkitűzésekre, s elfogadja, hogy az így értelmezett polgári demokratikus forradalom nem tud átnőni szocialista forradalomba. Szoboljev álláspontját s az „általános" demokratikus forradalom koncepcióját azonban elveti, hivatkozik a két forradalom összefonódásának lenini tételére (lásd Lenin Vál. Műv. I. Szikra, 1954. 618. o.), mely szerint a polgári demokratikus forradalom megtelik szocialista elemekkel, s így megy át a szocialista forradalomba. Továbbá szerinte nem helyes a marxista irodalomban elterjedt különbségtétel a demokratikus és a polgári jelző között, a demokratikus átalakulások éppen abban különböznek a szocialistáktól, hogy megmaradnak a polgári demokrácia keretei között. Harmadszor azt állítja, hogy a polgári és a kapitalista fogalmak nem azonosak, van „demokratikus burzsoázia" is, a parasztság. A parasztság demokratikus mozgalmai túllépik a kapitalista kereteket, de a forradalom attól még polgári demokratikus forradalom marad. Bljum szerint tehát a népi demokratikus forradalom nem általános demokratikus forradalom, hanem — mivel alapvetően demokratikus feladatai vannak — polgári demokratikus forradalom, bár az összefonódásból következően lehetnek szocialista feladatai is, s túllépheti a kapitalista kereteket. Ez utóbbi megjegyzése azonban nyilván ellentmond a forradalmak gazdasági tartalmáról mondottaknak, amit pedig — Houška és Kara álláspontjának helyeslésével — maga is vallott.

A második csoportba Bljum a legkülönbözőbb felfogásokat sorolja, megemlíti itt is Szoboljev és Konsztantyinov nevét, akik mint ismeretes az első szakaszt, illetve az egész forradalmat „általános" demokratikusnak tartják, másrészt Kretovot („A szocializmusba való átmenet általános törvényszerűségei és megjelenésük sajátosságai a különböző országokban" Moszkva, 1960. c. kötetben: „A hatalom proletariátus által való megragadása legáltalánosabb törvényszerűségeinek kérdéséhez"), aki szerint a népi demokratikus forradalom csak a polgári demokratikus forradalom befejezése után kezdődik, végül „Az európai népi demokráciákról" című monográfia szerzőit, valamint L. N. Nyezsint és A. I. Puskast („A magyar nép harca a proletárdiktatúra kivívásáért, és a népi demokratikus rend megerősítéséért (1944—48)", Moszkva, 1961.), továbbá Szabó Bálintot („A felszabadulás utáni forradalmi átalakulás jellege és szakaszai hazánkban", Párttörténeti Közlemények, 1960/1—2. sz.), akik a polgári demokratikus forradalom szakaszát rövidnek tartják, s utána a szocialista forradalomba való ugrásról, átnövésről beszélnek. Bljum nagyon helyesen rámutat ezeknek a koncepcióknak arra az alapvető hibájára, hogy nem adják meg az egyik szakaszból a másikba való átmenetnek a feltételeit. Bljum, aki maga is a negyedik — a népi demokratikus forradalmat polgárivá korlátozó — felfogást vallja, kénytelen arra utalni, hogy az így értelmezett polgári demokratikus forradalom nem magyarázza az átnövést a szocialista forradalomba, az ugrás érthetetlen, indokolatlan. A harmadik koncepciót — melynek csak néhány képviselőjét, például G. P. Pusevet említi meg — elemezve Bljum rámutat arra, hogy ezt a felfogást a képviselői kétféleképpen szokták alátámasztani. Egyrészt úgy látják, hogy a polgári demokratikus forradalom feladatai kimerülnek az antifeudális célkitűzésekben, s ezért szerintük ott, ahol nincsenek feudális maradványok, nem is lehet polgári demokratikus forradalom, ahol pedig még vannak, ott ez gyorsan lezajlik, a népi demokratikus forradalom csak ezután kezdődik, s így tisztán szocialista forradalom. A másik érvelés szerint a népi demokratikus forradalom azt az egységes forradalmi folyamatot jelenti, mely a fasizmusból a szocializmusba vezet, ezért kezdetben vannak nem szocialista feladatai is. De kezdettől fogva a munka és tőke ellentéte a döntő, ez szabja meg a többi feladat megoldását is, ezért a forradalom szocialista forradalom, bár csak későbbi szakaszában valósít meg kifejezetten szocialista feladatokat.

Bljum az első érvelést könnyen meg tudja cáfolni, rámutatva arra, hogy itt is a népi demokratikus forradalom polgárivá szűkített felfogásáról van szó, a második érvelést pedig visszavezeti az elsőre. Ezután azt az állítást kockáztatja meg, hogy a szocialista forradalomról csak a proletárdiktatúra kivívása után lehet beszélni, a proletárdiktatúra kivívását megelőző szakasz nem tartozik a szocialista forradalomhoz. Holott a nemzetközi marxista irodalomban a szocialista forradalom kategóriáját arra a szakaszra értelmezik, amelyben megindul a burzsoázia és a proletariátus közötti közvetlen harc a hatalomért, a fent említett szerzők is így használják a szocialista forradalom fogalmát.

Bljum ezután rátér a negyedik álláspontnak, saját felfogásának az ismertetésére.

Álláspontját a következőképpen fejti ki: a szocializmusba való átmenetnek szerinte két útja van. Az egyik a közvetlen, amely a forradalmi helyzetből átmenet nélkül vezet a proletárdiktatúrához. Ilyen szocialista forradalom azonban nincs és nem is lehetséges, mert bár a szocializmusra való átmenetnek valóban vannak közvetlenebb útjai, de átme-

neti szakasznak feltétlenül lennie kell, nem is beszélve a proletárdiktatúrát megelőző harc szakaszáról — amelyet Bljum nem tart szocialista forradalomnak.

A másik, a közvetett utat tekinti a népi demokratikus útnak, mely a polgári demokratikus forradalmon keresztül vezet a szocializmushoz. Holott nyilvánvaló, hogy a szocialista forradalmat a szocializmusra való átmenet *valamennyi* formájánál demokratikus szakasz előzi meg. S ezek az átmenetek a demokratikus szakaszok eltérő jellege szerint különböznek is egymástól. A szovjet útnál pl. még lehet polgári demokratikus forradalomról beszélni; az első, demokratikus szakaszban a hatalom lényegében megmarad a burzsoázia kezén, az átmenet két szakasza élesen elválik egymástól. A népi demokratikus útnál azonban a demokratikus szakaszban nem burzsoá, hanem munkás-paraszt demokratikus diktatúra van, a fejlődés fokozatos, a szakaszok egybefonódnak, a munkásosztály kezdettől fogva részesedik a hatalomban, s így nem lehet polgári demokratikus forradalomról beszélni az első szakasszal kapcsolatban sem. (Erre a kérdésre, a demokratikus szakasz jellegének kérdésére még visszatérünk.)

Bljum tanulmányának elemzése után megkíséreljük kifejteni saját álláspontunkat a népi demokratikus forradalom jellegéről, előre bocsátva, hogy véleményünk Konsztantyinov és Szoboljev felfogásához áll legközelebb.

Szerintünk a népi demokratikus forradalom jellegének megállapításánál abból kell kiindulnunk, hogy a népi demokratikus forradalom az egész forradalmi folyamatot magában foglalja, mely a demokratikus átalakulással kezdődően a szocializmusig vezet. Ez látszólag magától értetődő, s széles körben elfogadott értelmezés, de a fenti álláspontok elemzése azt mutatta: a legtöbben ott tévednek, hogy a népi demokratikus forradalmat annak csak egy szakaszára értelmezik — miként maga Bljum is —, vagy az egyik szakasz sajátosságait kiterjesztik a másikra, illetve az egyik szakaszt jelentéktelenné rövidítik. Népi demokratikus forradalmon tehát azt az egységes forradalmi folyamatot kell értenünk, mely a különböző forradalmakat mint szakaszokat tartalmazza, s így a szocializmusra való átmenet közvetett formáját alkotja, a népi demokratikus forradalom fogalma tehát a népi demokratikus átmenet szinonimájaként használható.

A népi demokratikus forradalom kétszakaszos, szakaszai azonban nem választhatók el élesen egymástól, összefonódnak. A forradalom kétszakaszosságát szükségessé teszi egyrészt az, hogy számos demokratikus feladat vár még megoldásra, s csak következetes végrehajtásuk után tűzhetők napirendre a szocialista forradalom feladatai, másrészt, hogy a munkás-paraszt demokratikus diktatúra még nem proletárdiktatúra, és először antifasiszta diktatúra formáját ölti, melyben részt vesznek a népfront összes pártjai, tehát koalíció van hatalmon. Harmadszor: kezdetben a szocialista forradalom szubjektív feltételei még nem alakultak ki, csak a demokratikus forradalom szubjektív feltételei.

Ha viszont a népi demokratikus forradalom kétszakaszos, akkor a népi demokratikus forradalom jellegének megállapításához két alapvető feladatot kell megoldanunk: tisztázni kell a forradalom szakaszainak problémáját és az átnövés kérdését. Vajon polgári demokratikus forradalom-e a népi demokratikus forradalom demokratikus szakasza, s valóban csak polgári és csak szocialista forradalom létezik?

Szoboljev ezt a felfogást sematikusnak nevezte, s szerintünk jogosan. A történelem már a népi demokratikus forradalom előtt is az átmeneti típusok egész sorát bontakoztatta ki, itt egyrészt a késői polgári demokratikus forradalmak egyes példáira, elsősorban az 1905-ös orosz forradalomra, másrészt a nemzeti felszabadító mozgalmaknak azokra a változataira kell utalnunk, melyek újdemokratikus forradalom formáját öltötték, s ilyen maga az „általános" demokratikus forradalom is. (Újdemokratikus forradalomnak nevezzük — mint ismeretes — a XX. sz. első felének ázsiai demokratikus forradalmait, melyekben széles nemzeti egységfront jön létre a földbirtokosok és a komprádor burzsoázia ellen; az antifeudális és antiimperialista feladatok összefonódnak, és nemzeti felszabadító mozgalom révén oldódnak meg.) Ezek már nem tisztán polgári demokratikus forradalmak, de még nem szocialisták, bár különböző átmeneteken, fokozatokon keresztül elvezetnek a szocializmusba. Így nőttek át az újdemokratikus forradalmak a szocialista forradalomba Ázsiában, az „általános" demokratikus forradalmak pedig Európában. Az ázsiai „népi demokratikus" forradalmakat az különbözteti meg tehát a kelet-európaiaktól, hogy előzményük újdemokratikus forradalom, nem pedig „általános" demokratikus és az átmenet sokkal hosszabb, fokozatosabb.

Az átmeneti típusok egyik jellemzője, hogy kitörnek a polgári társadalom keretei közül, megvalósítanak olyan intézkedéseket is, melyek nem illeszthetők bele a polgári társadalom rendjébe, azaz radikalizmusuknál fogva előre lépnek a proletárdemokráciák felé. Ennek a kitörésnek, vagy „túlszaladásnak" — ahogy Dimitrov nevezi — (lásd „Bulgária a szocializmus útján", Szikra, 1949. 64. o.) a mértéke attól függ, hogy milyen

fejlettek az objektív és a szubjektív feltételek. Mivel a forradalom jellegét az általa végrehajtott átalakítások szabják meg, így ezek a forradalmak már nem tekinthetők tisztán polgári demokratikus forradalmaknak.

Az átmeneti típusok másik jellemzője, hogy a forradalom hegemónja már nem a burzsoázia, hanem a munkásosztály, mely létrehozza a saját hatalmi szerveit.

Mindezeket az átmeneti típus legfejlettebb formájára, az „általános" demokratikus forradalomra konkretizálva, látnunk kell, hogy ez a túlszaladás olyan mértékű, hogy már a forradalom elején széttöri a polgári demokrácia kereteit, tőkeellenes intézkedéseket valósít meg, agrárreformot hajt végre, a munkás-paraszt demokratikus diktatúrát juttatja hatalomra, azaz a hatalomban kezdettől fogva részesedik a munkásosztály, s vezető ereje a kommunista párt, sőt több helyen csaknem kizárólagos befolyást szerez a hatalomban. Ezt a forradalmat semmiképpen sem lehet polgári demokratikusnak nevezni, bár nem tartjuk helyesnek az „általános" demokratikus forradalom kategóriáját sem. Ennek az átmeneti típusnak a jelölésére alakult ki annak idején a népi demokratikus forradalom kategóriája, de később ezt a fogalmat az egész forradalmi folyamatra átvitték, s így elvesztette eredeti jelentését. Ezért a forradalom első, demokratikus szakaszának megjelölésére a „népi" demokratikus forradalom kifejezést használjuk. A „népi" demokratikus forradalom ugyanakkor döntően demokratikus feladatokat valósít meg, olyanokat, melyek még polgári demokra tikus forradalom feladatai is lehetnének, maga még nem szocialista forradalom, csak megtisztítja az utat a szocialista forradalom előtt azzal, hogy széttöri a polgári demokrácia kereteit, s így megteremtődik a lehetősége annak, hogy átfejlődjék szocialista forrada- lomba, amit az összefonódás is elősegít.

A „népi" demokatikus forradalom, mely sem nem polgári, sem nem szocialista forradalom, hanem átmeneti típus, az újdemokratikus forradalom vonásait fejlesztette tovább. Már megléte is cáfolata annak a sematikus tételnek, hogy napjainkban vagy csak polgári vagy csak szocialista forradalom lehetséges. A teljes cáfolat céljából azonban meg kell válaszolnunk e koncepció védelmezőinek alapvető érvére, a forradalmak gazdasági tartalmának kérdésére. Bljum említi, hogy a demokratikus szakasz nem semmisíti meg a magántulajdont, a kizsákmányolást, ezért megmarad a kapitalista viszonyok keretein belül. Az igaz, hogy a kizsákmányolást nem szünteti meg, de korlátozza, keretek közé szorítja, éppen ebben van átmeneti jellege. Az állami beavatkozás felülről és a munkásellenőrzés alulról a kizsákmányolás formáit megváltoztatják, tompítják, „kikezdik" a kapitalizmust, s ezt az átmeneti jelleget még jobban kidomborítják az államosítások, melyek eredményeképpen a munkásosztály hatalomban való részesedése miatt nem államkapitalista szektor jön létre, de ugyanakkor a hatalom koalíciós jellege miatt még szocialista szektor sem. Így a termelési viszonyok nem tisztán kapitalista termelési viszonyok, hanem átmenetiek, a kapitalista termelési viszonyok felváltása szocialista termelési viszonyokkal nem egy csapásra történik, hanem fokozatosan. Ezek az átmeneti, termelési viszonyok alkotják a „népi" demokratikus forradalom gazdasági tartalmát, így lesz a „népi" demokratikus forradalom maga is átmeneti típus.

Az „általános" demokratikus forradalom szoboljevi és konsztantyinovi koncepcióját azonban teljesen mégsem fogadhatjuk el, nemcsak terminológialag, hanem tartalmilag sem, mert eszerint a forradalom első, demokratikus szakaszának vonásai lennének érvényesek az egész forradalmi folyamatra, így pedig a szocialista forradalomra való átmenet elsikkad, magyarázat nélkül marad. A népi demokratikus forradalom nem a maga egészében „általános" demokratikus forradalom, ez az előbbinek csak első szakasza. A fentiek alapján viszont a népi demokratikus forradalom két szakasza közötti átmenet is érthetővé válik. Ha ugyanis a két szakaszt — mint polgári demokratikus és szocialista forradalmat — egymástól mereven elválasztottnak tételezzük fel, akkor az ugrás indokolatlannak látszik, s ezt Bljum és a többiek maguk is érzik. Ezért Bljum igyekszik a polgári demokratikus forradalmat olyan tartalommal megtölteni, mely lehetővé teszi a szocialista forradalom felé való fejlődését, s annak befejeződésével az ugrást. Beszél a két szakasz összefonódásáról, az antiimperialista feladatok megjelenéséről, a munkásosztály vezető szerepéről, csak a végső következtetést nem vonja le, azt ti., hogy emiatt ez a szakasz már nem is polgári demokratikus forradalom, hanem átmeneti forma, azaz „népi" demokratikus forradalom. Valójában a két szakasz közti folytonosságot az biztosítja, hogy kezdettől fogva a munkásosztály a forradalom hegemónja, s a „nápi" demokratikus szakaszban a demokratikus célkitűzések következetes megoldása révén egyre közelebb jut a szocialista forradalom perspektívájához. A forradalom már az első szakaszban széttöri a polgári demokrácia kereteit, megjelennek szocialista feladatok is (összefonódás), de a harc még a demokratikus feladatok megoldásáért folyik; a munkásosztálynak a demokratizálásért vívott harcban

létrehozott egységét és osztályszövetségét a parasztsággal és a középrétegekkel meg kell szilárdítani és a szocializálásért vívott harc szövetségévé kell tennie, csak ezután tűzheti napirendre a proletárdiktatúra kivívását. Így fejlődik át fokozatosan a forradalom az egyre radikálisabb intézkedések révén szocialista forradalomba, s a forradalmi folyamat végén létrejön a proletariátus „tiszta" diktatúrája.

Meg kell említenünk a Bljum álláspontjával szöges ellentétben álló — harmadik — koncepciót is, mely szerint a népi demokratikus forradalom kezdettől fogva szocialista forradalom. Bljum cáfolatát ezzel a koncepcióval kapcsolatban hiányosnak érezzük. A magunk részéről abban látjuk e felfogás hibáját, hogy bár a munka—tőke ellentéte kezdettől fogva napirenden van, a forradalom demokratikus szakaszában a munkásosztály és a burzsoázia erői a demokratikus feladatok következetes megoldása miatt ütköznek össze, s nem a proletárdiktatúra kérdésében. 1945-ben a népi demokrácia országaiban nem a proletárdiktatúra kivívása volt a közvetlen feladat, hanem a demokratizálás. Csak a demokratikus forradalom végrehajtása után — miután a proletariátus a szocialista forradalom végrehajtására maga mögé tömörítette a dolgozó osztályokat, azaz nemcsak a demokratikus forradalom, hanem a szocialista forradalom szubjektív feltételei is kialakultak — kerülhettek napirendre a szocialista forradalom kérdései. Így a népi demokratikus forradalom sem lehet kezdettől fogva szocialista forradalom, ezt az „népi" demokratikus forradalom, azaz egy demokratikus szakasz meg kell előzze.

Azt a felfogást, mely a népi demokratikus forradalmat kezdettől fogva szocialista forradalomnak minősíti, Bljum felszínesen és hiányosan ismerteti. Nem említi például a bolgár történészek álláspontját, pedig ők képviselik ezt a koncepciót a legkövetkezetesebben. Ezzel kapcsolatos egyik legjelentősebb állásfoglalásuk oroszul is megjelent (P. Popov: „A proletárdiktatúra felállítása, fejlődése Bulgáriában", Moszkva, 1960.), s erre feltétlenül ki kellett volna térnie. A cseh történészek részéről is jelentkezik ilyen állásfoglalás, itt Bystřina nevét kell megemlítenünk.

Vajon mi az oka annak, hogy a történészek egyik csoportja hajlamos a népi demokratikus forradalmat polgári demokratikus forradalomnak tekinteni, a másik csoportja viszont kezdettől fogva szocialista forradalomnak?

A kelet-európai népi demokratikus forradalomnak két formája különböztethető meg, az egyiket közép-kelet-európainak, a másikat balkáninak nevezhetnénk. Az előbbihez Csehszlovákia, Lengyelország, Románia és Magyarország tartozik, az utóbbihoz Jugoszlávia, Bulgária, Albánia és Görögország (itt a külső feltételek miatt a forradalom elbukott). A népi demokratikus forradalom különböző formáiban az eltérő történelmi utak következményei összegeződnek, a formák különbségeinek okát tehát a történelmi előzményekben kell keresnünk. A balkáni államok későn lettek önállóak a több évszázados török elnyomás után, saját uralkodó osztályuk, burzsoáziájuk gyenge volt. A feudális maradványok viszonylag kevésbé jelentősek, harcos kisparasztság van, a munkásmozgalom egységesebb, a szociáldemokráciának alig van befolyása, már a két világháború közti időszakban is a kommunista párt a munkásosztály és a forradalmi megmozdulások vezető ereje. A balkáni országok a kommunista pártok által vezetett partizánháború révén vettek részt saját felszabadításukban, az ellenállási mozgalom egységes, a kommunista pártok maguk mögé tudják tömöríteni a lakosság széles tömegeit, s a létrejövő új hatalomban majdnem kizárólagos befolyással rendelkeznek. A demokratikus szakasz itt rövidebb, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra radikálisabb, ez kölcsönzi azt a látszatot, mintha a forradalom kezdettől fogva szocialista forradalom lenne. Nem véletlen tehát, hogy a Bljum-féle csoportosítás szerinti harmadik koncepció elsősorban a bolgár történészeknél jelentkezik, akik saját országuk fejlődéséből igyekeznek általánosítani és a forradalom jellegét megállapítani.

A közép-kelet-európai formánál döntő jelentőségű, hogy ezek az országok sokkal hamarabb elindultak a nemzetté válás útján, nemzeti függetlenségüket vagy legalábbis a különállás valamilyen formáját megőrizték. Ennek következtében a belső osztályellentétek jobban kifejlődhettek, saját uralkodó osztályuk alakult ki, melyben összekapcsolódott a finánctőke a nagybirtokos arisztokráciával. A feudális maradványok jelentősek, ugyanakkor a parasztmozgalom kevésbé harcos, kevésbé radikális. Iparuk fejlettebb volt, megjelent a munkásarisztokrácia, s a szociáldemokrata pártok komoly befolyással rendelkeztek a munkásmozgalomban. A fasizmusnak ezekben az országokban erős belső támasza volt, az ellenállás viszont megoszlott, jobb- és balszárnya élesen szemben állt egymással (lásd pl. Lengyelország). Az ellenállási mozgalom Kelet-Európának ebben a részében nem fejlődik át általános partizánháborúvá, s ha van is partizánharc, az sokkal kisebb tömegeket mozgat meg. A forradalom fejlődésében a demokratikus szakasz hosszabb, a két szakasz jobban elkülöníthető egymástól, a harc elkeseredettebb, elnyújtottabb. Éppen azért, akik a közép-kelet-európai út vizsgálatából indulnak ki, és ebből

általánosítanak (ide tartozik Bljum is), hajlamosabbak az ellenkező végletbe esni, s a népi demokratikus forradalmat polgári demokratikus forradalomnak tekinteni, amelyet egy szocialista forradalom követ.

Összefoglalva a fentieket: szerintünk az az álláspont fogadható el, mely népi demokratikus forradalmon az átmenet egészét érti, a demokratikus átalakuláson keresztül a szocializmusba átvezető forradalmi folyamatot. Az átmenetnek két szakasza van, az első demokratikus szakasz „népi" demokratikus forradalom, mely már első szakaszában a megváltozott történelmi feltételek között túllépi a polgári demokrácia kereteit, s ebből a szakaszból fokozatos fejlődés révén megtörténik az átnövés a szocialista forradalomba. A népi demokratikus átmenet tehát a szocializmusba való átmenetnek egyik típusa, de nem típusa a szocialista forradalomnak, mert tartalmaz nem szocialista szakaszt is, kezdetben még nem ölt szocialista jelleget, csak a „népi" demokratikus szakaszon keresztül jut el a szocialista feladatok megoldásához. A forradalmi folyamat egységét a proletariátus vezető szerepe biztosítja, az átnövést pedig a két szakasz összefonódása és a demokratikus átalakulás radikális végrehajtása teszi lehetővé.

Ágh Attila

VITA

Van-e abszolút nullafok?

(Megjegyzések Kirschner István cikkéhez[1])

Az idézett cikk a címben feltett kérdésre igenlő választ ad. Ez a válasz helyes abban az értelemben, hogy az ún. abszolút nullapont a termodinamikai anyagi rendszerek egy határozott állapota, amelyet — ha úgy tetszik — egy hőmérsékleti skála nullafokának nevezhetünk. Mindazonáltal a cikk túlságosan egyszerűsítve tárgyalja e kérdést, túlságosan „abszolutizálja" a Kelvin-féle abszolút nullafokot, ill. abszolút hőmérsékletet, noha ezek valójában nem tarthatnak igényt az „abszolút' jelzőre.

1. Nem érthetek egyet a cikk azon állításával (id. cikk 1104. o.), hogy „Létezik viszont egy olyan hőmérsékleti skála, amely mellőz minden szubjektivizmust, kizárólag a fizikai tényekhez kötött, és egyáltalán nem önkényes vagy mesterkélt. Ez az ún. abszolút hőmérsékleti skála, amelyet Kelvinről neveztek el (jele: °K). Ennek kiindulópontja a már említett abszolút nullafok, léptéke pedig megegyezik a Celsius-skáláéval". A Kelvin-féle hőmérsékleti skála úi. bizonyos mértékig szintén önkényes, az általános termodinamikai hőmérsékleti skála egyik lehetséges kifejezése, amely elvileg egyenértékű más lehetséges hőmérsékleti skálákkal.

A termodinamikai hőmérsékleti skála a következő tételen alapszik: Legyen tetszés szerinti módon megadott olyan adat, amellyel egyértelműen jellemezhető a hőmérséklet. Az idézett cikkben (az 1103. oldalon) leírt gép úgy működik, hogy a magasabb hőmérsékleten (a „kazánban") felvett Q_1 hőből a legkedvezőbb (a valóságban csak megközelíthető reverzibilis) esetben $Q_1 - Q_2$ hőt alakít munkává, ha Q_2 hő az alacsonyabb ϑ_2 hőmérsékleten megy át (munkává alakulás nélkül) a környezetbe („hűtőbe"). A termodinamika II. főtétele (a másodfajú perpetuum mobile lehetetlensége) alapján bebizonyítható, hogy Q_1 és Q_2 viszonya csak a hőmérséklet függvénye:

$$\frac{Q_1}{Q_2} = \frac{f(\vartheta_1)}{f(\vartheta_2)} \tag{1}$$

Ez az összefüggés attól függetlenül érvényes, hogy milyen munkaanyaggal és milyen gépi berendezésben történik a hő részleges munkává alakítása. Ez az egyenlet *termodinamikai hőmérsékleti skála* definiálását teszi lehetővé, amely azonban csak annyiban „abszolút", hogy független az anyagi minőségtől, valamint a gépi berendezéstől, és megad egy olyan hőmérsékleti állapotot, amelyre lehűtve a körfolyamattal dolgozó gép „hűtőjét", a melegebb helyen felvett hő teljes egészében munkává alakulna, vagyis

$$Q_2 = 0 \quad \text{ha} \quad f(\vartheta_2) = 0 \tag{2}$$

A ϑ számértékét megadó „hőmérsékleti skála" egyébként bizonyos határok között szubjektív elhatározással (vagyis önkényesen) választható, de úgy kell hozzá megkonstruálni az $f(\vartheta)$ függvényt, hogy a fenti (1) és (2) feltétel teljesüljön.

Már *Kelvin* is tisztában volt a múlt század közepén azzal, hogy több konkrét hőmérsékleti skála, ill. függvény hozható összhangba az általános termodinamikai hőmérséklet-függvénnyel. Mivel az ő korában a gázoknak szobahőmérséklet körüli és magasabb hőmérsékleten tanúsított viselkedése volt e téren a fizikusok érdeklődésének a középpontjában, úgy választotta meg az $f(\vartheta)$ függvényt, hogy a termodinamikai hőmérsékleti skála a gázhőmérőével egyezzék meg, s fokbeosztásként a (teljesen önkényes) Celsius-féle skála fokbeosztását fogadta el. Ennek megfelelően a T „Kelvin-hőmérséklet" definíciója:

$$f(\vartheta) = T\,\mathrm{K}^\circ$$

[1] Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz. 1102. o.

Elvileg ezzel teljesen egyenértékűen definiálhatnánk pl. olyan ϑ' vagy ϑ'' hőmérsékleti skálát, amelyre

$$f(\vartheta) = \frac{1}{\vartheta'} \text{ vagy } f(\vartheta) = e^{\vartheta''}$$

(e a természetes log. alapszáma), vagy még sok másfélét.

Ez a többféle lehetőség persze nem azt jelenti, hogy az objektív valóság függ a hőmérsékleti skála szubjektív megválasztásától, hanem annak a következménye, hogy az objektív valóság mennyiségi viszonyait különféle mérték-rendszerekkel lehet kifejezni (pl. egy adott távolságot megadhatunk lépésben, collban, méterben és i.t.).

Ha a Kelvin-skálát megszokásból „abszolútnak" nevezzük is, ezt ugyanolyan kevéssé szabad betű szerint érteni, mint azt, hogy ágyban fekve nyugalomban vagyunk.

Felvetődhet a kérdés, hogy metodikai szempontból előnyös-e a Kelvin-féle skála használata. Mellette és ellene is lehet érveket felhozni. Nem nagyon alacsony, ill. magas hőmérsékletű anyagi rendszerek termodinamikai tárgyalása szempontjából előnyös a Kelvin-skála, mert általa sok sajátság hőmérsékletfüggése egyszerűen írható le. Az anyag kinetikus-statisztikus elméletének számos összefüggése viszont egyszerűbb alakúvá válnék, ha a fenti $\vartheta'\left(=\frac{1}{T}\right)$ skálát használnók. Ez utóbbi skálán az abszolút nullapontnak $\vartheta' = \infty$ felelne meg. Ezen nincs megütközni való, mert pl. a kinetikus-statisztikus elmélet sok összefüggésében $\frac{1}{T}$ szerepel, amely szintén végtelenné válik, ha $T = 0$.

Igen alacsony hőmérsékleten, az abszolút nullapont közelében, a Kelvin-skála könnyen félrevezetheti azt, aki nem eléggé mélyed el a jelenségek tanulmányozásába. A Kelvin-skála ui. a jég olvadáspontja és a víz forráspontja közötti hőmérsékletkülönbség 1/100 része által definiált Celsius-féle fokbeosztást mechanikusan kiterjeszti az abszolút nullapontig, amelynek „közelében" pedig minőségileg mások a viszonyok, mint szobahőmérséklet körül. Ennek az a következménye, hogy 1 K° hőmérsékletkülönbség „fizikai tartalma" igen alacsony hőmérsékleten lényegesen más, mint szobahőmérséklet körül. Pl. az alumíniumnak magas hőmérsékletektől kezdve igen alacsony hőmérsékletekig számottevő az elektromos ellenállása, s ez a hőmérséklettel csak kevéssé változik. $T = 1{,}15$ K° hőmérsékleten azonban 0,01 K°-on belül gyakorlatilag nullára csökken: az alumínium szupravezetővé válik. E minőségileg új állapot egész létezési tartományát a Kelvin-skála mindössze alig több mint 1 K°-ban adja meg, szemben a megelőző állapot 1000 K°-nál is nagyobb létezési tartományával. Hasonló a helyzet a cikkben idézett (1105. o.) azon állapotokkal kapcsolatban, amelyekben bizonyos vonatkozásban az atomok mágneses momentumának, ill. az atommagok mágneses momentumának a kölcsönhatásai dominálnak. Ezen állapotok egymástól és a magasabb hőmérsékleteknek megfelelő állapotoktól minőségileg különbözők, létezési tartományukat a Kelvin-skala mégis csak a fok kis törtrészével adja meg. Ugyancsak nem tükrözi a Kelvin-skála kifejezetten pl. azt, hogy közepes hőmérsékleten 10—100 K° hőmérsékletváltozás előidézése nem jár számottevő nehézséggel, viszont az abszolút nullapont közelében már tízezred fok hőmérsékletcsökkentés is nagy tudományos vívmány számba megy. A termodinamikai hőmérséklet-skála más egységével, ill. függvényével kifejezve fenti állapotok létezési tartományának a skála sok egysége felel meg, ami jobban utal az e tartományokban bekövetkező fizikai folyamatok gazdagságára.

2. Az a megállapítás, hogy az abszolút nullapont a „legalacsonyabb" hőmérséklet, csak termodinamikai belső egyensúlyban levő rendszerekre helytálló. Külső erők (fizikai mezőkkel való kölcsönhatás) által létrehozott nem termodinamikai egyensúlyi állapotban a hőmérséklet $T = 0$ K°-nál „alacsonyabb" is lehet. A korpuszkuláris anyagi rendszerek kinetikus-statisztikus elmélete szerint ui. a hőmérsékletet lényegében az jellemzi, hogy a hőmozgás átlagos energiája miként oszlik el a részecskék között. Minden hőmérsékletnek statisztikai átlagban határozott energiaeloszlás felel meg. Az abszolút nullapont közelében számba jövő kristályos állapotban az energia kvantálva van, vagyis az atomok (ill. molekulák) csak határozott kvantumállapotokban lehetnek, amelyek energiája a kvantumelmélet által leírt véges értékekkel különbözik egymástól. Az abszolút nullapont fölött az energia-eloszlás olyan, hogy a *kisebb energiájú kvantumállapotokban több molekula van,* mint a nagyobb energiájúakban. A kvantumállapotok népessége tehát csökken az energia növekedtével. Tiszta kristályos anyagok esetén az abszolút nullaponton valamennyi atom a legkisebb energiájú kvantumállapotban van, a többi állapot „üres".

Az abszolút nullapont közelébe lehűtött kristályt megfelelő külső erő hatásának téve ki (pl. erős mágneses mezőbe helyezve a mágneses momentumú atomokból álló kristályt), bizonyos körülmények között megvalósítható olyan állapot, amelyben nagyobb energiájú kvantumállapotokban több atom van, mint a kisebb energiájúakban. Ilyen körülmények között az energia-eloszlás fordított, mint belső termodinamikai egyensúly esetén az abszolút nullapont fölött. Kinetikus-statisztikus vonatkozásban ez az állapot az abszolút nullapontnál alacsonyabb hőmérsékletnek felel meg. Az ilyen rendszer a külső hatás csökkenése vagy megszűnése esetén hőt ad át a környezetének, függetlenül attól, hogy utóbbinak mekkora a hőmérséklete (vagyis akkor is, ha a környezet melegebb nála). Az abszolút nullapontnál alacsonyabb hőmérsékletű anyagi rendszerekre tehát nem érvényes a termodinamika II. főtételének azon — közönséges körülmények között alapvető — megállapítása, hogy hő önként és kompenzáció nélkül csak magasabb hőmérsékletű testről megy át alacsonyabb hőmérsékletűre. Az itt vázolt viszonyok nem „természetellenesek", mert fizikai mezők mindenütt jelen vannak (hatásuk azonban esetleg igen gyenge).

Anélkül, hogy a viszonyok további részletezésébe kellene bocsátkozni, kitűnik a fent vázoltakból, hogy a termodinamika II. főtételéből vont következtetések (ilyenek az abszolút nullaponttal kapcsolatosak is) csak határozott körülmények között érvényes viszonylagos igazságok. „Abszolút" látszatuk onnan származik, hogy közönséges földi viszonyok között az atomoknak a fizikai mezőkkel való kölcsönhatásából származó energiák kicsik a rendezetlen hőmozgás energiájához képest, s ezért nem befolyásolják számottevően a „tiszta" hőmozgást. A termodinamika II. főtételével kapcsolatos megállapítások tehát (eltekintve az egyéb korlátozó tényezőktől) csak fizikai mezőktől mentes állapotra extrapolált határtörvények, és nem minden körülmények között érvényes abszolút igazságok.[2] Közönséges földi viszonyok között persze az extrapolációval elért közelítés igen jó, a gyakorlat pontosság-igényét a technika fejlődésének mai fokán még teljesen kielégíti. Nem valószínű azonban, hogy ez a jövőben is mindig így lesz, mivel előreláthatóan növekedni fog az igen alacsony hőmérsékletek gyakorlati jelentősége. A fizikai mezők hatása pedig annál inkább érvényesül, minél alacsonyabb a hőmérséklet.

Erdey-Grúz Tibor

A zérus hőmérsékletről

(Megjegyzések a hőmérsékleti vitához)

A dialektikus materialista természetszemlélet arra törekszik, hogy a természet objektív tulajdonságainak minél hívebb képét hozza létre. Ez azzal jár együtt, hogy az anyag bonyolult sajátosságainak vizsgálatánál több oldalról kell megközelítenünk a megoldandó problémát. Az alsó hőmérsékleti határ vizsgálatára irányuló erőfeszítések az általános mozgás-probléma 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".[1]

Ezek figyelembevételével kívánok néhány megjegyzést fűzni az eddigi vitához:

1. A fizikai rendszereket termodinamikai szempontból ún. extenzív és intenzív mennyiségekkel lehet jellemezni. Az extenzív mennyiségek fő jellemzője az, hogy függnek a vizsgált test térbeli kiterjedésétől és különböző testek 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. Ily módon a termodinamikai folyamatok kiegyenlítődési folyamatok, amelyek mindig *irreverzibilisek*, és amelyeket három alaptörvény foglal keretbe: ezek a termodinamika főtételei.

[2] A fentiekkel szemben arra lehet hivatkozni, hogy hőmérsékletről csak akkor beszéljünk, ha nincs jelen olyan külső hatás, amely megváltoztatja az energia-eloszlást. Ha elfogadjuk ezt, akkor a hőmérséklet fogalma válik olyanná, amelynek csak az erőtérmentes állapot határesetében van értelme.

[1] Kirschner I.: Magyar Filozófiai Szemle, 1963. 6. sz. 1102. o.

A rendszer állapotát jellemző mennyiségeknek rendelkezniök kell a mérhetőség kritériumával.

2. Az első ilyen alaptörvény az energia-megmaradás tétele, amely egy kerettörvény, és a folyamatok szelekcióját végzi el, amikor bizonyos folyamatok létrejöttét — éppen azokét, amelyek nem elégítik ki az energia-megmaradást — kizárja.

A változások és átalakulások szabályozásához azonban ez önmagában nem elegendő. Elképzelhetők ugyanis olyan folyamatok, amelyek nem mondanak ellent az energia-megmaradásnak, és mégsem jönnek létre. A második alaptörvény kimunkálásához célszerű egy új fogalom, az entrópia bevezetése. Az entrópia a rendszereket alkotó részecskék „elhelyezkedési" lehetőségeinek számával, azaz a rendszer rendezettségi állapotával van összefüggésben. Minél nagyobb az „elhelyezkedési" lehetőségek száma, azaz minél rendezetlenebb állapotban van a rendszer, annál nagyobb az entrópiája és megfordítva. Az entrópia ezen statisztikus értelmezés mellett mint makroszkopikus mennyiség explicite is kifejezhető a belső energia, térfogat, tömeg stb. függvényeként.

Ennek segítségével a második alaptörvény értelme röviden a következő: csak olyan folyamatok jöhetnek létre, amelyek eredményeként a vizsgált rendszer rendezetlensége és ezzel együtt entrópiája nem csökken.

A harmadik alaptörvény felismerése Walther Nernst és Max Planck nevéhez fűződik, és az alsó hőmérsékleti határ egzisztenciáját tartalmazza. Kimondja, hogy a hőmérséklet abszolút zérus fok felé való tartásakor minden rendszer entrópiája zérushoz tart.[2]

3. Mindezek alapján a testek hűtése egy energiacsökkenési, ill. entrópia-átcsoportosítási folyamat, amely a hőmérséklet csökkenésével jár együtt.

4. Ez a folyamat megfelel a dialektika által felismert mennyiségi-minőségi változás törvényének a következő módon: az abszolút zérus fok a „meleg"-csökkenés (azaz energiacsökkenés, ill. entrópia-átcsoportosítás) kvalitatív folyamatának olyan kvantitatív változásba való átcsapása, amikor az új minőség megjelenését a mozgások bizonyos fajtájának, a *molekuláris* mozgásnak eltűnése[3] jelzi.

5. A hőmérséklet csökkentése több olyan új jelenség (pl. szuperfolyékonyság, szupravezetés) létrejöttét tette lehetővé, ahol a kvantumos kölcsönhatások makroszkopikus méretekben való megjelenése felismerhető.

6. A statisztikai törvényekkel nincs ellentétben a fizikai rendszert felépítő részecskék saját-impulzusnyomatékainak (spinjeinek) olyan konfigurációja, amikor az eloszlást jellemző paraméter, az ún. spin-hőmérséklet negatív értékű lehet. Egy ilyen negatív spin-hőmérsékletű rendszer magasabb energiaállapotban lehet, mint pozitív párja. Ez esetben, termikus kontaktus esetén energia áramolhat a negatív pólusból a pozitív felé. A hőmérsékleti skála pedig a hidegebb rendszertől a melegebb felé átfutja a következő értékeket:[4]

$$+0°\mathrm{K},\ \ldots\ +100°\mathrm{K},\ \ldots\ \pm\infty°\mathrm{K},\ \ldots\ -100°\mathrm{K},\ \ldots\ -0°\mathrm{K}.$$

7. A különböző hőmersékleti skálák egymáshoz való viszonyáról a következőket lehet mondani: az abszolút termodinamikai vagy Kelvin-féle skála kitüntetett a többi skálához viszonyítva; nullapontja ugyanis alapvető fizikai változáson alapul (lásd előbb), továbbá: a termodinamikai elméletek és egyenletek a segítségével egyszerűbben fogalmazhatók meg.

C. Carathéodory 1925-ben matematikailag bebizonyította, hogy létezik az entrópia és hőmérséklet abszolút skálája és bármely empirikus skálát veszünk is alapul, az a nevezett abszolút skálára vezet.

8. Minthogy az entrópia és az energia között folytonos, monoton növekvő és differenciálható függvénykapcsolat van, a hőmérséklet, amely az energiának az entrópia szerinti parciális differenciálhányadosa, pozitív értékűnek adódik.[5] Ez az objektív hőmérséklet-fogalom a molekuláris kapcsolatokra egészen az abszolút nulla fokig kiterjeszthető. Ilymódon a makroszkopikus testek kölcsönhatásainak eredményeképpen létrejövő, mérhető, egyensúlyi hőmérsékletekre pozitív értékeket kapunk.

9. A mágneses módszerekkel létrehozott alacsony hőmérsékleteknél az abszolút nullafok közelében jól alkalmazható a T^*-gal jelzett, ún. mágneses hőmérsékleti skála.

Kirschner István

[2] P. T. Landsberg: Thermodynamics (Interscience Publ., 1961).
[3] Lakó L.: Magyar Filozófiai Szemle, 1964. 1. sz. 155. o.
[4] Cs. Kittel: Elementarnaja Sztatiszticseszkaja Fizika (I. I. L., 1960).
[5] H. B. Callen: Thermodynamics (J. Wiley, 1960.).

A népi demokrácia mint a politikai hatalom formája

A Szovjetunió Kommunista Pártja XX. kongresszusa újra erőteljesen a figyelem középpontjába állította Leninnek azt a tételét, hogy a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet formái, a szocialista forradalom formái, továbbá a politikai hatalom, a proletárdiktatúra, a szocialista állam formái a különböző országokban a lényeg azonossága mellett sajátosak, eltérőek lesznek, lehetnek egymástól. A kommunista és munkáspártok 1957-es moszkvai értekezlete elemezte, és kiadott Nyilatkozatában összefoglalta a szocialista forradalom és az átmeneti korszak politikai hatalmának közös, általános érvényű törvényszerűségeit, nagy jelentőségű elméleti megállapításokat tett a szocialista forradalom formáit illetően.

Kevésbé részletesen foglalkozott azonban a politikai hatalom formáival. Ebben a vonatkozásban az 1957-es Moszkvai Nyilatkozat és a többi nemzetközi érvényű pártdokumentum is, amelyek a proletárdiktatúra formai különbségét hangsúlyozzák, a szovjet és a népi demokratikus formákra való hivatkozásra szorítkoznak, és eltekintenek a két fő formát egymástól megkülönböztető jegyek elemzésétől és felsorolásától. E hiány pótlására tesz kísérletet Földesi Tamás „Néhány gondolat a népi demokrácia fogalmáról" c. tanulmánya.[1] Földesi a formál- és dialektikus logika biztos ismeretében végig kíséri a népi demokrácia fogalmának fejlődését keletkezésétől napjainkig, feltárja a különböző időszakokban a különböző szerzők által adott fogalom meghatározások elégtelenségeit és ellentmondásait, majd következtetések levonásával állást foglal a népi demokrácia fogalmának meghatározásában. Végkövetkeztetése két, egymással szorosan összefüggő tételben foglalható össze: 1. A népi demokrácia fogalma nem az államhatalom típusát vagy formáját, hanem a kaptalizmusból a szocializmusba való átmenet egyik válfaját jelenti. 2. A proletárdiktatúra esetében a népi demokratikus forma használata nem indokolt. Ellenkezőleg „A népi demokratikus országok több, mint egy évtizedes fejlődésének egyik legfontosabb tanulsága — írja a szerző —: a szocializmus építése nemcsak *tartalmilag*, hanem *formailag* is lényegében *azonos típusú államot* igényel, a proletárdiktatúra szerves egységet alkot a tanácsformával, amely mindeddig általános szocialista államformának bizonyult."[2] Más szerzők viszont — ide vehető Rákosi Mátyás meghatározása is — ellenkező véglet felé hajlanak, és a népi demokrácia fogalmát elsősorban és döntően mint állami fogalmat, mint a proletárdiktatúra egyik, a szovjet formától eltérő válfaját értelmezik.

Az SZKP XX. kongresszusa a népi demokrácia fogalmát a társadalom szocialista átalakítása új, a szovjettől eltérő formájának megjelölésére használja.[3] Az SZKP programja viszont, mint a társadalom politikai szervezetének újabb formáját, mint a proletárdiktatúra egyik formáját tárgyalja.[4] Úgy gondolom, hogy az SZK két kongresszusának különböző megállapítása nem áll szemben egymással, ellenkezőleg, a népi demokrácia fogalmának mindkét értelmét feltárja.

A népi demokrácia fogalmát *csak* államformának, mégpedig kizárólag a proletárdiktatúra államformájának felfogni metafizikus, hiszen maga a népi demokratikus átalakulás elsősorban folyamat és csak másodsorban eredmény — proletárdiktatúra. De antidialektikusnak tűnik Földesi elvtárs álláspontja is, mert bár az idézett tanulmány a társadalmi átalakulás összfolyamatára nézve lényeges különbségeket mutat ki a népi demokratikus és a szovjet fejlődés között (a forradalom kétszakaszossága, viszonylag békés jellege, az átalakulás fokozatossága stb.), ugyanakkor az államhatalom vonatkozásában, az államformát illetően lényegében minden jelentősebb sajátosságot tagad a kettő között. Márpedig a történelem tapasztalatai szerint az államforma alakulása mindenkor szoros kölcsönhatásban áll a forradalom menetével, sajátosságaival.

Nézetem szerint tehát a népi demokrácia fogalma *kettős tartalmú* kifejezés. Egyrészt a társadalmi átalakulás meghatározott formáját foglalja magába, amely formának megvannak a maga fogalmi jegyei, (s e jegyeket Földesi elvtárs, véleményem szerint, helyesen rendszerezi), másrészt bizonyos értelemben — más ismérvek alapján magába foglalja a kialakuló új államhatalomnak, de az átalakulási fázisainak formai sajátosságait is.

Vegyük sorra azokat a közös vonásokat, amelyek egyrészt a népi demokratikus állam mindkét szakaszára, másrészt a népi demokratikus állam összes formáira jellemzők, és nem találhatók meg a szovjet államformában.

E közös vonások elemzésében is két, ellenkező véglet felé hajló kísérlettel találkozunk. Az egyik irányzat — ez általában a proletárdiktatúra létrejöttének időszakában

[1] Lásd: Magyar Filozófiai Szemle, 1962. 1. sz.
[2] Uo. 96. o.
[3] Az SZKP XX. kongresszusa. Szikra, 1956. 44. o.
[4] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth, 1962. 725. o.

volt jellemző — azt kísérli meg bebizonyítani, hogy a népi demokratikus forma csak különbözik és mindenben különbözik a szovjet formától. Hasonló jelleggel bír a Rákosi-féle meghatározás is: „A népi demokrácia funkciójára nézve proletárdiktatúra szovjet forma nélkül . . . "[5] Nem szándékom e meghatározás elemzése, csupán egy mozzanatára hívom fel a figyelmet. E meghatározásnak van egy olyan tartalma is, amely szerint a népi demokrácia mint a proletárdiktatúra formája csak különbözik a szovjet formától. Ha figyelembe vesszük, hogy ez az állítás implicite tartalmazza azt a történelmietlensége miatt hibás, de régebben elterjedt — és explicite is megfogalmazott — nézetet, hogy a proletárdiktatúra legjobb formája a szovjet forma, akkor a következő képletet kapjuk: a népi demokrácia a proletárdiktatúra tökéletlen, fejletlen formája, miután nélkülözi a legfejlettebb formának, a szovjet formának a vonásait, következésképpen tovább kell fejleszteni, át kell alakítani szovjet formává. Ma már nyilvánvaló, hogy ezek és hasonló meggondolások is közrejátszottak a Szovjetuniót 1956 előtt mechanikusan másoló politikai törekvésekben.

A másik végletes nézet szerint a tanácsok létrehozásával a népi demokratikus forma átalakult szovjet formává, amely — e nézet szerint is — a proletárdiktatúra egyetemes, tehát legjobb formája. Nos, egy ilyen felfogás alapján a különbség már csak a tanácsok keletkezésének eltérő körülményeire és a fejlettségi színvonalra vonatkozhatott.

A helyes megoldás itt is a végleteknek dialektikusabb vizsgálat alapján történő feloldásával válik lehetővé. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a tartalom ismétlődése következtében ismétlődés mutatható ki a formák vonalán is: a népi demokratikus forma és a szovjet forma számos lényeges vonatkozásban azonos is egymással, másrészt, hogy — kialakulása eltérő körülményei miatt — a népi demokratikus forma rendelkezik néhány olyan sajátos ismérvvel, amely a szovjet formában nem található meg. Az evidencia azonban önmagában nem adja az igazság kritériumát, s szükség van tényszerű bizonyításra is.

Az átmeneti korszak államhatalmának közös tartalma szükségképpen a proletariátus diktatúrája. E tartalmi azonosság következik egyrészről az alapvető osztályviszonyok azonosságából, másrészről a szocialista forradalom alapvetően közös feladataiból. A hatalom formáinak alakulására a közös tartalom meghatározó hatásán túl egy sor objektív és szubjektív tényező is befolyást gyakorol.

Az egyes országok a történeti fejlődésük egyenlőtlensége, de különösen a kapitalista társadalomban ható egyenlőtlen fejlődés törvénye következtében a gazdasági, politikai és kulturális fejlettség különböző fokán, színvonalán érkeznek el a szocialista forradalom időszakához. Másrészt már csak azért is, mivel a szocialista forradalom nem egy időben zajlik le az egyes tőkés országokban, a nemzetközi osztályerőviszonyok, a nemzetközi osztályharc körülményei nagyon is eltérően lehetnek a szocialista forradalom útjára lépett országok számára.

Mindezek alapján megállapíthatjuk: 1. a szocialista államformáknak, bármennyire eltérő körülmények között is jönnek létre, vannak általános, közös sajátosságaik, amelyek gyökeresen megkülönböztetik őket az előző államtípusok államformáitól. E formák lényegi azonosságát az államtípus azonossága határozza meg, a szocialista államformákra a közös vonások a döntőek, a jellemzőek. Ennek alapján beszélhetünk arról, hogy a Párizsi Kommünnek, a szovjet államnak, az 1919-es Magyar Tanácsköztársaságnak, az európai és ázsiai népi demokráciáknak és a jövőben létrejövő proletárdiktatúráknak államformái azonos jellegűek. Ezt az azonos jelleget juttatja kifejezésre a szocialista államforma fogalma. Ez megfelel a marxista—leninista államelmélet államtípus és államforma kérdésében elfoglalt álláspontjának. Minden államtípusnak megvan a rá jellemző, tipikus államformája. A burzsoá állam esetében ez a polgári demokrácia, a szocialista állam esetében pedig a szocialista jellegű demokrácia.

2. Ugyanakkor nem tévesztheti szem elől azt a tényt, hogy még az egy időben, viszonylag azonos körülmények között, többé-kevésbé azonos fejlettségi fokon létrejövő szocialista államok formái is rendelkeznek az általánostól eltérő, csak rájuk jellemző különös vonásokkal, sajátosságokkal. Ide vehetjük a proletárdiktatúrának a Szovjetunióban megvalósított formáját is, a népi demokratikus államok formáit is, mint különöset.

3. Végül az egyes szocialista államok rendelkeznek egyedi, csak rájuk jellemző individuális vonásokkal.

Úgy gondolom, mindhárom terület vizsgálata szükséges és hasznos.

A fenti aspektusban vizsgáljuk meg az államforma tényezőinek alakulását.

Kormányforma. A szocialista állam kormányformája megegyezik a burzsoá és más államtípusok kormányformájával abban, hogy az uralkodó osztály államhatalmát mind külső, mind belső vonatkozásban reprezentálja, hogy a kormány jogilag kifejezi

[5] Rákosi Mátyás: Vál. Műv. Szikra, 1952. 263. o.

az állami szuverenitást. Ez természetesen formai azonosság. A szocialista állam kormányformájának közös, a burzsoá kormányformától gyökeresen különböző sajátossága: *népi jellege.*[6] Nem a néptől való elkülönülés, a vele való szembenállás, hanem ellenkezőleg, a munkásosztály által vezetett dolgozó osztályok érdekeinek és akaratának a kifejezője. Következésképpen a kormány népi jellege megköveteli a kormányintézmények demokratikus felépítését és működését. Végül jellemzője a szocialista állam kormányformájának, hogy „nem parlamentáris, hanem dolgozó testület, ... amely végrehajtó és egyszersmind törvényhozó is."[7]

Földesi elvtárs véleménye szerint a népi demokratikus államok kormányformája fejlődésük első szakaszában (parlamentáris köztársaság) „nem haladja túl a legdemokratikusabb polgári köztársaság kereteit".[8] Fejlődésük második szakaszában viszont nem jelentenek „a Szovjetunió kormányformájától alapvetően eltérő típust".[9] Tehát Földesi szerint a népi demokratikus kormányforma sem az első, sem a második fejlődési szakaszban nem fejezi ki a népi demokratikus államforma specifikus sajátosságait: az első szakaszban polgári, a második szakaszban szovjet forma.

Politikai rendszer. Ez két tényezőből áll: a munkásosztály állami vezetésének módszereiből és a módszerek megvalósítását szolgáló szervezeti rendszerből. Általános jellemzője a szocialista demokratizmus. A proletárállam politikai rendszerének szocialista demokratizmusa nem zárja ki az adminisztratív kényszer alkalmazását, de azt jelenti, hogy a szocialista állam a maga funkcióit a lakosság többségére támaszkodva gyakorolja, nemcsak a tömegek érdekében és megbízásából, hanem közvetlen bevonásukkal és részvételükkel.

Földesi álláspontja szerint a népi demokrácia első időszakában a „politikai rendszer egésze formailag nem lépi át egy ... polgári állam kereteit."[10] Fejlődésének második szakaszában viszont, miután a többpártrendszer nem általános, a Népfront viszont „elveszti ... koalíciós funkcióját" és „formálissá" válik, a népi demokratikus államok politikai rendszere szovjet típusú politikai rendszer.[11]

Államszervezet. Földesi elvtárs hasonló álláspontra jut az államszervezet vizsgálatánál is. Nem kívánok részletesen foglalkozni a népi demokratikus állam formájával, fejlődésének első szakaszában. Úgy tűnik, hogy Földesi elvtárs álláspontja e kérdésben túlzottan kategorikus. Véleményével ellentétben ugyanis a népi demokratikus állam tartalmát, de formáját tekintve is tartalmaz a polgári demokráciáéitól eltérő vonásokat. „Az átnövésnek — amely az egyes országokban szükségszerűen sajátos körülmények között: rövidebb vagy hosszabb idő alatt, mérsékeltebben vagy radikálisabban ment végbe — alapvető sajátosságai közösek voltak. Így mindenekelőtt az, *hogy a munkásosztály már a demokratikus átalakulásban is vezető osztály*, s forradalmi pártja irányításával *már akkor a politikai hatalom részese és vezető ereje.* Ez *önmagában* is azt jelentette, hogy a demokratikus átalakulás tartalmazta a *szocialista forradalom igen lényeges elemeit*" — írja a kérdéssel kapcsolatosan Nemes Dezső.[12]

Nos ez a többlet, amely a forradalom jellegében és az államhatalom tartalmában jelentkezik, megmutatkozik a formában is. A különböző népi jellegű bizottságok — a Földosztó Bizottságok, Nemzeti Bizottságok, Üzemi Bizottságok stb. — összetételükben, hatáskörükben és tevékenységükben jelentősen túllépik a burzsoá államforma kereteit. Ezenkívül olyan szervek, mint a Gazdasági Főbizottság, továbbá az akkori legjelentősebb fegyveres erőknek, a rendőrségnek a kommunista vezetése és jellege, a népbíróság, ezek mind olyan tényezők, amelyek nem képzelhetők el egy polgári állam keretein belül. Úgy gondolom, éppen ez teszi — a többi között — érthetővé az éles fordulat nélküli átmenetet a munkáshatalomhoz.

A népi demokratikus állam fejlődésének második szakaszát illetően Földesi elvtárs azon álláspontjával szeretnék vitába szállni, hogy a népi demokratikus forma azonos a szovjet formával.

Ismeretes, hogy a népi demokratikus fejlődés a szocialista forradalomnak olyan új útját jelenti, amelynek főbb sajátosságai *a kétszakaszosság, a viszonylag békés átalakulás* és *a fokozatosság.* Tehát olyan sajátosságok, amelyek eltérnek a szovjet szocialista forradaloméitól, s amely sajátosságok messzemenően előnyösek a munkásosztály számára. Az 1957-es Moszkvai Nyilatkozat nem utolsósorban a népi demokratikus fejlődés tapasz-

[6] Lásd: az 1961-ben kiadott állam és jogelméleti jegyzet.
[7] Marx—Engels: Vál. Műv. II. k. Szikra, 1949. 502. o.
[8] Földesi Tamás: Id. cikk 89. o.
[9] Uo. 101. o.
[10] Uo. 89. o.
[11] Uo. 100. o.
[12] Nemes Dezső: Magyarország felszabadulása. Kossuth, 1960. 233. o.

talataira támaszkodva fejlesztette tovább Leninnek a szocialista forradalom békés útjáról szóló tanítását. A szocialista állam formájával kapcsolatosan e sajátosságok legfőbb következménye és tartalma a szélesebb osztályszövetségben jelölhető meg. A szélesebb osztályszövetség viszont feltételezi a munkásosztály pártja és a nem proletár dolgozó osztályok és rétegek szervezetei, közöttük politikai pártjaiknak az együttműködését, szövetségét. Ebből viszont természetszerűleg következik, hogy a proletárdiktatúra politikai rendszere a munkásosztály marxista—leninista pártja vezetésével ugyan, de többpártrendszert tartalmazva fejlődik ki. Földesi abból a tényből kiindulva, hogy néhány országban — Magyarországon és Romániában (Bulgáriában is többpártrendszer van) — nincsen többpártrendszer, olyan következtetést von le, hogy a többpártrendszer nem általános jellemzője a népi demokratikus államnak.

Úgy gondolom, itt két mozzanatot szükséges egymástól megkülönböztetni. Egyrészt a népi demokratikus fejlődés belső logikájából objektíve következő lehetőséget és igényt, amely a többpártrendszer kialakulását eredményezné, és másrészről a vezető párt politikusainak szubjektív akaratát és tevékenységét, amely a személyi kultusz és dogmatizmus hatására nem mindenütt ismerte fel az objektív folyamat követelményeit és döntéseiben ezekkel szemben vagy ezeket figyelmen kívül hagyva cselekedett. Tehát a többpártrendszer hiánya hazánkban nem a fejlődés objektív menetéből, hanem a Rákosi-féle vezetés hibáiból adódik.[13] Ha ilyen aspektusban vizsgáljuk a tényeket, akkor szükségképpen más következtetésekre jutunk, mint a Földesi elvtárs; a többpártrendszert a népi demokratikus forma jellemző sajátosságának tekinthetjük, annak ellenére, hogy néhány országban egypártrendszert alakítottak ki.

Ami a népfrontot illeti, Földesi elvtárs is elismeri, hogy „általános jellemzője a népi demokratikus államoknak".[14] Ezzel egyetértve, úgy gondolom, a Népfront és a többpártrendszer logikailag összefügg egymással. A népfrontmozgalom vagy szervezet kialakulását ugyanazon objektív okok hozták létre, amelyek feltételéül szolgáltak a többpártrendszer kialakulásához, és viszont: a többpártrendszer kialakulása — pontosabban megmaradása a szocialista forradalom, a proletárdiktatúra viszonyai között — feltételezi egy olyan átfogó társadalmi-politikai mozgalom vagy szervezet létezését és tevékenységét, mint a Népfront. E formák tartalmában fejeződik ki a munkásosztály és a nem proletár dolgozó rétegek szövetségének — az orosz szocialista forradalom hasonló időszakához viszonyított — átfogóbb terjedelme, másrészt a szocialista forradalom feladatai megoldásának viszonylagosan békés és fokozatos jellege. A forradalom sajátosságai és a kialakult munkáshatalom sajátosságai közötti szoros összefüggés meg nem értése hazánkban például nemcsak oda vezetett, hogy a Rákosi-féle vezetés nem értette meg a többpártrendszer lehetőségét és szükségességét, és a népfront társadalmi-politikai szerepét, hanem azt is jelentette, hogy ez a vezetés nem használta helyesen ki a forradalom sajátosságaiból (békés és fokozatos jelleg) adódó előnyöket sem.

Földesi elvtárs tehát elismeri, hogy a Népfront általánosan jellemző a népi demokratikus államokban, de véleménye szerint „alapvető különbséget nem jelent a politikai rendszerek területén".[15] Továbbá: szerinte a Népfront a proletárdiktatúra viszonyai között nehezen találja meg a választások előkészítésén kívül új funkcióját, mert a párt és a többi tömegszervezet — beleértve a tanácsokat is — átfogja a társadalom összes dolgozó rétegeit, s így a Népfront-szervek munkája, kellően elhatárolt feladatok híján, sokszor formálissá vált"; ugyanakkor a továbbiakban „arra kell törekedni, hogy ez a hagyományos forma élettel telítődjék, komoly szerepet játsszon olyan rétegek átfogásában, amelyeket a többi tömegszervezetek segítségével nem sikerült eléggé bevonni a szocializmus építésébe, a békéért folytatott harcba . . . meg kell állapítani, hogy a népi demokratikus országokban a Népfront-mozgalom súlya, tényleges szerepe nem olyan jelentős, hogy politikai rendszer típusában változást idézne elő."[16]

Földesi elvtárs fenti fejtegetésében több megállapítás vitatható.

Először is meg kell állnunk annál a tételnél, hogy a Népfront nem okoz változást a politikai rendszer típusában. E tétel helyessége attól függ, mit értünk a politikai rendszer típusán. Földesi a szocialista államforma politikai rendszerének típusa alatt — mint

[13] Ez nem azt jelenti, hogy később, miután ezek a pártok megszűntek, a többpártrendszer jelszava jogossá vált volna. 1956-ban a különböző pártok létrehozása reakciós, ellenforradalmi jelleggel bírt. Ezt a kérdést világosan tisztázta Kádár elvtárs „A magyarországi osztályharc tapasztalatairól" írt tanulmányában. (Béke és szocializmus kérdései. 1959. 2. sz.)

[14] Földesi Tamás: Id. cikk. 99. o.

[15] Uo.

[16] Uo. 100. o.

az az egész tanulmányból kiderül — a szovjet állam politikai rendszerét érti. És bár Földesi jogosan bírálja Farberovot amiatt, hogy az általánost és a különöst mechanikusan azonosítja, ezt a hibát Földesi maga is elköveti, amikor a szovjet formát a szocialista államforma típusának s mint ilyent általánosan kötelezőnek fogja fel. Úgy gondolom, proletárdiktatúra államformájának általános típusát a szovjet és a népi demokratikus forma közös, azonos vonásai adják, a szovjet és a népi demokratikus forma viszont egyaránt sajátos, hiszen az általánoséitól eltérő, csak rájuk jellemző vonásokkal rendelkeznek.

Természetesen Földesinek abban igaza van, hogy lényegesebbek az azonosságok, hiszen a szovjet és a népi demokratikus államok azonos államtípust, szocialista államtípust képviselnek, s miután a formát végső fokon és alapvetően a tartalom határozza meg, a szocialista állam formája is alapvetően azonos jellegű forma: szocialista jellegű forma. Az államforma szocialista típusa azonban a társadalom életében egymástól eltérő formákban valósul meg. Természetesen a formai eltérések nem döntőek abban az értelemben, hogy lényegi, minőségi eltérést jelentenének, de elméleti, társadalmi-politikai jelentőségük vitathatatlan. Ennek elismerése nélkül érthetetlenné válnék a szocialista forradalom a proletárdiktatúra különböző formáiról szóló marxista—leninista tanítás.

A Népfront értékelésénél Földesi elvtárs úgy véli, hogy a proletárdiktatúra létrejöttével a népfront elveszti koalíciós funkcióját,s miután a tanácsok szervezete átfogja a társadalom összes dolgozó rétegeit, a népfront formálissá válik. Ezzel a megállapítással nem érthetünk egyet; egyrészt mert elvont logikai meggondolásból indul ki, másrészt pedig azért, mert amennyiben figyelembe veszi a tényeket, az 50-es évek súlyos hibákkal terhelt politikáját természetesnek fogja fel.

Formál-logikailag igaz az, hogy a tanácsok képesek átfogni az egész társadalom dolgozó rétegeit. A tanács, mint az államhatalom szerve valóban minden időben átfogja az egész társadalmat, a társadalom minden állampolgárát. Ha másképpen nem, hát az anyakönyvi nyilvántartáson keresztül. A tanács azonban tömegszervezet is, s mint ilyen is *képes* átfogni a lakosságot, de hogy e funkciója a szocialista forradalom különböző szakaszaiban milyen mértékben valósul meg, az több mindentől függ, csupán formál-logikai elemzés és következtetés útján e kérdés nem válaszolható meg. Tanácsaink központi intézkedésre felülről épültek ki, és rövid idő alatt közigazgatási intézménnyé váltak. Tömegszervezeti jellegük azonban — több ok hatására — nehezen fejlődik ki. Fő okként ebben a vonatkozásban is az MDP politikájának súlyos hibáit jelölhetjük meg. Másrészt pedig, mivel nem alulról, tömegmozgalom eredményeként jöttek létre, tömegszervezeti jellegük kifejlődése még helyes politika esetén is viszonylag hosszabb időt igényelt volna.

A népfront fejlődésére, közéletünkben betöltött szerepére is rányomta bélyegét a szektás, dogmatikus szemlélet és az e szemlélet alapján kidolgozott politika. Úgy gondolom, mindenekelőtt ez a magyarázata annak, hogy a Népfront „nem találta" meg a helyét politikai rendszerünkben, másrészről viszont megállapíthatjuk, hogy az ellenforradalom felszámolása után a népfrontmozgalom hazánkban is elevenebbé és tartalmasabbá vált. Jelentős szerepet játszott és tölt be ma is a szocialista nemzeti egység kialakításában, a szocializmus teljes felépítésében.

Hogy a Népfront továbbfejlődése a tartalom gazdagodása irányában szükséges — ebben egyet lehet érteni Földesi elvtárssal, azzal a kiegészítő megjegyzéssel, hogy e feladat eredményes megoldása csak akkor lehetséges, ha elméletileg sem becsüljük le a Népfront jelentőségét.

Ennek megértése, úgy gondolom, ma is aktuális. Az MSZMP VIII. kongresszusa tisztázta az államhatalmunk fejlődésével kapcsolatos időszerű feladatokat. Megállapította, hogy az állam jellege hazánkban ma még proletárdiktatúra, amely azonban már az össznépi állammá való átfejlődés stádiumában van. Ebből következően központi helyet foglal el a szocialista demokrácia mindenoldalú kifejlesztése. A szocialista demokrácia természetszerűleg elsősorban a tartalom, az államtípus tartozéka, ugyanakkor azonban a szocialista állam formájának a kategóriája is. Éppen ezért a szocialista demokrácia továbbfejlesztése egyúttal a formák, a szervezetek továbbfejlesztését is jelenti. A népi demokratikus államforma sajátosságainak vizsgálata tehát nem csupán elvont elméleti, hanem fontos gyakorlati jelentőséggel is bír.

A politikai rendszer fogalomköre nemcsak intézmények, szervezetek rendszerét, de a hatalom gyakorlásának módszereit is tartalmazza. Ide vehető az egész választási rendszer. Nos, a választási rendszer vonatkozásában is kimutatható a szovjet és a népi demokratikus forma között egy nem jelentéktelen, bár formai különbség. A szovjet választási rendszer 1936-ig, az új alkotmány elfogadásáig, nem érvényesítette az egyenlő közvetlen és titkos választási elveket. A kizsákmányoló osztályok tagjait, egyházi személyeket, egykori fehérgárdistákat stb. a proletárállam megfosztotta választópolgári jogaiktól. A munkásosztály vezető szerepének biztosítása érdekében a városi és falusi lakosság

számára különböző volt a választási arány stb. Már Lenin felhívta a figyelmet arra, hogy ilyen szigorú rendszabályok meghozatala nem általánosan kötelező a munkásosztály államhatalma számára, hogy e rendszabályok bevezetését a Szovjetunióban a nemzetközi és belső osztályerőviszonyok, az osztályharc rendkívüli élessége, a megdöntött kizsákmányoló osztályok makacs és hosszantartó ellenállása tette indokolttá. Lenint ebben a kérdésben is igazolta a történelem. A népi demokratikus államok fejlődésük első szakaszaiban politikai cenzust ugyan alkalmaztak, de nem osztályalapon. Ez a cenzus csupán az aktív fasisztákat, a háborús bűnösöket érintette. A demokratikusabb választási rendszer alkalmazása ugyancsak szoros összefüggésben áll a népi demokratikus fejlődés és a népi demokratikus államforma többi sajátosságaival.

A választási rendszer tekintetében is találunk azonban kivételt. A Román Népköztársaság 1952. évi 9-es számú törvénye kimondja, hogy a volt kizsákmányolók választásra és megválaszthatóságra méltatlanok. Ez a kivétel azonban, úgy gondolom, nem módosíthatja a tételt: a Szovjetunió hasonló fejlődési szakaszához viszonyítva demokratikusabb választási rendszer a népi demokratikus államforma közös sajátossága.

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a népi demokratikus átmenet a kapitalizmusból a szocializmusba, az átmenet államhatalmának, a proletárdiktatúrának a népi demokratikus formája számos, a szovjet formától eltérő sajátosságot tartalmaz. E sajátosságok vonzóak a dolgozó tömegek előtt, miután az átmenet kevésbé fájdalmas, kevésbé erőszakos formáit jelentik. A népfront, a többpártrendszer, a dolgozó osztályok és rétegek hagyományos szervezeteinek a megtartása, s általában a hatalom gyakorlásának demokratikusabb módszerei a népi demokratikus országokban a proletárdiktatúrának olyan új formai sajátosságait jelölik, amelyek a szocialista forradalom békés útjának egyre inkább általános velejáróivá válnak. Ez nem véletlen. A szocialista forradalom jelenlegi feltételei között, amikor a monopoltőkések gazdasági és politikai érdekei összeütközésbe kerülnek az adott nemzet túlnyomó többségének érdekeivel, amikor a békéért és a demokráciáért folyó harc közvetlen összekapcsolódik a szocializmusért folyó harccal, a dolgozó osztályok és rétegek pártjai, szervezetei egy népfrontmozgalom keretén belül szövetségbe lépnek a munkásosztály marxista—leninista pártjával. Ilyen front létrehozása nélkül a szocialista forradalom békés útja nem valósítható meg.

Nem véletlen, hogy a kapitalista országokban működő kommunista pártok túlnyomó többségének programja tartalmazza a pártok közötti szövetség, a népfronthoz hasonló mozgalom létrehozásának szükségességét. „Bármi legyen is a neve ennek a frontnak, a döntő az, hogy gerincét olyan politikai erők képezzék, amelyek résztvesznek a közös akciókban, tehát: a kommunista párt, a peronista párt, a Szocialista Élcsapat Párt, az argentínai népi mozgalom, az intranzingensek nemzeti mozgalma, egyéb pártok, demokratikus és antiimperialista rétegek, szakszervezetek, különböző pártok ifjúsági szervezetei, diákszövetségek, az értelmiség mozgalma, különféle mozgalmak" — írja Viktorio Codorilla az argentín párt programjáról.[17]

Egy ilyen front létrehozásának objektív feltételei minden országban adva vannak, és teljesen nyilvánvaló, hogy egy ilyen front társadalmi szerepe nem érhet véget a proletárdiktatúra kivívásával. Éppen ezért elméletileg és politikailag is teljesen hibás a Népfront-mozgalom olyan értékelése, amely abból indul ki, hogy a hatalom megragadása után a Népfront formálissá válik. Olyan polgári rétegek, amelyek a monopóliumok ellen, a demokráciáért folyó harcban aktívan részt vesznek, a szocialista forradalom közvetlen feladatainak megoldása során szembe kerülhetnek a munkásosztállyal. De ez sem törvényszerű. A munkásosztály a monopóliumok kisajátítása után a vele szövetséges kistőkéseket megváltással is megfoszthatja termelési eszközeiktől. A nem-proletár dolgozó osztályok helyes politika esetén végig szilárd szövetségesei lehetnek a munkásosztálynak. Ennek objektív alapja a munkásosztály és a nem-proletár dolgozó osztályok alapvető érdekeinek az azonossága. Ennek alapján a munkásosztály pártja és e rétegek pártjai és egyéb szervezetei közötti szövetség sem tekinthető ideiglenes jellegűnek. És valóban: a kommunista pártok programjai (angol, olasz, francia, norvég stb.) a szocialista állam politikai rendszerébe feltételezik a szövetséges pártok tevékenységét. „A többpártrendszer a békéért, a nemzeti függetlenségért, a demokrácia kiszélesítéséért és a szocializmusért küzdő mozgalom természetes eleme lesz" — írja a norvég párt programjáról Hans Kleren.[18]

A népi demokratikus forma sajátos vonásai, jelentőségük miatt tehát bizonyos értelemben nemzetköziek. E szempontot sem téveszthetjük szem elől, amikor a népi demokrácia fogalmát tisztázni akarjuk.

Somoskői János

[17] Béke és Szocializmus Kérdései. 1962. 12. sz. 50. o.
[18] Béke és Szocializmus. 1963. 9. sz. 51. o.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. (1962—1963.)[1]

Filozófiai életünk örvendetes gazdagodását jelenti ez az évkönyv, amelyben az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófia-tanszékeinek oktatói közölhetik tanulmányaikat idegen nyelveken. Az Annales jelentőségét az adja meg, hogy tovább bővíti filozófusaink számára azt a lehetőséget, hogy könnyen hozzáférhetővé tegyék tanulmányaikat a magyarul nem tudó szakemberek számára. Az eddig megjelent két kötet tanúsága szerint az Annales átfogó képet ad filozófiai életünkről, s különösen a történelmi materializmus területén folyó vitákról.

A folyóirat főszerkesztője *Sándor Pál*; az első kötetet *Volczer Árpád*, a másodikat *Balogh József* szerkesztette. Jellegénél és rendeltetésénél fogva elsősorban másodpublikációkat közöl. Ilyen minőségben jelent meg az első két kötetben *Balogh József* Szükségszerűség és determinizmus; A társadalmi törvény marxista fogalmának forrásai, *Farkas Endre* Szabadság és erkölcsi felelősség, *Földesi Tamás* Néhány gondolat a népi demokrácia fogalmáról, *Horváth József* A dialektikus materializmus és a természettudományok kölcsönhatásáról, *Huszár Tibor* Az újfreudizmus és az emberi cselekvés meghatározottsága; A vallásos tudat kialakulása, *Lukács József* A társadalmi haladás és a tudományos felvilágosodás, *Márkus György* A mai polgári filozófia bírálatának néhány módszertani kérdéséről, *Molnár Erik* A társadalmi törvény és az emberi cselekvés egysége; Történelemszemléletünk nacionalista maradványairól, *Novák Zoltán* A művészet érzelmi és értelmi oldalának a viszonyáról *Sándor Pál* A marxista filozófiatörténetírás néhány módszertani problémája, *Simonovits Istvánné* A vallás és tudomány harca, és *Szigetvári Sándor* az egyes, különös, általános problémája a marxista filozófiában c. tanulmánya. Emellett azonban megjelent az Annalesben néhány eddig magyarul nem publikált tanulmány is; az alábbiakban ezeket ismertetjük röviden.

A marxista filozófia alapvető kérdésének, az anyag és tudat viszonyának helyes értelmezése az utóbbi években nemzetközi filozófiai körökben, de itthon is széleskörű vita tárgyát képezte. A személyi kultusz maradványainak felszámolása, a dogmatizmus és szektarianizmus leküzdése, a tisztultabb, alkotói légkör kedvezően befolyásolta az eszmecsere alakulását. A vita eddigi menetét a kérdések őszinte felvetése, a bátor megoldás-keresés, a marxizmus tételeinek helyességébe vetett mélységes meggyőződés jellemezte. E vitához kapcsolódik *Sipos János*: „*Az anyag és tudat viszonyának dialektikájához*" című cikke, amely az eddigi eredményekre támaszkodva számos igen tanulságos gondolatot vet fel.

Bevezetőül a szerző részletesen bírálja az anyag és tudat viszonyának helytelen, vulgármaterialista, valamint dualista felfogását. Hangsúlyozza, hogy a társadalmi fejlődés, a tudományos haladás mind szükségesebbé teszi a kérdés helyes, dialektikus materialista megoldását, majd kísérletet is tesz erre.

A probléma történelmi alakulását áttekintve hangsúlyozza, hogy az anyag és tudat viszonyának kérdése nem a világ, hanem mindig is az emberi megismerés alapvető kérdése volt, de csak a társadalmi fejlődés meghatározott szakaszán jelent meg, s benne az adott társadalom ellentmondásos jellege tükröződött. A történelmi fejlődés során azonban a gnoszeológiai oldal abszolutizálódott, s ez nemcsak a világ megkettőzéséhez, hanem az anyag fogalmának eltorzításához is vezetett. A szerző az anyagfogalom helyes értelmezése érdekében vázlatosan ismerteti a fogalom keletkezését és fejlődésének útjait, s leszögezi, hogy: „A materializmus . . . az anyag fogalmával a valóságosan létező világot jelöli hagyományosan. Ez azt jelenti, hogy minden, ami ténylegesen létezik, anyagi termé-

[1] 126 + 194 o.

szetű. Nincsen semmi a világon ami nem anyagi, ontológiai értelemben." Következésképpen tehát a tudat is anyagi, s az anyaggal való szembeállítása csak ismeretelméleti szempontból jogosult. A szerző foglalkozik a tudat természetével, és behatóan bírálja a tudattal kapcsolatos téves felfogásokat is.

A tanulmány befejező részében Sipos összefoglalja anyag és tudat dialektikájának főbb vonatkozásait. Rámutat, hogy az anyag és tudat viszonya ellentmondásos jellegű: ontológiai vonatkozásban alapvetően a kettő egysége jellemzi, míg gnoszeológiai értelemben a kettő viszonyában az ellentét dominál. Ugyanakkor azonban az ontológiai egység mellett különbség, ellentét is van (az anyag általános, a tudat pedig csak egy specifikus része), és gnoszeológiai vonatkozásban az ellentét mellett egység, azonosság is van a kettő között (a tudat tartalmát az objektív valóság adja). Az anyag és tudat kapcsolatának e két ellentétes oldala nem merev ellentét, hanem kölcsönösen áthatják egymást, átmennek egymásba. A következő tanulmány a marxista filozófiának azt a szintén sarkalatos kérdését vizsgálja, hogy mint önálló, egységes filozófiai gondolatrendszer rendszerét tekintve is eltér-e minden megelőző s azóta létrejött elméleti rendszertől, és milyen sajátos tulajdonságokkal rendelkezik. Az a lényeges specifikuma, hogy nem lezárt, hanem nyílt, állandóan fejlődő, gazdagodó, a társadalmi és tudományos haladással lépést tartó elmélet, párhuzamosan azzal, hogy a proletariátus világnézete, s a különböző, vele szemben álló nézetek ellen folytatott szüntelen harcban fejlődik és erősödik, erősen megnehezítette, sőt némileg háttérbe is szorította a marxizmussal, mint filozófiai rendszerrel foglalkozó kutatásokat. Az utóbbi időben e téren is előre léptünk. Különösen érdekesek ebben a vonatkozásban *Földesi Tamás* kutatásai. A kötetben megjelent „*Vannak-e axiómái a marxista filozófiának*" című tanulmányában eddigi kutatásainak néhány figyelemre méltó eredményét közli.

Földesi az axióma definíciójából indul ki. Kiindulva az axióma meghatározásának három lényeges eleméből — 1. az adott tudomány végső kiinduló tétele, 2. tételül szolgál a többi bizonyítására, 3. az adott tudomány keretei között nem bizonyítható — azt vizsgálja, hogy a marxista filozófia tételei megfelelnek-e a meghatározás által előírt követelményeknek.

Az axióma definíciójának első eleme tekintetében a szerző arra a következtetésre jut, hogy a marxizmusnak is vannak kiinduló, alapvető tételei, pl. a világ anyagiságának, az ellentétek egységének és harcának törvénye stb. A marxista filozófia axiomatikus jellege kiemelésének napjaink ideológiai harcaiban komoly jelentősége van. Ezért a cikk írója élesen bírálja azokat az agnosztikus és vallásos nézeteket, melyek szerint a materializmus axiómái további megalapozásra szorulnak. Megállapítja: az összes filozófiai irányzatok elutasítják annak szükségességét, hogy saját axiómáikat más alapelvekből levezessék. Axiómáikat ugyanis valamennyien végső, további megalapozást nem kívánó tételeknek tartják, melyek mögött még általánosabb alapelveket keresni nézetük szerint értelmetlenség.

A meghatározás második elemével kapcsolatban Földesi kifejti, hogy a marxista filozófia tételei e követelménynek is megfelelnek. Véleménye szerint a marxizmus tételei hierarchikus értékrendi viszonyban vannak, azaz bizonyos alaptételekből a többi tételek levezethetők. Így a világ anyagiságának elvéből a következő tételeket vezeti le: a világ időbeli és térbeli végtelensége, a determinizmus, valamint — ha nem is teljes egészében — a világ megismerhetősége. Hasonlóképpen utal az ellentétek egységének és harcának törvénye, valamint a mozgás, a fejlődés és az ugrás törvényeinek összefüggésére is.

A meghatározás utolsó elemét tekintve a szerző azon a véleményen van, hogy meg kell haladni az abban tükröződő felfogást. Az axiómák, véleménye szerint, bizonyíthatók, tehát a marxista filozófia axiómáit is bizonyítani lehet, és éppen az ideológiai küzdelmekre való tekintettel, ez szükséges is.

Földesi Tamás cikke annál is inkább tarthat számot érdeklődésre, mert a marxista bizonyításelmélet kidolgozása mind sürgetőbb feladatként jelentkezik, a marxizmus axiómarendszerének problémája pedig ezen belül is igen lényeges és tisztázatlan terület, ahol további kutatásokra van szükség.

Galántainé Havas Katalin cikke az általános formális logika azonosságtörvényének és a matematikai logika $A = A$ formulájának összefüggésével foglalkozik. Tanulmánya azért is figyelemre méltó, mert — ha csak egy részkérdés kapcsán is — a jelenlegi logikai vitákhoz kapcsolódik, s álláspontjával, véleményünk szerint, helyes irányban keresi a megoldást. Azt kívánja bizonyítani, hogy a matematikai logika $A = A$, $A \rightarrow A$, $A \leftarrow A$ formuláinak értelmét meg kell különböztetni az általános formális logika azonosság-törvényétől (ezeket a formulákat ugyanis általában az azonosság törvénye matematikai logikai kifejezésének tartják). Az $A = A$ formula és az általános formális logika azonosságtörvénye a gondolkodástörvények más-más csoportjába tartoznak,

aszerint, hogy mi a viszonyuk a valóság azon törvényeihez, amelyeket tükröznek, nevezetesen a dolgok azonossága, illetőleg az ontológiai azonosság törvényéhez. A dolgok azonosságának törvénye azt mondja ki, hogy minden dolog abban a vonatkozásban, amelyben „A" minőséggel bír, azonos önmagával mint „A"-val mindaddig, amíg rendelkezik ezzel az „A" minőséggel. Ebben az értelemben a dolgok önmagukkal való azonossága a valóság általános törvénye, amely a valóság minden tárgyára érvényes.

Ez a törvény, vagyis a valóságban meglevő azonossági viszony tükröződik az $A = A$ formulában és az általános formális logika azonosság-törvényében, de más-más módon. E formula csak objektív alapját tekintve (a dolgok azonosságának törvénye) azonos az általános formális logika azonosság-törvényével, egyébként különbözik tőle. Az $A = A$ formulával a matematikai logika a valóságban meglevő azonossági viszonyokat *közvetlenül* tükrözi, s tulajdonképpen ugyanaz az értelme, mint a dolgok azonossága törvényének: meghatározott „A" minőségű tárgy, mint ez a minőségű tárgy azonos önmagával. Ezzel szemben a formális logika azonosság-törvényében ezek a viszonyok *közvetetten* tükröződnek, s csak objektív alapját képezik az azonosság törvényének, mint a fogalmakkal való helyes operálás törvényének, amely azt követeli, hogy „A" tárgyról, amelyről fogalom formájában gondolkodom, a gondolkodás folyamatában mindig mint „A" tárgyról kell gondolkodnom, és nem szabad felcserélnem semmi mással. Itt a gondolat tárgyának azonosságáról van szó a gondolkodás folyamatában, az absztraktan, fogalom formájában vett tárgyról, és csak ebben az értelemben a fogalom azonosságáról.

Az $A = A$ formula a matematikai logika egyik lehetséges axiómája, amelyből kiindúlva más törvényeket lehet levezetni, de semmiképpen sem alaptörvény a matematikai logikában. Ezzel szemben a formális logika azonosság-törvénye a logikailag helyes gondolkodás alaptörvénye, de nem axiómája; belőle és a többi formállogikai alaptörvényből nem vezethetők le a formális logika többi törvényei. Alaptörvény viszont olyan értelemben, hogy a gondolkodás összes folyamataiban szerepet játszik, s követése egyik szükséges feltétele annak, hogy bármely konkrét tartalmú gondolkodás logikailag helyes legyen.

A formális logika valamennyi alaptörvénye, így az azonosság törvénye is normatív jellegű, a gondolkodó embernek alá kell vetnie magát ezeknek a követelményeknek, ha azt akarja, hogy gondolkodása szükségszerűen igaz legyen, s ezek a törvények érvényesülnek mindenkor, amikor gondolkodásunk szükségszerűen igaz. Persze a norma itt nem azt jelenti, hogy nem sérthetjük meg (pl. a hibás, téves gondolkodás esetében), hanem azt, hogy szükségszerű kapcsolat van a szükségszerűen igaz megismerés és a megismerés folyamatában a fogalmaknak önmagukkal való azonossága között.

Szigeti József cikke az érzéki megjelenítés törvényéről készülő nagyobb munkájának egy része. A tanulmány az esztétikum lényegéről folyó viták szempontjából egy sor vitatott kérdés (pl. ábrázoló és nem-ábrázoló művészetek problémája) újszerű felvetése és megoldása tekintetében egyaránt érdekes. Szigeti az esztétikum alapvető törvényszerűségének kérdését veti fel és vizsgálja az esztétikum mibenlétének meghatározása céljából — elsősorban a művészetben megnyilvánuló esztétikum vizsgálata alapján. E törvényszerűség — a megjelenítés — megértése szempontjából mindenekelőtt a tudományos és művészi visszatükrözés egymáshoz való viszonyának kérdése merül fel. A művészet, akár magas fejlettségű formáiban, akár kezdeteiben, mindig a valóság valamiféle visszatükrözése. A valóságnak azonban egyetlen jelensége sem teljesen homogén, szétesik lényegre és jelenségre. Lényeg és jelenség dialektikáját, a valóságot azonban nemcsak egyféleképpen lehet tükrözni: másképp tükrözi a művészet és másképp a tudományos elméleti megismerés, azzal a közös tendenciával, hogy a valóságot, lényeg és jelenség dialektikáját egyre mélyebben ismerjék meg. A fő különbség a valóság tükrözésének e kétféle formája között, hogy míg a művészetben a törvényszerű, az általános mindig az egyesen keresztül jelentkezik, a tudományban, az elméleti gondolkodásban a kifejtés függetlenedik ettől az egyes esettől, és a maga általános mivoltában, fogalmi formában tudjuk kimondani, vagyis míg a tudomány esetében az általános intellektuális megismeréséről van szó, a művészi ábrázolás esetében az egyedi jelenség érzéki *megjelenítéséről*. Az alapvető különbség éppen az, hogy a tudomány nem jeleníti meg a dolgokat, fogalmi absztrakciói nem mutatják meg a dolgok egyes oldalát, a művészet viszont minden egyes esetben az érzékszerveink számára hozzáférhető módon jeleníti meg az általánost, a törvényszerűt, s ez utóbbit magát is érzékileg ragadja meg.

A valóság tükrözésének egymástól eltérő sajátosságainak tekintetében nemcsak a tudományos megismerés és a művészi ábrázolás között találhatunk különbségeket, ez a visszatükrözés (ábrázolás) más-más szinten valósul meg az egyes művészeti ágakban is, s ez teszi lehetővé azokat a torzítá-

sokat, amelyek a modern polgári kifejezés-esztétikáknak az ábrázoló és nem-ábrázoló művészetek merev szembeállítására, illetve a művészetek ábrázoló jellegének tagadására irányuló törekvéseiben nyilvánulnak meg. Szigeti szerint ábrázoló és nem-ábrázoló művészetek helyett helyesebb lenne megkülönböztetni egymástól mimetikus és nem-mimetikus művészeteket, aszerint, hogy azok a valóság lényegét annak felszíni formáin keresztül tükrözik, jelenítik meg, vagy áttételesen, bonyolultabb módon ábrázolják. Az ábrázolás (visszatükrözés) gondolata azonban — a cikk meggyőzően bizonyítja ezt — érvényes a nem-mimetikus művészetekre (építészet, zene) is, ha ezt a dekadens polgári kifejezés-esztétikák kétségbe is vonják, illetve tagadják.

A megjelenítési törvényt azonban tovább is lehet általánosítani: nemcsak hogy bizonyíthatjuk valamennyi művészeti ágra való érvényességét, de *kiterjeszthetjük a természeti szépre is*, azzal a lényeges megszorítással, hogy míg a művészeti ábrázolás valamilyen társadalmilag lényeges összefüggés megjelenítése érzéki formákon keresztül, addig a természeti szép esetében nem megjelenítésről van szó, hanem valami lényegesnek a *megjelenéséről*. Ha tehát az esztétikumot meg akarjuk határozni, mégpedig úgy, hogy meghatározásunk a lehető legtágabb legyen, s átfogja az esztétikum jelentkezésének mindhárom szféráját (a természeti szépet, a mindennapi életben jelentkező esztétikumot és a művészetet), akkor azt kell mondanunk, hogy az valami megjelenítési viszony, valamiféle lényegnek az érzéki megjelenése, akár az ember tevékenysége hozta létre, akár pedig az ember céltudatos tevékenységétől — látszólagosan vagy valóságosan — függetlenül létezik, mint a természeti szép, bár — mint arra e cikk keretein belül csak utal a szerző — az utóbbi lényege is végső soron társadalmi.

Sándor Pál „A XX. század magyar filozófiája" című tanulmánya úttörő jellegű, eddig még feldolgozatlan problémával foglalkozik. A marxizmus követelményeinek megfelelően azon társadalmi viszonyok elemzéséből indul ki, melyek létrehozták ezt a filozófiát, meghatározták irányzatait, fejlődésük, illetve visszafejlődésük útját. A történelmi változásoknak megfelelően három szakaszra — a Tanácsköztársaság előtti, az ellenforradalmi és a felszabadulás utáni időszakra — osztva vizsgálja tárgyát, érzékeltetve, hogy az egyes időszakok szellemi életét nem választja el egymástól áthidalhatatlan szakadék.

A századfordulón Magyarországon kialakuló imperializmus sajátosságai, s az általa meghatározott bonyolult társadalmi ellentmondások filozófiai vetülete szintén bonyolultan jelentkezett. Leegyszerűsítve ez a helyzet úgy jellemezhető, hogy az uralkodó osztály továbbra is érvényesíteni igyekezett a filozófiát illetőleg a szervilizmusra, eklekticizmusra és a valóság elködösítésére való igényét. A magyar burzsoá filozófia történetéből hiányzik a haladó szakasz — állapítja meg a tanulmány —, s ez az osztály helyzetével függ össze. A kispolgárság egy „látszatellenzéki" elméletet fejlesztett ki, mint a marxizmus ellenlábasát, de az uralkodó osztály filozófiájához képest is tagadóan lépett fel. Ez az elmélet a comte-i-spenceri szociológiára támaszkodó társadalombölcselet, melynek kidolgozói Pikler Gyula, Somló Bódog, Jászi Oszkár. Közös vonásuk, hogy a polgári radikalizmustól a liberalizmus felé haladnak. Pikler Gyula az angol pozitivizmus és a hagyományos magyar jogbölcselet alapján dolgozta ki célszerűségi és belátásos jogszociológiáját, melynek alapvető tétele: a társadalom fejlődésének hajtóereje az ember öntudatos cselekvése. A társadalom szerkezetének szerinte olyannak kell lennie, hogy a lehető legtöbb ember a lehető legnagyobb boldogságot találja meg általa. Somló Bódog szintén a jog problémáiból indult ki, a spenceri szociológia hatása alatt állt, de ez módosult a kezén: semmitmondóbb naturalista felfogás lett belőle. A történelmi materializmust nem veti el egészen, de nem tartja kielégítőnek. Távolabb került a történelmi materializmustól az irányzat központi alakja, Jászi Oszkár. Műveiben támadta a feudális maradványokat, a tőkét — de nem fogadta el az osztályharcot. Szabó Ervin hatására hajlott a szindikalizmus felé, de aztán oda jutott, hogy a társadalmi struktúra megváltozását a „világ erkölcsi és intellektuális" atmoszférájának megváltozásától várta. Mindebben szerepet játszott az, hogy a történelmi materializmust az utilitarizmussal, illetve a pragmatizmussal azonosította. A nemzedék negyedik jelentős alakja Szabó Ervin, már a proletariátus képviselője, ő az anarchoszindikalizmus hatása alá került. A tanulmány hangsúlyozza, hogy a róla alkotott kép még nem végleges, munkásmozgalmi és történetírói jelentőségének felmérése a jövő feladata.

A tanulmány ezt követően Pauler Ákossal, az ellenforradalmi rend filozófiai képviselőjével foglalkozik. Pauler Bolzano, Brentano és Husserl nyomán „tiszta logikai" koncepciót alakított ki, mely egyre inkább közeledett a neotomizmushoz, hogy végül is egy katolikus tartalommal töltött platónizmusba torkolljék. Különösen a logikát dolgozta ki rendszerében, melynek elveit (függetlenség a valóságtól és a gondolkodástól stb.) etikájában is alkalmazta. A hivata-

losan fémjelzett ideológia mellett bizonyos fokig ellenzéki áramlatok (népiesek, jobboldali szociáldemokrácia) is szóhoz jutnak ebben az időben, ezek azonban erősen szűkölködnek filozófiai alkotásokban.

A tanulmány befejező része a marxista filozófiával foglalkozik: Révai József, Rudas László, Fogarasi Béla és Lukács György tevékenységének, eredményeinek és hibáinak elemzése után a Filozófiai Munkaközösség téziseit taglalja.

A szerző nagy érdeme, hogy az egyes filozófusok társadalmi—politikai tevékenységét is ismerteti, elméleti munkásságukat folyamatában, a fejlődést és visszafejlődést érzékeltetve elemzi. Keletkezésük rendjében felsorolja jelentősebb műveiket is — bár helyenként, pl. Révai Józsefnél nem a megírás, hanem a későbbi kiadás évszámát közli. Nagy kár, hogy a tanulmány a marxista filozófia 1945 előtti fejlődését nem vázolja összefüggően és bővebben, s hogy egyesek — pl. Molnár Erik — munkásságának ismertetésére és értékelésére nem jutott benne hely.

Szabó Imre — Vida István — Knopp András

Benedek István: Lamarck és kora[1]

Az emberiség szellemi fejlettségének színvonalát minden korban a konkrét tudásanyag mennyisége és az ezen alapuló koncepciók minősége jelzi. A megismerés fejlődésének folyamán e két összetevő persze gyakran ellentmondásba kerül egymással. A klasszikus görög kultúrában aránylag kevés konkrét ismeretanyagon is széles perspektívájú világkép emelkedett. Az ismeretek progresszív fejlődésének következő szakaszában viszont — bár e korszak éppen nagy mennyiségű tudományos konkrétum gyűjtésének ideje — az ismeretek gondolati feldolgozása visszamarad, mint Engels mondja: megkövesedett természetszemlélet alakul ki. (Engels: A természet dialektikája. Szikra. 1952, 38. o.) A XVIII. század második felétől kezdődik ismét egy új korszak, az, amelyben a megnövekedett ismeretanyaghoz méltó koncepció kialakul. Azok a gondolkodók, tudósok, akik ennek alapjait lefektetik, különös megbecsülést érdemelnek, hiszen konkrét kutatásaik mellett az eredmények elfogadtatásához át kellett alakítaniuk a megmerevedett gondolkodási mechanizmust is, ami nem kis feladatot jelentett. A véletlen iróniája, hogy gyakran éppen ezek az elődeink merülnek a feledés homályába? Lehet. Ez azonban még inkább kötelességünkké teszi, hogy a méltatlanul elfeledetteket minél előbb az őket megillető helyreállítsuk.

A modern— természettudományos szemlélet egyik ilyen, részben elfeledett úttörője volt Jean Lamarck (1744—1829). Benedek István tulajdonképpeni célkitűzése, hogy írásában az új, a modern természetszemlélet egyik lényeges összetevőjének, a fajok egymásból való származása gondolatának — a transzformizmusnak — fejlődését ismertesse. Mivel azonban ezt a gondolatot átfogóan először Lamarck fejtette ki, a könyv legrészletesebben kidolgozott részét Lamarck elfelejtett életművének felidézése, elemzése, illetve a későbbi félremagyarázások, félreértések tisztázása, tudományos, történelmi igazságszolgáltatás alkotja.

A mű két fő részre oszlik. Az első rész Lamarck elődeit és kortársait tárgyalja. A XVIII. század kezdetén a biológiában — ez a szó is Lamarck alkotása — különösen hatalmas anyag gyűlik össze. A korra jellemző sajátos általános szemléletnek a biológiában való megnyilvánulása — a kreacionizmus és a fixizmus — sem gátolja a mind sürgetőbb igényt, a roppant anyagtömeg rendezését, rendszerezését. A rendszerezés igénye persze már a klasszikus görög filozófiában is felmerült. Arisztotelész megalkotja a talán legelső rendszertant, amely azután hosszú századokon át szolgál a rendszerezés alapjául. Ezek a kezdeti rendszerek a *hasonlóság*, vagyis külső, felszínes jegyek alapján rendszereznek (volt pl. rendszer, mely a vízilovat a halak közé sorolta, mivel mindkét állat vízben él). A XVIII. században végre, az előbb említett elvek alapján megszületik Carolus Linné (1707—1778) rendszere, amely felöleli a növény-, állat- és ásványvilág egészét. Az első formájában mindössze 10 oldalas műben legjobban a növényeknek az ivari szervek alapján való rendszerezése sikerült. Alapelve, a faj—nem—rend—osztály szerinti csoportosítás, időtállónak bizonyult, valamint az általa bevezetett binominális nomenklatúra is. A fajállandóság alapján álló mesterséges rendszere (Tot sunt species quot creavit ab initio infinitum Ens. — Annyi faj van, amennyit a végtelen lény eleve teremtett.

[1] Gondolat, 1963. 334. o.

Fundamenta botanica, 1737. Lényegében ugyanez a meghatározás olvasható a *Philosophia botanica*ban is. 1751. — Id. B. I. 27., ill. 21. o.) azonban „*elavult* volt, már születése pillanatában". (31. o.) Alaptételébe vetett hitében később saját maga is megrendült, és a *Systema naturae* utolsó kiadásaiban már egészen más felfogást hirdetett: „A természet Isten változhatatlan törvénye, az a dolga, hogy legyen, azt teszi, amit tennie kell." (Id. B. I. 29. o.) Annak igazolására, hogy ezek a gondolatok valóban elavultak voltak már születésük pillanatában, elég ha a kortárs filozófiára hivatkozunk. Diderot (1713—1784) felismeri a fokozatos fejlődést, a fajok változékonyságát és a lamarcki értelemben vett alkalmazkodást. Kár, hogy ezirányú gondolatait nagyrészt csak mint „álmot", nem pedig mint természettudományos koncepciót fejtette ki. Igaz, hogy a D'Alembert álma 1830-ban, Lamarck halála után jelent meg, így rá nem lehetett hatással. E művét Diderot mégis 1769-ben írta, és úgy gondoljuk, jelentősége nagyobb annál, mint amekkorát Benedek tulajdonít neki. Ugyanakkor, amikor a kor felvilágosult filozófusai ily progresszív gondolatokat érlelnek (a fajok változékonyságát hirdette Holbach is (1723—1789) a főművében, *A természet rendszere*ben), a hivatásos természetkutatók nagy része (De Maillet, Robinet, Bonnet, Spallanzani, Haller stb.) a teremtő isteni bölcsesség mellett szállnak síkra. A természettudósok közül aránylag csak nagyon keveset soroltak eddig is a transzformizmus gondolatának előfutárai közé. Ezek közé tartozott a kor egyik kétségtelenül kiemelkedő szelleme, Buffon (1707—1788). Igaz, hogy egyes kijelentései transzformista felfogást látszanak tükrözni, végeredményben azonban egész életében vallotta a fixista tételt, amit ő élete utolsó évében így fogalmazott meg: „az egyes fajok típusa sohasem változott." (Id. B. I. 73. o.) Ezzel szemben ritkán emlegetik Buffon kortársát, azt a vidéki körorvost, Lamarck előtt az egyetlent, aki valóban lefektette a származástan alapjait. Ez a tudós Erasmus Darwin (1731—1802), Charles Darwin nagyapja. A mű, amelyben nézeteit kifejtette, az inkább csak a maga szórakozására és a laikus nagyközönség számára írt és 1794-ben kiadott *Zoonomia*. E. Darwin az állatokat közös őstől származtatja, és az állatvilágba sorolja az embert is. Hangoztatja az állandó fejlődést, melyet a külső körülmények és a szükségletek határoznak meg. Könyvéről a nagy kortársak — Cuvier, Lamarck — nem tudtak, az unoka viszont, aki pedig olvasta nagyapja biológiai műveit, nem *akart* tudni róluk, az utókorral együtt.

Ugyanebben az időben Franciaországban, a forradalmi Párizsban már dolgoznak azok a tudósok, akik ha lassan is, de a darwinizmus felé törik az utat. Közéjük tartozik E. Geoffroy Saint-Hilaire (1772—1844). Igaz, hogy mire ő transzformista lesz, addigra Lamarck halott, már megjelent Ch. Lyell (1797—1875) korszakalkotó geológiája, és Ch. Darwin (1809—1882) a *Fajok eredeté*nek anyagát gyűjti. Ez a tény azonban nem csökkenti érdemét, mivel ezt a hatalmas gondolati fejlődést még akkor tette meg, amikor a legnagyobb kortársak közül is csak kevesen mertek közelmerészkedni és betekinteni azon az — Engels szavával — ötödik résen, melyet az új kor alkotói a régi természetszemléleten ütöttek. (Engels: Id. mű. 206. o.)

Különös szerepe van az új természetszemlélet kialakításában G. Cuvier-nek (1769—1832). Ez a ragyogó karriert befutott zseniális tudós, mint Benedek nagyon találóan fogalmazza meg, „hatalmas tekintélyével" — és persze tudásával — „két tudományt teremtett: az összehasonlító anatómiát és az őslénytant; s megakadályozta egy harmadiknak születését: a származástanét". (167. o.) Paleontológiai művei második kiadásának előszavában fejti ki a hírhedt katasztrófaelméletet. (Önálló kötet formájában is megjelent *Discours sur les revolutions de la surface du Globe* címmel, 1825.)

A katasztrófaelmélet tulajdonképpen nem Cuvier alkotása, sokan vallották már ő előtte is. Amit neki szoktak tulajdonítani, az az a nézet, hogy minden katasztrófa után új teremtés révén jöttek létre az élőlények. (Lásd pl: *Általános biológia orvostanhallgatóknak*. 1956. 346. o.) Ezt a felfogást juttatja kifejezésre Engels is: „Cuvier-nek a Földön végbement forradalmakról szóló elmélete szavakban forradalmi, lényegében reakciós volt. Az *egy* isteni teremtés helyére egész sor megismételt teremtő aktust állított, a csodát a természet lényeges emeltyűjévé tette." (Engels: Id. mű. 40. o.) Benedek a következő idézeteket hozza az említett *Discours*-ból. „Forradalmak és katasztrófák forgatták fel a földgolyó felszínét." (150. o. a lábjegyzetben franciául is.) „A *katasztrófák* . . . sorozatosan követték egymást . . . *rapid* módon, hirtelen . . . változtatva meg a föld felszínét és pusztítva el az egész addigi állat- és növényvilágot." (151. o. B. I-nél e rész nem szószerinti citátum. A 3. kiemelés tőlem. V. L.) Az első idézet, bár nem jelenti ki világosan, hogy az egész földfelszín teljesen elpusztul, de azt sem mondja, hogy a katasztrófák csak helyi jellegűek lettek volna. A második mondat

viszont, legalább is Benedek tolmácsolásában, teljes határozottsággal az egész állat- és növényvilág elpusztulását állítja, függetlenül attól, hogy helyi vagy általános katasztrófáról van-e szó. Ezután a Mrs. Lee által 1833-ban angolul publikált *Memoires* du baron *G. Cuvier*-re hivatkozva Benedek azt írja, hogy Cuvier szerint: „nem következik ebből, hogy a mai lények *új teremtéssel* keletkeztek volna." (152. o.) Ugyanis — folytatja Benedek — helyi jellegű katasztrófák szükségtelenné teszik az új teremtést. Viszont, ha az egész állat- és növényvilág elpusztult, akkor még akkor sem vándorolhatnak újra szét a régi élőlények, ha maradt a földön katasztrófamentes hely. Hogy Cuvier valóban általános katasztrófákra gondolt, arra utal Lamarck a *Philosopie zoologique* című művében is. A harmadik fejezetben beszél azon természetbúvárokról, „akik nem ismerik el az állatok átalakulását", és ezért a „földkéreg *általános* katasztrófáival próbálják magyarázni a kövületeket". (Id. B. I. 214. o. Kiem. tőlem V. L.) Az általánosan elterjedt felfogást vallja Haeckel is. A *Die Welträtsel*ben így ír: „Da nun Cuvier hartnäckig an Linnés Lehre von der absoluten Beständigkeit der Spezies festhielt, glaubte er ihre Entstehung nur durch die Annahme erklären zu können, dass eine Reihe von grossen Katastrophen und von *widerholten Neuschöpfungen* in der Erdgeschichte aufeinander gefolgt sei; im Beginne jeder grossen Erdrevolution sollten alle lebenden Geschöpfe vernichtet und am Ende derselben eine neue Bevölkerung erschaffen worden sein." (Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1908. 44. o. — Lényegében ugyanezt újra megismétli a 143. oldalon. — Magyarul idézi Farkas László: Haeckel és Virchow. Medicina, 1961. 142. o.)

Bár Benedek saját értelmezésében egyértelműen síkraszáll amellett, hogy Cuvier nem hirdetett többszöri teremtést, úgy érezzük, ezt a kérdést nem sikerült megnyugtatóan tisztáznia. Az idézetekből, ha nyíltan nem is hirdetnek többszöri újjáteremtést, mégis ennek a felfogásnak kell következnie. Véleményünk szerint Benedek nézetének elfogadásához ezért még további bizonyításra lenne szükség.

Jóllehet véleményünk szerint a katasztrófaelmélet problémáját az eddigiek alapján nem, de egy másik félreértést Benedek egyértelműen oszlat. Széltében idézik Cuviertől, hogy „*L'homme fossile n'existe pas*" — nincs fosszilis ember. Az ide vonatkozó fejezet címe a *Discours*ban így hangzik: „*Il n'y a point d'os humaines fossiles*", vagyis ásatag emberi *csontok* nincsenek. Továbbá: „azt kell hinnünk, hogy emberi faj egyáltalán nem létezett, *azokon a vidékeken*, ahol az ásatag csontok mutatkoznak, *azoknak a forradalmaknak idején*, amelyek ezeket a csontokat eltemették... *de nem akarok ebből arra következtetni, hogy ember egyáltalán nem volt e korszak előtt.* Lakhatott valamilyen szűk területen s onnan benépesítette a földet a szörnyű események után." (Id. B. I. 155—156. o.) Világosan kell tehát látnunk, hogy Cuvier csak abban a rétegben és abban a korban, melyet felkutatott, nem talált és ezért nem fogadott el emberi nyomokat.

A kor alapos elemzése után következik a könyv második főrésze, Lamarck munkásságának elemzése. Lamarck elsőnek kiadott műve, a Francia növényvilág *(Flore française*, 1778*)* még Linné alapján osztályozza a növényeket, de nem rejti véka alá azt a véleményét, hogy „nagy kár, hogy ez a tehetséges botanikus oly keveset törődött a növények természetes rokonságával". (Id. B. I. 195. o.) A fajokat ekkor még változhatatlannak tartja. 1802-ben megjelenik a *Hydrogeologia* c. műve. Ez elmélkedés a föld fejlődéséről, a geológiai erőknek és a víznek e fejlődésben játszott szerepéről. A fejlődés folyamán változik a föld, és minden, ami a földön van, „alá van vetve a folytonos és elkerülhetetlen változásnak". (Id. B. I. 200. o.) Itt tehát már megjelenik a nagy lamarcki gondolat: a fokozatos, lassú fejlődés hirdetése.

1809-ben jelenik meg Természetbölcselete *(Philosophia zoologique)*. Ennek első részében fejti ki a származástani alapelveket — a tulajdonképpeni „lamarckizmust". Az állatvilágban tapasztalható lépcsőzetesség azt jelenti, hogy a természet a különböző szervezeteket egymás után, az egyszerűtől a bonyolult felé haladva hozta létre. Mi volt ennek a fejlődésnek a motorja? Egyrészt a szervek használata, illetve nem-használata, másrészt az új külső körülmények. A használat—nem-használatnak két természettörvényét különbözteti meg: I. a használt szervek fejlődnek, a nem használtak visszafejlődnek. II. a használat, illetve nem-használat következtében szerzett, illetve elvesztett tulajdonságokat az állatok átöröklik utódaikra. A külső körülmények módosító hatása sohasem direkt, vagyis maga a körülmény csak szükségletek révén változtat az állaton. A rendszerezés, tudományos feldolgozás szempontjából a természet valóságos rendjét kell figyelembe venni. A faj fogalmával kapcsolatban a változatlanság az „egyedüli feltevés, ami ellen küzdeni" akar. (Id. B. I. 211. o.) Ezután felállítja az állatok természetes rendszerét. Először is bevezeti a gerinctelen és a gerinces megkülönböztetést. Majd a gerinctelene-

ket (a linnéi kettővel szemben) 10, a gerinceseket 4 osztályba sorolja. Az ember — aki szintén az állatvilághoz tartozik — kialakulásához vezető út fontos momentumaiként emeli ki a fán való életmód feladását, a felegyenesedést és a beszéd kifejlődését. Hogy ezt a fejlődést miért nem látjuk, azt szellemes hasonlattal világítja meg. Képzeljük el, hogy az emberi lét egy nagy óra mellett zajlik. Az emberi élet hossza viszont csak egyetlen másodperc. Mit láthatunk tehát mi az órán? Semmit, mindíg csak állni látjuk. Még ha 30 nemzedék figyeli is az órát, ez alatt is oly jelentéktelen előrehaladást figyelhetnénk csak meg, hogy nem lehetne kimozdítani őket abból a hitükből, hogy az óra áll.

Lényeges részét alkotják Lamarck munkásságának a lélektani vizsgálódások. Öt művében is fejtegeti a lelki működéssel kapcsolatos nézeteit. Különös, hogy munkásságának ez a része mégis csaknem teljesen feledésbe merült. A lelki élet az idegrendszer működése, tehát azoknál az állatoknál van csak, de azoknál *van*, amelyek idegrendszerrel rendelkeznek. Az idegrendszer a fejlődésével fokozatosan mind bonyolultabb lesz, legmagasabb fejlettségi fokát az embernél éri el. Ő az első, aki lélektani rendszerében az ember legmagasabb rendű pszichikai megnyilvánulásait is egyetlen egy biológiai jelenségre, az önfenntartási ösztönre, vagy ahogy ő mondja, létmegőrzési hajlamára vezeti vissza.

Öregkori műveiben fejti ki természetfilozófiai nézeteit. A természetben minden örökös mozgásban és fejlődésben van. A nyugalom csak az emberi szellem mesterséges terméke. Elismeri isten létét és azt, hogy megalkotta a *dolgok rendjét*, ezután azonban minden a maga autonóm törvényei szerint működik tovább. Tagadja az ember központi szerepét a világegyetemben, származási kapcsolatot mutat ki ember és állat között, és az ember lelki alkatát is az állatéból vezeti le.

Lamarck tanai életében nem arattak sikert, nagy ellenfele, Cuvier, még halála után is úgy nyilatkozott rendszeréről, mint amely csak egy költő képzeletét izgathatja, de nem állhat meg egy tudós vizsgálata előtt. Nagyságát az egyre inkább előre törő darwinizmusnak kellett volna kidomborítania. De Darwin maga is mindenkire hivatkozott *A fajok eredetében* és *Az ember származásában* (*A fajok eredetében* 267 hivatkozás), csak két nagy elődjére: Erasmus Darwinra és Lamarckra nem. Sőt, amikor Lyell — aki pedig korának jelentékeny tudományos vezéralakja volt, és jómaga transzformista korában nem szégyellte megvallani, hogy korábban szembehelyezkedett a lamarckizmussal — annak elismerésére igyekszik rávenni, hogy ő Lamarck művének folytatója, felháborodik, és a *Philosophie zoologique*-ot szörnyű műnek nevezi, amelyből semmit sem tanult.

A múlt század 70-es éveitől kezdik „felfedezni" Lamarckot, de ebben a felfedezésben nincs sok köszönet. Tanításait félremagyarázó, különböző neolamarckista irányzatok élednek fel, melyek közül a legveszedelmesebb a pszicholamarckizmus. Alapvető tételei között szerepel az a nézet, amely szerint a szervezet működését lelki tényezők határozzák meg. Az ilyen tanokhoz Lamarcknak természetesen semmi köze.

Az utolsó fél évszázadban Lamarckról nem jelent meg monográfia, a tankönyvek, kézikönyvek viszont sok meggyökeresedett tévedést idéznek vele kapcsolatban. Ezért is különös örömmel üdvözölhetjük Benedek István könyvét, akinek legfőbb célja az volt, hogy „visszaállítsa Lamarck becsületét, rekonstruálja a *hamisítatlan* lamarckizmust" (173. o.), pontosan tisztázza: „mit mondott és mit nem mondott Lamarck". (207. o.)

Lamarck legnagyobb érdeme az evolúció tanának tudományos megalapozása. Megmutatta az evolúció tényezőit, és rámutatott arra, hogy a fajokat csak azért látjuk állandónak, mert csak viszonylag elég rövid ideig szemléljük őket. Bizonyítékait néha naív, sőt nevetséges módon állította fel (pl.: a hímek szarvát a düh miatt homlokukba toluló fluidumok növesztik ki. Id. B. I. 222. o.), viszont kétségtelen, hogy a rendelkezésére álló tényanyagból sok problémát nem oldhatott meg másként, „mint a jövendőnek elébevágva, úgyszólván prófétai módon". (Engels: Anti-Dühring, Szikra, 1948. 71. o.) A származástan tudományos koncepciójának felismerésében tulajdonképpen csak Erasmus Darwin előzte meg, akiről ő nem tudott. A sors szomorú iróniája és Ch. Darwin bizonyos fokú emberi gyengesége, hogy róla viszont Darwin nem *akart* tudni, bár egy egy szűkszavú méltatását Lamarckról — „kimagasló érdeme, hogy először hívta fel a figyelmet annak valószínűségére, miszerint minden változás mind a szerves, mind a szervetlen világban, törvények következtében, nem pedig valamilyen csodás beavatkozás folytán megy végbe" (Ch. Darwin: A fajok eredete. Akadémiai, 1955. 90. o.) — nem tagadhatjuk le. Ez viszont kevés is. Ma azt tartjuk igaznak és fontosnak, amit Benedek foglal róla össze: „Lamarck koncepciója nagyvonalú és imponáló, még tévedéseiben is zseniális. Különös értékét adja az a bátorság, aho-

gyan az embert bevonta a természetes származás folyamatába, és az a tisztánlátás, ahogyan a legmagasabb rendű lelki sajátosságok kialakulását az anyagi világ természettörvényeivel magyarázta." (322. o.)

Az az egy évszázad, amelyet a könyv felölel, a görög ókor és a renaissance után az emberiség harmadik, legizgalmasabb, legforrongóbb és legtermékenyebb százada. Ily nagy kort jól átfogni, benne eligazodni, mindent a helyére tenni nem kis dolog. Benedek, miközben imponáló tudással, a terjedelem engedte alapossággal, mindig természettudományos objektivitásra törekedve megoldja ezt a feladatot, egyben egy részt leró a bevezetőben említett kötelességünkből is. A könyv értékét emeli, hogy „a kultúrhistória *másik* oldalán" (ahogy a szerző írta egy más helyen) — olyan elhanyagolt oldalán gyújtott világosságot, elemzett, értékelt, ahol nemcsak hogy a nagyközönség nem tájékozott, hanem ahol sok téves ismerettel rendelkeznek a szakemberek is. Az említetteken kívül természetesen még számos tudós, biológus, anatómus, botanikus, geológus, filozófus, számos elmélet, jellem és sors tárul elénk a könyv olvasása közben. Számunkra külön öröm, az írónak külön érdeme, hogy írása szép, színes, élvezetes, világos és magyarul szól. Az értékelést folytatjuk, azt hiszem, akkor is, ha hangot adunk e helyen egy véleményünknek: elvárnánk kiadóinktól, hogy azt a kultúrhistóriáját, amelyet már megírt, minél előbb kiadják. Most ismertetett könyve alapján úgy érezzük, hogy abban is színvonalat kapnánk tőle, és semmi esetre sem csócsált irodalmat.

Vereczkei Lajos

Nádor György: Spinoza műhelyében

Nádor György a könyvében nem kis feladatot vállalt magára. Az ilyen jellegű antológiáknál, szemelvényeket, dokumentációkat közlő könyveknél szükségszerűen két kérdés merül fel: Vajon a szemelvények kiválogatása, a lényeges részeknek a lényegtelentől való elválasztása során hűek tudunk-e maradni a tudományos objektivitáshoz, s magyarázatunk meggyőző erővel hat-e az olvasóra? Továbbá: a szemelvények részletessége folytán az olvasóban nem merül-e fel a teljesség hiányának érzése, s az antológiák megszabott szerkezeti felépítése miatt a mű egészének lényeges részei nem mosódnak-e el a részletekben.

Bevezetőül a szerző figyelemre méltó szerkesztési módját emelnénk ki: nem elégszik meg egy előszóval, vagy egyes fejezeteket megelőző tanulmánnyal, hanem az egyes fejezeteken belül is, legtöbbször az azonos gondolatokat magukban foglaló dokumentumok előtt szakszerű magyarázatot ad az olvasó számára. Ezek a magyarázatok azonban nem mindíg tűnnek elegendőnek ahhoz, hogy megközelítő teljességében, önmagukban is meggyőzően megvilágítsák a XVII. század nagy materialista gondolkodójának, Spinozának, a filozófusnak és embernek közvetlen kapcsolatát kora társadalmi életével, filozófiai rendszerének kialakulását, módszerének egy-egy műhelytitkát, csak akkor, ha Spinoza életművének egészét már amúgy is ismerjük. Ami a könyv alapvető gondolatát illeti, feltétlenül el kell fogadjuk Nádor álláspontját, mely szerint Spinozát a marxizmus megjelenése előtti filozófia egyik kiemelkedő alakjának kell tartanunk, akinek progresszív gondolatait a marxizmus örökségének tekinthetjük. Tudatában kell lennünk ugyan Spinoza filozófiai nézetei bizonyos következetlenségeinek, hibáinak és korlátainak is, de joggal tekinthetjük — Feuerbachra gyakorolt hatására gondolunk — a marxizmus egyik szellemi előfutárának.

*

Nézzük a részleteket. A társadalmi helyzet elemzésénél (nemcsak az ismertetett műben, hanem általában is a Spinozáról eddig írt művekben) talán jobban kellene hangsúlyozni egy olyan — már Marx által is hangsúlyozott — tényezőt, amelyre szerintünk a marxista filozófiatörténeti kutatásnak, mint lényegi társadalmi fejlődési tényezőre kell figyelnie. Szem előtt kell tartanunk ugyanis azt, hogy a polgári forradalmakban nemcsak egy bizonyos osztály (a burzsoázia) kerül győzelemre a régi felett, hanem a polgári *tulajdon* kerül győzelemre a feudális *tulajdon* felett. A polgári tulajdon lényegéből következik azután, hogy a feltörekvő polgárságnak létérdeke a termelőerő fejlődése — ez pedig a maga részéről szükségessé teszi a tudományok fejlődését. Történel-

[1] Nádor György: Spinoza műhelyében. Gondolat Kiadó, Európai Antológiasorozat, 1963.

mileg ebben a korszakban — a korai polgári forradalmak korszakában — kezd egyre jobban összefonódni a természettudományok fejlődése a tőkés termelés haladásával. Hollandia, ez a XVI. századbeli „tőkés mintanemzet" (Marx), kiemelkedő szerepet játszott a polgári forradalmak történetében. Ez a fejlődés határozza meg *elsősorban* a feltörekvő holland polgárság, s az ennek érdekeit képviselő Spinoza világnézeti fejlődésének materialista elemeit. A gazdasági fellendülés — amelynek során a gyakorlati tudományok kerülnek inkább előtérbe — érthetővé teszi, hogy mért ebben az időben válik egyre teljesebbé a tudomány és teológia elszakadásának folyamata. Természetesen a keletkező új, haladó társadalmi rend már születése pillanatában csírájában magában hordozza az önmaga elpusztításának lehetőségét, önmaga tagadását, s társadalmi oldalon ez válik egyik okává a feltörekvő társadalmi osztály által kialakított filozófiai koncepció ismeretelméleti korlátozottságának. Ugyanakkor a marxizmustól idegen, történelmietlen szemléletmód lenne nem látni, hogy ez a mechanikus materializmus a születése pillanatában óriási hatással volt az emberiség későbbi szellemi fejlődésére.

Ha a tudományos kutató munkában nem akarunk a lényegtelent lényegessé emelő, felszínen mozgó, szubjektivista módszer útjára tévedni, akkor a lényegi és általánosan ható objektív törvényszerűségeket kell elsősorban kutatnunk a korabeli társadalmi helyzet elemzésénél, de a társadalomtól nem elszigetelten élő filozófus, Spinoza szellemi tevékenységében is.

A „Kor és társadalom" c. fejezet előtti szakmagyarázatban a szerző helyesen jelzi is ezt a társadalmi fejlődést, és az elmondottakat helyesen dokumentált szemelvényekkel bizonyítja is. Így pl. az S. W. Pettytől közölt tanulmányrészlet hűen érzékelteti Hollandia virágzó gazdasági helyzetét, és jelzi azokat a hatásokat, amelyeket Hollandia a kor közgazdasági gondolkodóira gyakorolt.

Az adott társadalmi-gazdasági helyzet és a Spinoza nézetei közötti összefüggés azonban nem kap kellő hangsúlyt. Érdekes Nádor György utalása Rabbi Akiba meséje, az ezópusi mesék, valamint a zsidó hagyományokban kedvelt bölcs mondások, aforizmák és a Spinoza nézetei közötti összefüggésekre. De — hacsak nem egy, a freudizmushoz közelálló nézőpontot vallunk — látnunk kell, hogy a gyermekkori élménymotívumok mellett mélyebb társadalmi hatóokok is szerepet kellett hogy játsszanak Spinoza nézeteinek kialakulásában. A zsidó lakosság osztálytagozódása, a szefárdok és áskenázok ellentéte — amelyre ugyan Nádor utal, de amelyet valamilyen formában helyes lett volna dokumentálni is — azt bizonyítja, hogy Spinoza legfőbb jóról szóló elvét, amely szerint a legfőbb jó három pontra vezethető vissza: gazdagságra, megbecsülésre és érzéki gyönyörre, *a feltörekvő polgárság erkölcsi felfogása egyik filozófiai-etikai vetületének* kell tekintenünk, s nem elsősorban gyermekkori élménymotívumok hatásának.

*

A könyv talán legizgalmasabb és legsikerültebb fejezete, „A műhelyben" című rész. Ebből is szeretnénk kiemelni az „Alkotás közben" című szakmagyarázatot. Az „Önvallomások"-ig közölt szemelvények részben érzékeltetik Spinoza sokágú érdeklődési körét s egyben bizonyítják Spinoza ateizmusát s részben polgáridemokratizmusát is.

Valóban igaz, hogy a régebbi korokat a kész mű érdekelte, míg korunkat inkább az alkotás folyamata érdekli. Nádor György magyarázataiból kiderül, hogy Spinoza rendkívül lelkiismeretesen végezte tudományos alkotómunkáját. Írásait állandóan javította, stílusát csiszolta, műveit kiegészítésekkel, jegyzetekkel látta el. S ha a műhelytitkok fátylát fellebbentjük, akkor egész közel jutunk az alkotó filozófus gondolkodó szelleméhez. A logikai általánosítás művelete mellett nyomára bukkanunk bizonyos gondolati bázisoknak, melyekre fokozatosan építi fel következtetéseit, hogy ezzel elvezessen a Spinoza által intuitívnak nevezett megismerési fok színvonalára. „*A felfelé haladás* így filozófusunk gondolkodásmódjában az egyik alapvető gondolati és gondolkodást mozgató motívum." Az általánosításnak, a szintetikus leegyszerűsítésnek, a lélektani szemléletmódnak és a geometrikus nézőpont érvényesítésének egyik bizonyítéka a Nádor által részletesen elemzett kis Tractatus. Ezeknek a szempontoknak az érvényesítésével Spinoza bebizonyította, hogy a teleológiának a tudományos természetfilozófiákban és babonás hiedelmekben egyaránt azonos a lélektani gyökere.

Ami Spinoza rendszerét illeti, nem hisszük, hogy csak a spinozai *jellem* és *szemérmesség* lenne a magyarázata Spinoza teljesen zárt geometriai rendszerének. Igaz, maga Nádor György is érzi a szubjektivizmus veszélyét, amikor egyben utal arra is, hogy Spinoza élete végéig foglalkozott matematikával, valószínűségszámítással, geometriával stb. Itt bizonyára szerepet játszott a már fentebb jelzett erőteljes fejlődés a matematika területén, s a társadalmi háttérben a feltörekvő polgárság

érdekei is, amit sajnos csak jelezni tudunk egy recenzió szűk kereteiben.

*

Barát és sokszor ellenség is felismeri, hogy Spinoza filozófiai nézetei — ha filozófusunk beszél is az istenről — burkoltan ateizmust rejtenek. Az egységes szubsztancia tana — függetlenül attól, hogy Spinoza a gondolkodást metafizikusan nem a kiterjedéssel bíró anyag származékának, hanem az anyag örök attributumának tekinti — nem tűri meg semmiféle isten jelenlétét. Hegel, az objektív idealista, „joggal" kifogásolja a mechanikus materialista Spinozánál, hogy „Istent csak mint szubsztanciát fogja fel, nem mint szellemet, nem mint konkrétumot".

Csak helyeselni lehet azt, hogy a marxista spinozakutatás, s közte Nádor György nem egy Spinozáról szóló tanulmánya is bebizonyítja, hogy Spinoza öröksége elsősorban a marxizmust illeti meg. Mégis a tudományos igazságnak nem árthatunk, ha — természetesen a történelmi szemléletmódot érvényesítve — erőteljesebben jelezzük azt is, ami Spinozától *elválaszt* bennünket, amiben a *marxizmus—leninizmus* Spinoza filozófiáját *túlhaladta*. Talán még teljesebb képet nyertünk volna Spinozáról, még jobban életközelségbe kerülhettünk volna a nagy gondolkodóval, ha erényei mellett hibáiról, nézete korlátairól is meggyőzőbb elemzést kapunk. Itt általában a Spinoza-kutatás egészének szemléletmódjára s nemcsak az ismertetett könyvre gondolunk. Lenin például, Hegel „A logika tudomány" című művének konspektusában, Hegel azon követelményéhez, hogy „A filozófiának legyen saját módszere", megjegyzi: (*ne a matematikáé, Spinoza*...)" (kiemelés tőlem: — O. Z.). S úgy gondoljuk itt nem érdektelen figyelembe venni azt a hegeli véleményt is, hogy „... a módszer a tartalom belső önmozgási formájának a tudata". Talán nem tévedünk, ha Suljatyikovnak a Nádor György által is dokumentált valóban „gyerekes" véleményéhez fűzött lenini megjegyzés mellett a fentebb jelzett lenini és hegeli megjegyzést is figyelembe vesszük.

Úgy véljük, egy ilyen alappal való kiindulással, vagy ennek legalább is figyelembe vételével nemcsak Spinoza geometriai módszere korlátainak, hanem Spinoza egész filozófiai rendszerének szélesebbkörű magyarázatát adhatnánk. Figyelemre méltó kísérleti eredményeket tapasztalhatunk ilyen irányban a szovjet filozófiatörténészeknél, különösen A. F. Siskinnél, de Nádor György Spinozáról szóló más tanulmányaiban is.

Orzsi Zoltán

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII 1963. 8. SZÁM

P. M. Jegidesz: A marxista etika az élet értelméről

Bevezetőül a szerző leszögezi, hogy az élet értelmének problémája az etikának is egyik központi kérdése, hiszen az élet értelmének társadalmi értelmezése jelentős szerepet játszik a személyiség formálódásában és az egyének társadalmi viselkedésében. A mindenoldalúan fejlett kommunista személyiség kibontakozásához is szükség van az élet értelmének tudományos értelmezésére, de szükséges az egyéni és társadalmi célok egységének, a tudat és viselkedés összhangjának kialakulásához is. A kérdésnek jelentős szerepe van a marxizmus és a mai burzsoá filozófiai irányzatok közötti vitában is.

Bevezetőül arra a kérdésre kell válaszolni: mi az oka annak, hogy a különböző korok és osztályok mást és mást láttak az élet értelmének. Az élet értelme legáltalánosabb megfogalmazásban objektív vonatkozásban az ember életének irányultságát jelenti — mondja Jegidesz —, mely az ember életét, életének fő vonalát megszabja. A nem marxista filozófiák ezt a kérdést történelmietlenül fogták fel: az emberi élet értelmét absztraktan az istenből vagy az örök emberi természetből vezették le. Holott az élet értelméről — azaz az emberi törekvések irányáról — alkotott elképzelések a konkrét társadalmi szituációt tükrözik, ennek a termékei. Így pl. a kapitalista társadalom embere életének értelme a haszon kergetése, az egyéni érvényesülés.

Az emberi élet értelme — fejtegeti a a szerző — valamennyi társadalmi formációban elválaszthatatlan a munkától, az alkotó tevékenységtől. Az osztálytársadalomban azonban a munka alkotó jellege nem bontakozhat ki teljesen, sőt a munka teherré, kényszerré válik. Ezért az élet értelme a munkától való megszabadulásban, a termeléstől távol álló tevékenységben jelenik meg.

A haladó társadalmi erők képviselői életük értelmét mindenkor a történelem által megszabott társadalmi feladatok megoldásában találták meg. Az egyes ember életének értelme csakis társadalmi megközelítésben ragadható meg — az élet valódi értelmét azoknak a konkrét társadalmi változásoknak az objektív jelentősége adja meg, melyeknek megvalósításában az adott egyén részt vesz. Az egyes ember társadalmi mozgása osztályjellegű, ebből következően az életnek értelme is az osztályharcban elfoglalt helyzetétől függően — pozitíve vagy negatíve — objektíve determinált. A mindenkori haladó erők az élet értelmét pozitíve bontakoztatják ki, és ez a pozitív vonatkozás tartalmazza az általános emberit, mely teljesen csak a kommunizmusban bontakozik ki, ahol minden ember életének irányultsága azonos lesz. Az élet értelmének tehát van objektív tartalma, az osztálytársadalomban azonban a róla alkotott szubjektív elképzelések osztályjellegűek.

A marxizmus felfogása szerint a történelem alkotója maga az ember, az egyes ember életének értelmét az szabja meg, hogy alkotó tevékenységének a társadalom számára milyen jelentősége van, s ez egyben objektív kritériuma is az élet értelmének. Az élet értelme és az élet célja nem azonos fogalmak, a cél az élet értelmének szubjektív megjelenése, az élet értelmét pedig a cél megvalósításának objektív társadalmi jelentősége adja. Ha a szubjektum tudatosan állít maga elé célokat, amelyek pozitív társadalmi jelentőséggel bírnak, tudatosan törekszik az alkotó munkára és a társadalmi haladásnak megfelelő viselkedésre, akkor beszélhetünk majd harmonikus, teljes, azaz kommunista személyiségről. A kommunista társadalom kibontakozásának feltétele, hogy a társadalom minden tagja tisztában legyen az élet értelmével, s ennek megfelelően állítson maga elé célokat.

Hasonlóképpen tisztázni kívánja a szerző az élet értelme és a társadalmi ideál közötti viszonyt. A társadalmi ideál nem más, mint arról a tökéletesebb társadalmi rendről való

adekvát elképzelés, amelynek megvalósítása már objektív társadalmi szükséglet. Az élet értelme pozitíve az ember irányultságát és hozzájárulását jelenti ennek az ideálnak a megvalósítására, azaz magát a haladásért vívott harcot, azt a pozitívumot, amelyet az egyes ember az emberiségnek ad. Az erkölcsi ideál az az ember, aki ebben a harcban kimagaslik.

Végezetül hangsúlyozza a szerző, hogy a társadalom javára, a társadalmi haladás érdekében vívott harcban az egyes ember szubjektíve is megtalálja az élet értelmét, azaz a saját személyes boldogságát, megelégedését a saját tevékenységében, személyiségének teljesebb kibontakozását. Ezt az oldalt azonban a cikk halványabban rajzolja meg, pedig a kommunista személyiség fejlődésében nem elégedhetünk meg annak bemutatásával, hogy az emberi élet értelme a társadalomért végzett munka, hanem meg kell mutatni meggyőzően azt is, hogy ez ugyanakkor az egyéni boldogságnak is egyetlen lehetséges útja.

(á. a.)

ARCHIV FÜR PHILOSOPHIE, STUTTGART, 1963. 1—2. SZÁM

E. Roeder v. Diesburg: Pszeudoszillogizmusok Hegel Fenomenológiájában

A bevezetésben a tanulmány szerzője a címet indokolja: A pszeudo jelzőt nem pejoratív értelemben használja, hanem csak azt kívánja jelezni vele, hogy a *Szellem fenomenológiájá*ban található hegeli szillogizmusok nem a hagyományos logika állítólag általános érvényű ellentmondástörvényén alapulnak, hanem ennek a megszüntetésén.

Az elsőként tárgyalt szillogizmus, az ún. *ikerkövetkeztetés*, két egymáshoz kapcsolódó következtetésből áll: az „öntudat következtetéséből" és az „ész következtetéséből".

Az öntudat következtetésének két szélső fogalma a szkepticizmusban önmagát ellentmondóként tapasztaló tudat két oldala: a változatlan, lényeges, tehát általános — és a változó, lényegtelen, az egyediséget képviselő tudat. Vonatkozásuk egymásra: mozgás, amelynek célja az egység helyreállítása. Ez a következtetés tehát az Enciklopédiában leírt első hegeli alakzatnak felelne meg.

Az öntudat fokán azonban a tudatban kifejlődött ellentmondás még nem szüntethető meg, ez a folyamat az ikerkövetkeztetés második részében, az ész következtetése segítségével megy végbe. E következtetés konklúziója kimondja, hogy a megszűnt egyes az általános, azaz az egyes és általános egysége most nem rajtuk kívül, nem a középfogalomban jön létre. Így az ikerkövetkeztetés két része közül ez, a második, formailag jobban megfelel az arisztotelészinek: konklúziójában — az első résszel ellentétben — a középfogalom a két szélső mögött szabályszerűen visszalép. Tartalmilag azonban, mivel az eredményt itt Hegel speciális dialektikus fogalmak (mint pl. a magán- és a magáértvalóság fogalma) bevezetésével éri el, igazi pszeudószillogizmus.

A *Fenomenológiá*ban azonban nemcsak az *Enciklopédia* egyik következtetési alakzatának, az elsőnek előképe, az ikerkövetkeztetés található meg, hanem az egész *következtetéstriádé* is, ha nem is egészen az enciklopédiabeli formában és sorrendben. A három alakzat a *Fenomenológiá*ban: „a férfi következtetése", „a nő következtetése" és „a házassági közösség következtetése". Egybekapcsolódásukkal hasonló folyamat megy végbe, mint az *Enciklopédiá*ban: az egyes, a különös és az általános sorra elfoglalja a két szélső, illetve a középső fogalom helyét: előttünk áll a következtetéstriád. A *Fenomenológiá*ban azonban a terminusok körforgása nem az első alakzattal kezdődik, hanem a másodikkal, ezt követi a harmadik, s ezt az első.

A *Fenomenológiá*ban előforduló szillogizmusok harmadik típusa: az *ingakövetkeztetés*. Az ingakövetkeztetés először „az erők játékánál" lép fel, mint az „értelem következtetése". Két szélső fogalma: a dolog belseje és az értelem, középfogalma a jelenség. A terminusok mozgása a következőképpen megy végbe: az egyes átváltozik általánossá és viszont — „nyugalom nélkül" —, közben éppen csak „átsiklanak" a középfogalmon, amelynek funkciója az „eltűnés". Így nem igazi első alakzatról van szó. Ez a folyamat az öntudat területén megismétlődik, mint „az öntudat első következtetése". Itt a közvetítő középfogalom az egyes, a szélsők tehát: az általános és a különös (második alakzat), de tulajdonképpen ez a következtetés sem jön létre, mert a középfogalom „felbomlik szélsőiben", mielőtt funkcióját teljesítené. A szerző „Az ingakövetkeztetés" címszó alatt fentieken kívül még a következő következtetéseket tárgyalja: „A szerves alakzat", „az alakzat" „a megfigyelő ész"

„az epikai cselekmény" és „a személyiség" következtetését. Ezek egymással és más típusú következtetésekkel különböző módokon összekapcsolódnak.

A következtetési típusok bemutatása után a szerző általában vizsgálja a hegeli szillogizmusok *tartalma és formája* közti összefüggést. Az enciklopédiabeli triád elemzéséből indul ki. Kimutatja, hogy itt formailag ugyan a három következtetési alakzatnak kezdet és vég nélküli, állandóan magába visszatérő körforgása van előttünk, de a forma átcsap a tartalomba, amely nem más, mint fejlődés: az első figura első következtetésétől az ugyanazon figura második következtetéséig. Azaz az első, második és harmadik alakzatú szillogizmus után ismét egy első alakzatú szillogizmus következik, de tartalmilag ez már magasabb fokon áll — reflexiós következtetés. A fejlődés fő jellegzetessége az absztrakt középfogalom átmenete a reflektált középfogalomba, utóbbi már olyan különösség, amely az egyes és általános konkrétabb egysége. Az első alakzat központi szerepének meghirdetésével Hegel közel került az arisztotelészi álláspontho z. Másrészt annál inkább előtérbe kerül itt a két rendszer különbsége. Arisztotelész ugyanis a szillogizmust csak formális mozzanatokra építette fel, míg Hegelnél kezdettől fogva a tartalmi elemek a döntők.

A *Fenomenológia* fentebb már tárgyalt egyetlen következtetéstriádja bemutatja ezt a fejlődést, amennyiben a reflektált első alakzattal végződik. A triád elejéről azonban hiányzik az első alakzatú következtetés, mindjárt a második alakzattal kezdődik. A tanulmány szerzője a *Fenomenológiá*ban meglevő több töredék triád hiányzó alakzatait rekonstruálja.

A szerző végül megállapítja a hegeli szillogisztikus mozgás legfontosabb jellegzetességeit. A horizontális körmozgás és a vertikális fejlődés *spirálmozgást* eredményez, amely valamennyi hegeli következtetésfajtát uralja. A spirálmozgást nem az alakzatok üres vázai (a forma), hanem a fogalmak viszonyai, a tartalom viszi végbe. Hegel az arisztotelészi célkitűzésnek megfelelően, de eltérő úton megkísérelte az egész világot következtetésekből felépíteni. A *Fenomenológiá*ban az építmény nincs lezárva, ezt a feladatot az *Enciklopédia* valósítja meg, mindenesetre itt is a szillogizmusok szabatosságáról való lemondás árán.

(k. i.)

DIALECTICA, NEUCHÂTEL, 1962. 3. SZÁM

E. Topitsch: A társadalom- és természettudományok viszonya

Az utóbbi évtizedekben jelentős kísérletek történtek az úgynevezett primitív és archaikus népek, illetve a gyermekek sajátos gondolkodásmódjának feltárására. A szerző véleménye szerint az így feltárt sajátságok a napjaink tudományos gondolkodásáig húzódó fejlődési vonalban, sőt napjaink tudományos gondolkodásában is számottevően nyomot hagytak.

A neopozitivista értelemben felfogott ideológia-kritika feladata éppen az, hogy az egyes kérdések tudományos megválaszolásában fellelhető primitív gyökerű gondolkodási elemeket feltárja, és ezektől a probléma tudományos megformulázását megtisztítsa. Lényegében véve ebben áll az ideológia-kritikának a neopozitivisták által hangoztatott „előmunkálat" jellege.

A továbbiakban Topitsch megkísérli, hogy ezeket a mind a mai napig feltalálható legfontosabb primitív, mitikus gondolati elemeket, típusokat elemezze a természet- és a társadalomtudományokban. A szerző eszmefuttatása a következő:

Az ember hajlamos arra, hogy a távolit és az ismeretlent az ismerős és a gyakorlati élet szempontjából jelentős analógiája szerint értelmezze. Így a világegyetemet az emberi társadalom, a társadalmi élet analógiája alapján fogja fel, vagyis egy szociomorf modell szerint írja le. A természet ilyen jellegű szociális interpretációja a Kelet archaikus magaskultúráiban megnyilvánuló első fellépése óta kifejezetten ideológiai jelleget visel magán. Az ember ugyanis nem elégszik meg azzal, hogy a kozmoszt a társadalom analógiájára fogja fel, hanem ezt a szociomorf projekciót vissza is vetíti a társadalomra, s ezzel a világegyetemet mint projiciált társadalmat a *követelmény* szintjére emeli, amelyhez az emberi államot hozzá kell igazítani, illetve amelynek analógiájára kell megalkotni. Mivel az ember bármilyen szociális rendet belevetíthet a természetbe, és azután már az abszolút érvényesség igényével viheti vissza a társadalomra, ez az eljárás a történelem folyamán a legkülönbözőbb politikai elképzelések legitimmá tételére szolgált. Ez az elképzelés a sztoikus-keresztény természetjogon keresztül évezredeken át, egészen a szociáldarwinizmusig hagyományozódott. Még a felvilágosodás politikai elmélete és a klasszikus nemzetgazdaságtan is e motívumok jelentős hatását mutatja.

A primitív, archaikus gondolkodásmód továbbélésének másik területe, évezredeken át húzódó vonala a szerző által dialektikusnak nevezett módszer. A dialektikához vezető hagyományok szerint az egész világ istenből lép ki, és egy megváltási folyamatban hozzá is kell visszatérjen. Ez az elképzelés a neoplatonikus-gnosztikus, kabalisztikus és velük rokon hagyományoktól a középkoron át egészen Hegelig hagyományozódott. A szerző szerint Marx ezt a tant szekularizálta és vitte át a gyakorlati politikába. Ahogy a gnosztikus isten a világot önmagából tételezi, elidegenedik, s csak egy hosszú út megtétele után emelkedik igazi tökéletességéhez, az elidegenedés feloldásához, úgy a termékben tárgyiasuló dolgozó szubjektum az önelidegenülésből, vagyis éppen ennek a tárgyiasulásnak eredményétől való függőségéből jut el egy magasabb léthez, a szocialista társadalomban megvalósuló igazi emberiességhez, az önelidegenülés feloldásához. A marxizmusban azonban a világfolyamat ilyen felfogása nem korlátozódik pusztán a történelmi-társadalmi valóságra, hanem kiterjed a természetre is — tehát ebben a vonatkozásban is lényegében véve egy szociokozmikus elképzeléssel állunk szemben.

Az egzakt diszciplínák fejlődése azonban az ilyenféle modellek és elképzelések alkalmazását a fizikai realitás területén már feleslegessé tette. Ezzel szemben a társadalomtudományokban ez a folyamat lényegesen lassabban megy végbe. Ennek oka nemcsak elsősorban a társadalomtudományi diszciplínák hiányos egzaktságában keresendő. Ez mindenekelőtt egyrészt abból a tényből adódik, hogy a természettudományoknak a politikai ideológiától való függetlensége lényegesen nagyobb, mint a társadalomtudományoké. Másrészt, amíg a természettudományos elméletek az általuk ábrázolt eseményekre nem gyakorolhatnak befolyást, addig a társadalmi tényekről szóló feltevések gyakran igen jelentékeny módon visszahatnak éppen azokra a tényekre, amelyeknek fejlődését, lényegét elméletileg feltárták. Végül pedig a társadalomtudományokra sajátos kettős funkció jellemző: nemcsak szociális tartalmakat akarnak leírni, hanem egyúttal — sőt többnyire elsősorban — végérvényes normát is kívánnak nyújtani a szociális magatartás, illetve annak értékelése számára. Az ilyenfajta deskriptív-normatív képződmények szívós továbbélésének alapja mindenekelőtt pszichológiai hatékonyságukban és gyakorlati-politikai használhatóságukban rejlik.

(b. l.)

K. Lenk: A pozitivista ideológiatan

A cikk első része a *társadalmi törvényszerűség problémájával* foglalkozik. A szerző azt fejtegeti, hogy Marx nem egyszerűen a „megfordított Hegel", a marxi ideológiakritika, Marxnak az a felfogása, hogy nem absztrakt elvek, eszmék, metafizikai hatalmak, hanem valóságos, kooperáló individuumok hozzák létre a történelmet, a társadalmat — döntő lépése volt a történelem demitologizálásának, beletartozik a pozitivizmus történetébe is. De a közös antimetafizikus beállítottság, a tényadekvát, tudományos kutatás igényének közössége ellenére lényeges különbségek is vannak a marxista és pozitivista elképzelés között. A pozitivizmus kritikája nem akar mást, csak „megszabadítani a tudományt az értékítéletektől", előítéletektől; a társadalmi *valóságra* vonatkozó kijelentések mint „metafizikusak" tilalom alá esnek. A marxista ideológiakritika viszont éppen a társadalmi valóságban keresi az ideológikus tudatformák gyökereit: A „fordított világtudatot" (a vallást) azért hozza létre a társadalom, mert maga is egy „fordított világ". Az ideológiakritikából társadalomkritika lesz.

Marx számára — szemben a pozitivizmussal — nemcsak a gondolati dedukciókban, hanem a társadalmi valóságban is van egyfajta logika, törvényszerűség, amelyet a megismerés logikája csak reprodukál. Eltérőleg Comte-tól, Marx nem azonosítja a természeti és a társadalmi törvényeket: A természeti törvények változatlanok, míg a társadalmi törvények csak egy bizonyos történelmi konstellációban érvényesülnek; jelentőséget tulajdonít az emberek politikai aktivitásának is. Társadalmi törvényszerűség és politikai aktivitás viszonyát azonban nem gondolta végig, ennek következtében a marxizmusban két irányzat keletkezett: Automatizmus és voluntarizmus. Az előbbi a törvényszerűségek spontán érvényesülését állítja, az utóbbiban a politikai cselekvés imperativusza nem az objektív törvényszerű folyamatból, hanem a szubjektum etikai döntéséből, célkitűzéséből fakad, ami tisztára ideológiai jellegű.

A mai pozitivizmusban az igazság kritériuma a verifikáció. Azok a tételek, amelyek bármikor rendelkezésre álló tények által nem igazolhatók — puszta utópiának, ideológiainak minősülnek. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy *Marx számára* a verifikáció az elmélet jövőbeli megvalósításának *gyakorlati* processzusa volt. Hogy Marx tételei pusztán ideologikusak voltak-e, azt nem lehet elméletileg eldönteni. Az a vád is megalapozott, hogy Marx nézetei a feltörekvő proletariátus érdekeinek felel-

nek meg. De itt is látnunk kell, hogy Marx tudatában volt ennek, s szerinte *ez* a valóság mélyebb megismerésének egyedüli alapja.

A pozitivizmus csak technikai kritikát gyakorol: A kérdés az, hogy adott eszközök alkalmasak-e adott célok elérésére; a célok milyensége nem érdekli a tudományt. A pozitivizmus nem állapít meg fejlődési törvényszerűségeket. A történelem lefolyásának értelmet adni, teleológikus konstrukciókat alkotni — ez mélyen gyökerező emberi szükséglet, de semmi köze sincs a tudományhoz. Nem tudhatjuk, hogy egy történelmi tendencia, amelyről *ma* azt hiszszük, hogy felismertük, holnapra nem változik-e meg. Nem tehetünk kijelentéseket olyan tényállásokról, amelyekre vonatkozóan nem lehetséges tapasztalat, így a jövőbeli történelemlefolyásról sem. A XIX. század dinamikus törvényfelfogását (Marx, Comte) már a század végétől egy strukturális szemlélet váltotta fel. A strukturális törvények egy bizonyos *meglévő* társadalmi konstellációra vonatkoznak, az abban résztvevő tényezők interdependenciáját állapítják meg.

A cikk második része a mai strukturális-funkcionális elméletről szól. Lenk megállapítja, hogy a „szociális statika" a megfigyelhető szociális cselekvések, csoportok, intézmények áttekinthető egységeit elemzi, struktúráikat, funkcióikat *írja le*. Az alapokra, az okokra vonatkozó kérdés metafizikusnak minősül. A *szociális változás* kategóriája csak határfogalomként szerepel: Mint kiszámíthatatlan, irracionális tényezővel kell „számolni vele", amely szétrombolja, szétrombolhatja a fennálló struktúrát.

K. Merton, C. W. Mills és a német Dahrendorf ideológiagyanúsként denunciálják ezt a statikus szemléletet: A történelem kizárása = a fennálló apológiája. Kísérletet tesznek arra, hogy a „diszfunkcionális", a rendszerből való kitörésre irányuló, a konfliktusokat okozó tényezőket *konstitutív* struktúraelemként, s ne pusztra negativitásként, a normálistól való eltérésként kezeljék.

Magasabb szinten, empirikus megalapozással, újra egy dinamikus törvényekkel dolgozó szociológia kezd kibontakozni, amely kritikailag elsajátítja a dialektikus társadalomelméletet.

(b. gy.)

E szám szerzői:

Wirth Ádám, az MSZMP KB mellett működő Filozófiai Munkaközösség titkára
Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Rudas János pszichológus
Pásztor László, a Budapesti Műszaki Egyetem marxizmus—leninizmus tanszékének docense
Molnár László, a Debreceni Orvostudományi Egyetem marxizmus—leninizmus tanszékének tanszékvezető docense
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa
E. Arab-Ogli, a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Ágh Attila, egyetemi hallgató
Erdey-Grúz Tibor akadémikus
Kirschner István, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Atomfizikai tanszékének adjunktusa
Somoskői János, a Magyar Szocialista Munkáspárt Főiskolájának tanára
Szabó Imre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének gyakornoka
Vida István, az MTA Történettudományi Intézetének tudományos gyakornoka
Knopp András egyetemi hallgató
Vereckei Lajos, a Pécsi Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének tanársegéde
Orzsi Zoltán tanár

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója **Műszaki szerkesztő: Vidosa László**
A kézirat nyomdába érkezett: 1963. XI. 11 — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 17,8 A/5 ív

63.57997 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Адам Вирт: О положении и задачах научной работы в области философии (Доклад, прочитанный на совещании актива философов-коммунистов) 209
Михай Вайда: Проблема эвидентности 228
Янош Рудаш: Место психологии в системе наук 257
Ласло Пастор: О философских проблемах кибернетики 294
Ласло Мольнар: Об идеологическом облике венгерского реформизма 313
Агнеш Хеллер: Руссо и Новая Злоиза I. 342
Эдуард Араб-Оглы: Социология знания и знание социологии 369

ОБОЗРЕНИЕ

Аттила Аг: Дискуссия о характере народно-демократической революции 381

ДИСКУССИЯ

Тибор Эрдец-Груз: Существует-ли абсолютный градус нуля? 387
Иштван Киршнер: О температуре нулл 389
Янош Шомошкеи: Народная демократия как форма политической власти 391

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. *(Имре Сабо—Иштван Вида—Андраш Кнопп)* 397
Иштван Бенедек: Ламарк и его эпоха *(Лайош Верецкеи)* 401
Дёрдь Надор: В мастерской Шпинозы *(Зольтан Оржи)* 405
Рецензии журналов 408

SOMMAIRE

ETUDES

Adam Wirth : Situation et tâches de la recherche scientifique en philosophie 209
Mihály Vajda : Le problème de l'évidence 228
János Rudas : Place de la psychologie dans le système des sciences 257
László Pásztor : Des problémes philosophiques de la cybernetique 294
László Molnár : L'idéologie du réformisme hongrois du début du siècle 313
Ágnes Heller : Rousseau et la Nouvelle Héloïse I. 342
E. Arab-Ogli : Sociologie de la connaissance et connaissance sociologique 369

LA VIE SCIENTIFIQUE

Attila Ágh : Discussion sur le caractere de la révolution démocratique populaire .. 381

DISCUSSION

Tibor Erdey-Grúz : Le zéro degré absolu existe-t-il? 387
István Kirschner : Du zéro temperature 389
János Somoskői : La démocratie populaire en tant que forme du pouvoir politique 391

REVUE ET CRITIQUE

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Tom. I—II. *(Imre Szabó—István Vida—András Knopp)* 397
István Benedek: Lamarck et son temps *(Lajos Vereckei)* 401
György Nádor: Dans l'atelier de Spinoza *(Zoltán Orzsi)* 405
Revue des revues 408

Ára : 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

CONTENTS

ESSAYS

Adam Wirth : Report on the Position and Tasks in Research at the Action Committee of Communist Philosophers 209
Mihály Vajda : The Problem of Evidence 228
János Rudas : The Place of Psychology in the System of Intellectual Disciplines .. 257
László Pásztor : The Philosophical Problems of Cybernetics 294
László Molnár : Contributions to the Ideological Aspect of Reformism in Hungary at the Beginning of the Century 313
Ágnes Heller : Rousseau and the New Éloïse I. 342
E. Arab-Ogli : The Sociology of Knowledge and Sociological Knowledge 369

OBSERVER

Attila Ágh : Discussion about the Characteristics of the Popular Democratic Revolution 381

DISCUSSION

Tibor Erdey-Grúz : Does the Absolute Zero Point Exist? 387
István Kirschner : About the Zero Temperature 389
János Somoskői : The People's Democracy as a form of the Political Power 391

REVIEW AND CRITICS

Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae. Section Philosophica. Tom. I—II. *(Imre Szabó—István Vida—András Knopp)* 397
István Benedek: Lamarck and his Age *(Lajos Vereckei)* 401
György Nádor: In the Workshop of Spinoza *(Zoltán Orzsi)* 405
Periodical Reviews 408

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható
az AKADÉMIAI KIADÓ-nál,
Budapest V., Alkotmány u. 21
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számla: 05.915.111-46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban,
Budapest V., Váci u. 22. Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál,
Budapest V., József nádor tér 1
Telefon: 180—850. Csekkszámla: egyéni 61.257, 61.066

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

PÁL LÉNÁRD
Megjegyzések a tér és idő filozófiai kérdéseihez

SIMONOVITS ISTVÁNNÉ
Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibniz filozófiájában

SZIGETVÁRI SÁNDOR
Az általános megismerési folyamata

HELLER ÁGNES
Rousseau és az Új Héloïse

M. K. MAMARDASVILI
A széttépett tudat mítoszai

ROZSNYAI ERVIN
Túl a realizmus partjain

VAJDA MIHÁLY
Dialektika és logika
A kommunista filozófusok aktívaértekezlete

HALÁSZ LÁSZLÓ
A tehetség kettős elidegenedése

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1964

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Pál Lénárd: Megjegyzések a tér és idő filozófiai kérdéseihez 413
Simonovits Istvánné: Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibniz filozófiájában 423
Szigetvári Sándor: Az általános megismerési folyamata 437
Heller Ágnes: Rousseau és az Új Héloïse II. 456
M. K. Mamardasvili: A széttépett tudat mítoszai 487

VITA

Rozsnyai Ervin: Túl a realizmus partjain 504
Vajda Mihály: Dialektika és logika 516
Hadházy Anna: Néhány megjegyzés „A tudomány termelőerővé válásának folyamatáról" 527

FIGYELŐ

A kommunista filozófusok aktívaértekezlete 529
Halász László: A tehetség kettős elidegenedése 546

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Jegyzetek Vitányi Iván „A tánc" című könyvéhez *(Körtvélyes Géza)* 550
A „fiatal Marx" probléma *(Licskó György)* 554
A szocialista eszmék története *(Pataki Ferenc)* 555
V. P. Volgin: Saint-Simon és a saint-simonizmus *(Szabó Imre)* 559
Mortimer Taube: Computers and Common Sense *(Székely Sándor)* 560
R. Ja. Stejnman: Tér és idő *(Illy József)* 566
Bert Brecht: Epikus dráma — epikus színház *(Lakits Pál)* 568
Szabó András György: A törvény és az ember *(Simonovits Istvánné)* 570
Folyóirat ismertetések — A magyar közkönyvtárakban megtalálható kurrens filozófiai periodikák *(Kovácsné Tóth Ilona)* 574

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

Megjegyzések a tér és idő filozófiai kérdéseihez

PÁL LÉNÁRD

1. § Az elmúlt években több vitacikk jelent meg a tér és az idő lényegéről. Jánossy Lajos az Annalen der Physik-ben (1953)[1] és az Uszpehi Fizicseszkih Nauk-ban (1957)[2] fejtette ki álláspontját. Ezzel szemben lépett fel I. E. Tamm (1957)[3] és A. B. Alekszandrov (1959)[4] a Szovjetunióban.

Jánossy relativitáselméleti elgondolásainak részletesebb ismertetése olvasható a Voproszi Filoszofii (1961)[5] és a Magyar Filozófiai Szemle (1962)[6] hasábjain. Hazánkban Elek Tibor (1961, 1962)[7] filozófiai vizsgálataival Jánossy elgondolásait támogatta, míg Nagy Károly (1962)[8] Jánossy felfogásával szemben foglalt állást. Ugyancsak Jánossy koncepciójával szemben foglalt állást P. G. Kard (1963)[9] a Szovjetunióban.

A vita során lényegében a speciális relativitáselmélet alapján vizsgálták a térről és időről alkotott elgondolásokat; bár a vita keretei jelentősen túlnőttek a speciális relativitáselmélet keretein. Ebben a cikkben mi is tágabb értelemben foglalkozunk a speciális relativitáselmélettel.

A vitát úgy jellemezhetjük, hogy lényegében két felfogás került szembe egymással. Az egyik a Lorentz-féle felfogás új változata, a másik az Einstein-féle felfogás. A két felfogás közötti vitának elsősorban filozófiai jelentősége van, a vita azonban érinti a tér és idő fizikai elméletét is.

Ebben a cikkben saját felfogásomat szeretném kifejteni, elsősorban azokkal a kérdésekkel kapcsolatban, amelyek a korábbi viták középpontjában voltak. Saját felfogásom lényegileg Jánossy (1962) felfogásával egyezik meg, az egyes részletek kiemelésében megnyilvánuló kisebb különbségek azonban szükségessé teszik, hogy röviden összefoglaljam álláspontom lényegét.

2. § A részletesebb meggondolások előtt szeretnék néhány általános megjegyzést tenni. Nyilvánvaló, hogy a tér és idő elmélete az anyag létezési formáinak elmélete. A formát jelentő tér és idő jellemzőit a tartalmat jelentő anyag és mozgása alakítja ki. A tér és az idő jellemzőit a mozgó anyag legáltalánosabb

[1] L. Jánossy: Ann. d. Phys., *11*, 293 (1953).
[2] Л. Яноши: Усп. Физ. Наук, *62*, 149 (1957).
[3] И. З. Там, Усп. Физ. Наук, *62*, 182 (1957).
[4] А. Д. Александров: Философские вопросы современной Физике. Изд. Акад. Наук СССР, стр. 276 (1959).
[5] Л. яноши: Вопросы Философии, № *8*, и № *9*, (1961).
[6] Jánossy L.: Magyar Filozófiai Szemle, *6*, 153 (1962).
[7] Elek T.: Magyar Filozófiai Szemle, *5*, 504 (1961); Magyar Tudomány, *Nr 6—7*, 341 (1962).
[8] Nagy K.: Magyar Tudomány, *Nr 12*, 775 (1962).
[9] П. Г. Кард: Вопросы Философии, № *1*, 79 (1963).

törvényszerűségeiből származtatjuk. Az anyag és mozgásának elválaszthatatlansága elválaszthatatlanul kapcsolja össze a teret és az időt. Az anyag kiterjedtségének és mozgásának a tér és az idő a formai hordozói.

Az anyag kiterjedtsége a részeinek elkülönültségében nyilvánul meg. Ezt az elkülönültséget az anyag részei között ható erők határozzák meg. Valamely anyagi rendszer két pontszerű részének térbeli elkülönültségét a két rész közötti távolság mérőszáma méri. Ez a mérőszám úgy adódik, hogy egy objektive jól meghatározott állapotú anyagi rendszer két pontszerű része közötti távolsághoz az egységnyi mérőszámot rendeljük, majd a mérendő távolságot az egységnyi mérőszámu távolsághoz viszonyítjuk. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy a távolság fogalma a legszorosabb kapcsolatban van az anyagi rendszerek kiterjedtségével, és így a tér két különböző pontja közötti távolság mérőszámában is csak a tér anyagi tartalma jelenik meg.

Az idő jellemzésére a változás mint folyamat szolgál. Az anyag mozgása, változása kapcsolatos lehet bizonyos állapotok ismétlődő megjelenésével. Az ismétlődő állapotok jelzések rendszerét jelentik, ami módot ad arra, hogy az anyag valamely jellemzője (pl. térbeli helyzete) változásának tempóját kvantitatíve kifejezhessük.

Az idő mértékének kiválasztására az alapot a természetben meglevő periodikus állapotváltozások legszembetűnőbb formái (pl. a nappalok és éjszakák váltakozása) szolgáltatták. Természetesen a megfigyelések finomodásával lehetővé vált egyre pontosabb időmérték kiválasztása. A kiválasztás általános vonása az, hogy a legmegfelelőbb periodikus állapotváltozás periódusidejéhez egységnyi időmértéket rendelünk, és a továbbiakban minden időtartamot az egységnyi időmértékű periódusidőhöz viszonyítunk.

Az anyag létezési formái, a tér és az idő ilyen módon az anyag kiterjedtségi és mozgási állapota alapján kapnak jellemző mérőszámokat, amelyek azonban elveszítik értelmüket, mihelyt a konkrét anyagtól és mozgásától elvonatkoztatunk. Más szavakkal: nincs értelme az anyagtól és mozgásától megfosztott tér és idő kvantitatív mérőszámairól beszélni.

Nyilvánvaló, hogy a tér és az idő lényegét csak az anyag és mozgása legáltalánosabb törvényszerűségeinek tanulmányozása alapján lehet megérteni. Ezért az elméletnek elsőrendű feladata, hogy az anyag legkülönbözőbb megnyilvánulási formáinak (gravitációs és elektromos mező, magerők és gyengekölcsönhatások mezeje, valamint ezen mezők forrásai) alapvető tulajdonságait tükrözze.

A következőkben — igazodva a vita tárgyához — a tér-idő elméletének csak olyan vonásait vizsgáljuk, amelyek kölcsönhatásban nem levő — pontosabban: igen gyenge kölcsönhatásban levő — anyagi rendszerek tulajdonságaival kapcsolatosak. Ennek megfelelően fel kell tételeznünk, hogy az általunk vizsgált anyagi rendszerek gravitációs tere igen kicsi, és így a gravitációs potenciált viszonylag nagy térrészben és hosszú időtartamra jó közelítéssel állandónak tekinthetjük. Megjegyezzük, hogy a nagyfokú kölcsönhatásmentesség feltételezésével éppen anyagi tartalmában szegényítjük el a formát jelentő tér-időt. Várható, hogyha ezt az elszegényítést végletekig fokozzuk, olyan formai konstrukcióhoz jutunk, amelynek már alig, vagy csak szerencsés intuíció alapján lesz köze az anyag valódi létezési formáihoz.

Az Einstein által teremtett tér-idő konstrukció minden „gondolati szépsége" és „harmóniája" ellenére az anyagtól és mozgásától megfosztott tér-idő. Az elmélet megalkotásánál nem a tapasztalat közvetlen ereje, hanem a „belső

tökéletesség" kialakításának elve vezérelte. Felfogása szerint az ész magasrendű tevékenysége — bizonyos kigondolt szemléletesség segítségével — nagy horderejű elvek megalkotására képes, amelyekből a logika, a matematika módszerével származtathatók mindazok a törvények, amelyeknek az anyagi világ engedelmeskedni tartozik.[10] Egy ilyen szemléleti mód még abban az esetben sem fogadható el, ha segítségével valóban sikerül nagyhorderejű megállapításokat tenni, mivel ez a racionalista szemléleti mód ezeknek a megállapításoknak fizikai tartalmát, érvényességi körét stb. nem tárja fel.

Véleményem szerint a marxista kritikának ezen a téren az a feladata, hogy megszabadítsa az elméletet a racionalizmus káros befolyásától, és lehetővé tegye a tapasztalattal összhangban levő fizikai koncepció kidolgozását.

3. § Először röviden összefoglaljuk azokat az alapokat, amelyekre a későbbi érvelés során szükségünk lesz. Ezekről az alapokról részletes meggondolások olvashatók Jánossy (1962) cikkében.

Az egyenesvonalú, egyenletes mozgást végző anyagi rendszerek a valódi világ idealizált, szinte soha meg nem valósuló esetei. A valóságban az anyagi rendszerek mozgási állapota állandóan változik.

Természetesen a mozgási állapot változásának vannak viszonylag igen lassú szakaszai, amikor a mozgást állandó sebességűnek tekinthetjük. Általában ilyen állapotban levő, de egymáshoz képest különböző sebességű rendszerek fizikai tulajdonságait hasonlítjuk össze.

A mozgási állapot megváltozásának, a gyorsulásnak hatására a rendszeren belül különböző valódi folyamatok mennek végbe, amelyek hatására megváltoznak a rendszer tulajdonságai.

Az egyes rendszerek mozgási állapotának kvantitatív jellemzésére egymáshoz képest közel állandó sebességgel mozgó S, S', . . . rendszerek közül válasszunk ki egyet, mondjuk az S-et, és segítségével alkossunk vonatkoztatási rendszert, amelyben az S relatív nyugalomban van. Jelöljük ezt a vonatkoztatási rendszert K-val. A bevezetésben említett módszerrel az S anyagi rendszer objektív tulajdonságai alapján távolság- és időtartam-mértéket választhatunk.

A távolság- és időmértékek meghatározására lényegében az elektromágneses mező terjedése szolgálhat. Valamely kezdőpontnak felvett O pontból kiindulva a tér különböző P_A, P_B, P_C, . . . pontjaiba helyezzünk el azonos periodikus mozgást végző szerkezeteket: órákat. Hogy ezeknek az óráknak az állásait összehasonlíthassuk, az órák járását meghatározott, ellentmondásmentes előírás alapján, előzetesen szinkronizálni kell. Elképzelhető lenne, hogy egy helyen — mondjuk a P_A pontban — valamennyi órát rendre egy kiválasztott — mondjuk az A-órához igazítanánk, és utána a megfelelő helyre szállítanánk. A szinkronizálásnak ezt a módját el kell vetnünk, mert a szállítás alatt a gyorsítás hatásának kitett órák járása megváltozik. Egy másik elgondolás szerint elektromágneses jelek segítségével lehetne az órákat összeigazítani. Ehhez azonban ismerni kell az elektromágneses jelek terjedési sebességét az S-hez rögzített K rendszerben. Mivel az elektromágneses jelek terjedési sebességét egyetlen órával[11] egy adott irányban nem lehet meghatározni, hanem csak az ún. oda-

[10] (És a kigondolt világ természetesen engedelmeskedik is.)

[11] Két órát nem használhatunk, mert előbb szinkronizálni kellene egyiket a másikhoz, ehhez viszont az elektromágneses hullámok terjedési sebességét kellene ismernünk.

vissza haladás alapján lehet sebességértékhez jutni, a szinkronizálást végezzük el a következő előírás szerint. Legyen az A óra a P_A és a vele szerkezetileg tökéletesen azonos B óra a P_B pontban. Küldjünk rövid elektromágneses impulzust a P_A pontból a P_B pontba. Legyen az impulzus kibocsátása pillanatában, az A órán leolvasható időmérték t_{A1}. A P_B pontban elhelyezett reflektor visszaküldi az elektromágneses impulzust a P_A pontba. A visszaérkezés pillanatában legyen az A órán leolvasható időmérték t_{A2}. Nyilvánvaló, hogy

$$t_{A2} - t_{A1} = \frac{|\boldsymbol{r}_{AB}|}{c_{AB}} + \frac{|\boldsymbol{r}_{BA}|}{c_{BA}}, \tag{1}$$

ahol $\boldsymbol{r}_{AB} = -\boldsymbol{r}_{BA}$ a P_A pontból a P_B pontba húzott vektor, míg c_{AB} az elektromágneses impulzus terjedési sebessége a K rendszerben a P_A-ból a P_B-be mutató irányban, c_{BA} pedig a vele ellentétes irányban. Nem vizsgálva, hogy

$$c_{AB} = c_{BA} = c, \tag{2}$$

vagy

$$c_{AB} \neq c_{BA} \tag{3}$$

eljárhatunk úgy, hogy a

$$t_{A2} - t_{A1} = \frac{2\,|\boldsymbol{r}_{AB}|}{c} \tag{4}$$

egyáltalában nem igazolt előíráshoz tartjuk magunkat, és a P_B-ben levő B órát az A órával szinkronjárónak tekintjük, ha a

$$t_A = \frac{t_{A1} + t_{A2}}{2} \tag{5}$$

időmérték megegyezik a B óra ama t_B adatával, amelyet akkor mutatott, amikor az elektromágneses impulzus a P_B pontba megérkezett. A B órával most egy harmadik C órát szinkronizálhatunk, és könnyen beláthatjuk, hogy a C óra nemcsak a B, hanem az A órával is szinkronjárásban lesz, azaz a követett szinkronizálási eljárás ellentmondásmentes,[12] függetlenül attól, hogy igaz-e vagy sem a (2) alatti feltevésre támaszkodó (5) alatti előírás. A (4) alatti kifejezés mutatja, hogy a c ismeretében elektromágneses jelekkel az r_{AB} távolságmértéket is megkapjuk.

Az S' rendszerhez, amely az S-hez képest állandó V' sebességgel mozog, ugyancsak rendelhető egy vele együttmozgó K' vonatkoztatási rendszer, amelynek (x', y', z', t') mérőszámait az előzőkhöz hasonlóan származtathatjuk. Kimutatható, hogy az (x', y', z', t') mérőszámok a K vonatkoztatási rendszer (x, y, z, t) mérőszámaiból Lorentz-transzformációval állíthatók elő, azaz

$$(x', y', z,' t') = L_{V'}(x, y, z, t). \tag{6}$$

Természetesen, az S''-höz rögzített K'' vonatkoztatási rendszerben, amely a K'-höz viszonyítva V'' állandó sebességgel mozog, ugyancsak megállapíthatók

[12] Ha volna tökéletesen merev anyagi rendszer, amely gyorsítás hatására nem változtatná méreteit, lehetne választani a (2) vagy (3) között.

olyan (x'', y'', z'', t'') mérőszámok, amelyek az (x', y', z', t') mérőszámokból nyerhetők Lorentz-transzformációval, azaz

$$(x'', y'', z'', t'') = L_{V''}(x', y', z', t') \tag{7}$$

és létezik egy olyan $L_{V''} L_{V'} = L_{U''}$ Lorentz-transzformáció is, amelynek segítségével felírhatjuk, hogy

$$(x'', y'', z'', t'') = L_{U''}(x, y, z, t) \tag{8}$$

Mivel minden L_V-hez tartozik olyan L_V^{-1}, hogy $L_V^{-1} L_V = I$, ahol I az identikus transzformáció, és fennáll az $(L_{V'''} L_{V''}) L_{V'} = L_{V'''} (L_{V''} L_{V'})$ asszociatív tulajdonság is, mondhatjuk, hogy a Lorentz-transzformációk csoportot alkotnak.

4. § Látható, hogy a Lorentz-transzformációk — tisztán kinematikai meggondolások alapján — azzal a feltevéssel származtathatók, hogy az elektromágneses hullámok terjedési sebessége az egymáshoz képest nem gyorsuló anyagi rendszerekben minden irányban ugyanaz. Kimutatható, hogy függetlenül attól, hogy ez a feltevés igaz-e vagy sem, ellentmondásmentes előírás adható az egymáshoz képest állandó sebességgel mozgó rendszerek távolság- és időmértékeinek megválasztására. A „nem helyes" időmértékekre épülő transzformációs formulák mélyebb tartalmára csak kinematikai meggondolások nem világíthatnak rá. Szükség van dinamikai megfontolásokra, amelyek feltárják — legalább is kerettörvény formájában — az anyagi rendszerek belső tulajdonságainak a mozgási állapottól való függését.

Tegyük most fel, hogy az S, S', ... anyagi rendszerek között S olyan, amelyhez rögzített K koordináta-rendszerben az elektromágneses hullámok valóban minden irányban ugyanakkora c sebességgel terjednek. Nyilvánvalónak látszik, hogy az S-hez képest V' állandó sebességgel mozgó S'-höz rögzített K' koordináta-rendszerben ez az izotrópia megszűnik.

Gondoljuk azonban meg, hogy az S' anyagi rendszerben, amely az S-ből gyorsítás hatására keletkezett, a belső folyamatok üteme, az egyes részek közötti egyensúlyi távolság úgy változhatott, hogy a fellépő anizotrópiát ezek a változások éppen kompenzálják.

Hangsúlyozni szeretnénk azonban, hogy a gyorsítás hatására előálló változások nem felelnek meg azonnal az új sebességnek, hanem az egyensúlyi érték körül lengéseket végezve stabilizálódnak. Pl. az S' anyagi rendszer egyes részei közötti távolság csökkenése ilyen oszcilláló folyamat eredménye. Az oszcilláló természete a kérdéses anyagi rendszer belső tulajdonságaitól függ, és rendszerről-rendszerre változhat. Ha a sebességváltoztatás ütemét úgy választjuk meg, hogy az előidézett változások lengései csillapodóak, akkor ún. adiabatikus gyorsulásról beszélünk. Elképzelhető olyan erőteljes gyorsítás is, amely az anyagi rendszer szétesését eredményezi. Természetesen különböző anyagi rendszereknél a gyorsítás megengedhető üteme különböző lehet. Az elektronokat sokkal erősebben gyorsíthatjuk, mint a nem ideálisan rugalmas kristályos testeket. Mindezek alapján világos, hogy a kompenzáció nem azonnal, hanem csak a változások lengéseinek megszünése után lép fel. Erre az állapotra vonatkozóan a következőket mondhatjuk:

Legyen Q az S rendszer valamely része, és legyenek

$$x_i, y_i, z_i \ (i = 1, 2, \ldots, n)$$

különböző t_i időadatok mellett a Q-ra jellemző anyagi pontok koordinátái a K rendszerben. Gyorsítsuk mot a Q rendszert az S-hez képest V' sebességre. A gyorsítás alatt végbemenő változások hatására a Q rendszerből egy új, Q' rendszer keletkezik, amely az S'-höz képest relatív nyugalomban van. Ha a gyorsítás megfelelő volt, akkor a Q' rendszer K'-beli

$$x_i', y_i', z_i' \ (i = 1, 2, \ldots, n)$$

koordinátáit különböző t_i' időadatok mellett az

$$\begin{gathered}(x_i', y_i', z_i', t_i') = L_{V'}\,(x_i, y_i, z_i, t_i) \\ (i = 1, 2, \ldots, n)\end{gathered} \tag{9}$$

transzformációk szolgáltatják. Ha a gyorsítás hatására valóban ezeknek a transzformációknak megfelelő változások mennek végbe, akkor az elektromágneses hullámok terjedésében meglevő anizotrópia nem vehető észre, és ezért sokan hajlamosak kijelenteni, hogy anizotrópia egyáltalában nincs is. Természetesen abban, hogy az elektromágneses hullámok terjedési sebességének S'-rendszerbeli anizotrópiáját bonyolult dinamikai folyamatok kompenzálják, az a tény fejeződik ki, hogy az elektromágneses hullámok terjedése és a belső folyamatok mechanizmusa között szoros, szétválaszthatatlan kapcsolat van. Ezért, ha az elektromágneses hullámok terjedési sebességének nem gyorsuló rendszerben megnyilvánuló izotrópiájáról (minden irányban való állandóságáról) beszélünk, úgy tudnunk kell, hogy ez az izotrópia nem annyira magát az elektromágneses hullámok terjedésének folyamatát, hanem inkább a terjedésnek más fizikai folyamatokhoz való viszonyát jellemzi.

5. § Ezzel szemben a szokásos felfogás abszolút elvvé avatja az elektromágneses hullámok terjedési sebességének nem gyorsuló rendszerekben mutatkozó állandóságát, sőt az elmélet alappillérévé teszi azt az általánosabb posztulátumot, amely szerint a jelenségek függetlenek annak a zárt rendszernek nem gyorsuló mozgásától, amelyben végbemennek. Ezt a posztulátumot nevezik a relativitás elvének, amely magában foglalja az elektromágneses hullámok (és egyáltalában mindenféle hatás) terjedési sebességének függetlenségét (állandóságát) is, annak a rendszernek nem gyorsuló mozgásától, amelyre a terjedés sebességet vonatkoztatjuk. (Megjegyezzük, hogy Einstein (1905)[13] is, és mások is a relativitáselmélet második alapelvének tekintik azt a megállapítást, hogy „nyugvó koordináta-rendszerben minden fénysugár c sebességgel mozog, függetlenül attól, hogy az emittáló test nyugalomban vagy mozgásban van-e". Ez a megállapítás azonban az elektromágneses sugárzás elméletéből következik, és így nincs szükség arra, hogy elvvé avassák. Hogy mégis elvként szerepeltetik, annak talán az az oka, hogy a relativitás elvének a kimondása mellett — ahogy Pauli (1921) írja — „a régi éterfogalom valódi magjaként" ki kellett jelenteni a fénysebességnek a fényforrás mozgási állapotától való függetlenségét is.[14]

[13] A. Einstein: Ann. d. Phys., *17*, 891 (1905).

[14] A kísérleti igazolás elég nehéz feladat, mivel az alkalmazott berendezések legtöbbje olyan, hogy bennük a fény nem közvetlenül jut el a mozgó fényforrásból a detektorba, hanem közben a detektorhoz képest nyugvó optikai lencséken, tükrökön stb. halad keresztül, és így a detektor számára tulajdonképpen ezek válnak fényforrássá. Néhány régebbi asztronómiai mérés mellett nemrégen D. Sadeh (1963) hajtott végre figyelemre méltó kísérletet. (D. Sadeh: Phys. Rev. Lett., *10*, 271 (1963)).

A relativitás elve a szokásos felfogásban megdönthetetlen kinyilatkoztatás, nem pedig bonyolult anyagi folyamatok kerettörvénye. A racionalista gondolkodású Einstein számára ez az elv is a legfelsőbb eszme harmóniateremtő megnyilvánulása, amely csodálatos tökéletességgel valósul meg a kigondolt „objektív" világban. Ennek a szemléletmódnak egyenes következménye, hogy elvész az egymáshoz képest állandó sebességgel mozgó koordináta-rendszerek távolság- és időmértékei közötti összefüggést kifejező Lorentz-transzformációk kapcsolata az anyagi rendszerek belső mozgásával. E kapcsolat elvesztésének egyenes következménye, hogy a Lorentz-transzformációk csupán kinematikai tartalommal bíró, matematikai összefüggésekké válnak.

6. § Véleményem szerint mind filozófiai, mind didaktikai szempontból helyesebb a relativitás-elv helyett következményeiben vele azonos érvényű, de tartalmában az anyag belső dinamikájával való kapcsolatot kifejező elvet megtenni az elmélet alapjául. Ilyen elvnek látszik a Jánossy (1961) által megfogalmazott Lorentz-elv. Itt a Lorentz nevére való hivatkozást elsősorban az teszi indokolttá, hogy Lorentz mindvégig a dinamikai szemlélet alapján állott. Figyelemre méltó, hogy W. Pauli (1921),[15] aki a relativitáselméletről fiatalon ragyogó összefoglalást írt, szintén látta a dinamikai szemlélet szükségességét. Könyvéből való a következő idézet: „Nagyon fontos, hogy Einstein függetlenítette az elméletet az anyag szerkezetére vonatkozó speciális feltevésektől. De vajon ennek alapján teljesen el kell-e állnunk attól, hogy a Lorentz-kontrakciót atomisztikus úton igyekezzünk megmagyarázni? Véleményünk szerint erre a kérdésre nemmel kell felelnünk. Egy mérőrúd kontrakciója nem elemi, hanem nagyon is bonyolult folyamat. Nem menne végbe, ha az elektronelmélet alapegyenletei és az elektron szerkezetét meghatározó, ma még ismeretlen törvények nem volnának kovariánsak a Lorentz-csoporttal szemben."

Jánossy a Lorentz-elv megfogalmazását a (9) alatti összefüggésre alapítja. A Q anyagi rendszer pontjainak a K-ra és azonos t-időppontra vonatkozó $x_i(t), y_i(t), z_i(t)$ $(i = 1, 2, \ldots, n)$ koordinátáiból az L_V transzformáció segítségével olyan x_i'', y_i'', z_i'' $(i = 1, 2, \ldots, n)$ koordináta-értékeket és t_i'' $(i = 1, 2, \ldots, n)$ időmértékeket származtat, amelyekből egy második L_U transzformációval azonos t' időpontú $x_i', y_i' z_i'$ $(i = 1, 2, \ldots, n)$ koordináta-értékek állíthatók elő. A t' időpontot a t időponttal kifejezve új, $x_i'(t), y_i'(t), z_i'(t)$ $(i = 1, 2, \ldots, n)$ koordináta-értékekhez jut, amelyeket a K vonatkoztatási rendszerben egy új, Q' anyagi rendszer pontjainak feleltet meg. Ennek az eljárásnak rövid jelölésére a

$$Q' = \boldsymbol{L}_w Q$$

írásmódot használja, ahol az $\boldsymbol{L}_w$ az előzőkben leírt műveletek elvégzésére ad utasítást. A Lorentz-elvet Jánossy ezek után a következőképpen fogalmazza meg: A természeti törvények olyan jellegűek, hogyha Q egy valóságos fizikai rendszert ír le, akkor a Q bármely $Q' = \boldsymbol{L}_w Q$ transzformáltja ismét egy, a természeti törvényeknek megfelelő rendszert ír le. Ez a fogalmazás nem az anyagtól és mozgásától megfosztott tér és idő „kigondolt" mérőszámai, hanem a sebességi állapotát változtató anyagi test objektív mérőszámai közötti kapcsolatot

[15] W. Pauli: Relativitätstheorie, Encyklopädie der Matematischen Wissenschaften, Band V, Heft IV, Art. 19 (1921).

hangsúlyozza. Ezzel a figyelmet a lényegesre, a gyorsulás hatására előálló dinamikai problémákra irányítja; az elméletet nem lezárt, szentséges dogmává merevíti, hanem új problémákat felvető elgondolássá szélesíti.

7. § Amikor az egymáshoz képest nem gyorsuló anyagi rendszerekhez kötött vonatkoztatási rendszerek látszólagos egyenértékűségét kimondjuk, a fenti fogalmazás alapján egy pillanatra sem feledkezünk meg arról, hogy a látszolagos egyenértékűséget bonyolult folyamatok egymást kompenzáló hatása okozza. Végeredményben a Lorentz-elv alapján az egymáshoz képest nem gyorsuló vonatkoztatási rendszerek „látszólagos" egyenértékűségét csak azzal a megjegyzéssel fogadhatjuk el, hogy a gyorsuló rendszerek között feltétlenül van kitüntetett rendszer, és mivel az egymáshoz képest nem gyorsuló rendszerek a valóság idealizált, „kigondolt" formációját jelentik, „egyenértékűségük" sem több ennél.

A gyorsuló anyagi rendszerek elmélete, a gravitációelmélet bizonyos feltételek mellett[16] kitüntetett vonatkoztatási rendszer kijelölését teszi lehetővé, amint erre Fock (1955)[17] Einsteinnel szemben rámutatott. (Einstein gravitációelméletében is abszolutizálta a relativitáselvet, és tagadta mindenfajta kitüntetett rendszer létezését. Matematikailag ez abban nyilvánult meg, hogy a Riemann-féle geometria lokális szemléletmódját túlértékelte, és a térnek mint egésznek (határfeltételek) figyelembevételét alábecsülte. Így pl. számára a geocentrikus rendszer egyenértékű a heliocentrikus rendszerrel.) Egy ilyen kitüntetett rendszer kitüntetettségét — véleményem szerint — akkor is meg kell tartanunk, ha egymáshoz képest alig gyorsuló anyagi rendszerről van szó, annál is inkább, mert az egymáshoz képest nem gyorsuló rendszerek csupán átmeneti, idealizált formációi a változó anyagi világnak.

Természetesen felvetődik az a kérdés, hogy mi a kapcsolat a gravitációs mező, az elektromágneses mező és más mezők között. Erre a kérdésre ma még nem lehet feleletet adni, de éppen ennek a kapcsolatnak a vizsgálata vezethet közelebb a kitüntetett rendszer szerepének teljesebb megértéséhez. Különösen fontosnak látszik a gyorsítás hatásának kitett anyagi rendszerek belső dinamikájának vizsgálata, mivel ennek során tanulmányozhatjuk a kompenzáló hatás megszűnését, majd helyreállítását és kaphatunk felvilágosítást az elektromágneses mező terjedésének alapvető tulajdonságairól.

8. § Ezek után a kialakult vitában kifejtett elgondolások egyikével-másikával szeretnék foglalkozni. Mindenekelőtt Kard (1963) Jánossy (1961) cikkét bíráló megjegyzéseire válaszolok, mivel ezek a megjegyzések azt a látszatot keltik, mintha régen eldöntött kérdésekről volna szó, és mintha az általánosan elfogadott álláspont ideológiai tisztaságához nem férne kétség.

Kardnak adandó válaszaim egyben választ jelentenek Nagy Károly (1962) egyes megjegyzéseire is.

Kard egész bírálatát a relativitáselv kizárólagos helyességének bizonyítására irányítja. Szerinte a helyes kérdésfeltevést csak a „vagy-vagy" séma teszi lehetővé: vagy a relativitás elve, vagy a Lorentz-elv. Jánossy szerint „a

[16] A világegyetem tömegeinek eloszlását szigetszerűnek kell felfognunk, hogy megkövetelhessük egy-egy véges kiterjedésű, szigetszerű résztől nagy távolságban a gravitációs potenciál állandóságát. Ebben az esetben kijelölhető kitüntetett vonatkoztatási rendszer.

[17] В. А. Фок: Теория пространства, времени и тяготения. М.—Л., (1955).

relativitás elve Lorentz elgondolásait alapul véve — de kissé másképpen megfogalmazva — is kimondható". A relativitáselvnek ezt az alternatív megfogalmazását nevezi Jánossy Lorentz-elvnek. Kard abba a hibába esik, hogy egy olyan elv kizárólagosságát védelmezi, amelyről saját maga kénytelen kijelenteni: „Valóban, a szokásos fogalmazás (a relativitáselv megfogalmazásáról van szó — P. L.) nyitva hagyja a kérdést: miért egyformák a természet törvényei az összes inercia-rendszerekben." Ezután így folytatja: „Ez egyáltalában nem ünnepi kérdés, mert sok, lényegileg különböző feleletet lehet rá adni." A továbbiakban kiderül, hogy a relativitáselv szokásos megfogalmazása által nyitva hagyott kérdésre adandó, fizikailag indokolt válasz elvezethet magának a relativitáselvnek a tagadásához is. Egy ilyen elv védelmezése eléggé hálátlan feladat, mert lényegében — hasonlóan a vallási dogmákhoz — tilos megkérdezni, miért érvényes a szóbanforgó elv. Ha pedig ilyen nem ünnepi kérdés felmerül, Kard szerint a kérdés elől való kitérés látszik az egyetlen járható útnak. Ugyanis szerinte „a természet törvényei azért egyformák az összes inercia-rendszerekben, mert az összes inercia-rendszerek egyenértékűek". De miért egyenértékűek az összes inercia-rendszerek? Erre a kérdésre Kard — vigyázva, hogy valamilyen fizikai tartalommal bíró válasszal meg ne sértse a sérthetetlen elvet — csak azt válaszolhatja: „Erre a kérdésre még nem lehet válaszolni. De egyébként is lehetetlen ezt megkövetelni, mivel a kérdések láncolata a végtelenbe visz."

Véleményem szerint a relativitáselv fizikai szempontból tartalmasabb elv, mint ahogy Kard beállítja. A szokásos fogalmazás azonban ezt a tartalmat elfedi, ezért kell — Jánossy szavaival élve — Lorentz elgondolásait alapul véve, egy kissé másképpen megfogalmazni.

Ez a másfajta megfogalmazás kizárja a relativitáselv abszolutizálását, és megmutatja, hogy az elv érvényességét nem kinyilatkoztatás, hanem bonyolult anyagi folyamatok kompenzáló hatása biztosítja. Az átfogalmazott elv — amelyet szívesen nevezek Lorentz-elvnek —, ellentétben a relativitáselv szokásos formájával, nem tisztán kinematikai viszonyokat tükröz, hanem az anyag belső dinamikájának a mozgási állapot megváltoztatásától való függését is visszaadja kerettörvény formájában. Tehát nem a „vagy-vagy" sémában kell a kérdést feltenni, hanem a tartalmas relativitáselvet kell a fejéről a talpára állítani. Ezáltal csak még tartalmasabbá válik, és megszabadul a racionalista abszolutizálástól.

9. § Természetesen érthető, miért óvakodik Kard egy fizikai tartalmú dinamikai szemlélet elfogadásától. Úgy gondolja, hogy ebben az esetben vissza kell térnie a Newton-féle tér-idő szemlélethez és el kell vetnie a tér és az idő relatív jellegét és egymástól való elválaszthatatlanságát. Ez az aggodalom azonban teljesen felesleges. A tér-idő általános jellemzőit, abszolút és relatív vonásait csakis az anyag és mozgása törvényszerűségeiből állapíthatjuk meg. Jánossy nagyon helyesen az ellen a törekvés ellen lép fel, hogy a teret és az időt távolság- és időmérési módszerekkel definiálják, hogy a „teret és az időt megfosszák a fizikai tárgyszerűség utolsó maradványaitól is", hogy a formát függetlenül vizsgálják a tőle elválaszthatatlan tartalomtól.

Az előzőkben részletesen kifejtettük a térre és időre vonatkozó felfogásunkat. Ennek alapján világos, hogy hasztalan törekvés a relativitáselmélet dinamikai szemléletével a metafizikus tér-idő szemléletet összekapcsolni.

Sajnálatos módon Kard nem egyszer félreérti Jánossy törekvéseit. Azt állítja például, hogy Jánossy az abszolút idő posztulátumát tekinti a Lorentz-elv filozófiai érvei között a legelsőnek. Ebben az állításban legalább két félreértés van. Az egyik az, hogy Jánossy sohasem tekintette az abszolút idő posztulátumát a Lorentz-elv filozófiai érvének, míg a másik az, hogy az idő abszolút jellegét hangsúlyozó Jánossy nem posztulált semmiféle metafizikus abszolút időt. Amikor ugyanis Jánossy élesen megkülönbözteti az időt mint olyant, az idő mértékétől, nem tesz mást, mint elválaszja az idő általános, abszolút jellemvonásaitól az idő relatív, a konkrét anyagi rendszerhez igazodó jellemvonásait. Mivel számos hibás nézetnek az a gyökere, hogy az időskálát, amely megfelelő választás esetén kiválóan alkalmas az anyag dinamikai tulajdonságainak visszatükrözésére, az idő definíciójának szintjére emelik, szükséges az idő abszolút vonásainak kifejezettebb hangsúlyozása. Ez azonban nem jelenti a relatív vonások fontosságának lebecsülését.

Egyébként a Lorentz-elv filozófiai érvei közül az a leglényegesebb, hogy míg a relativitáselv a racionalista gondolkodás terméke, és legfőbb erénye harmóniateremtő „belső tökéletessége", addig a Lorentz-elv a marxista felfogás érvényesítésének terméke. Az anyag és mozgása kimeríthetetlenül gazdag, a speciális relativitáselmélet azonban csak erősen leegyszerűsített képet szolgáltat róla. A teljesebb kép kialakításához mind a makro-, mind a mikrovilág törvényeinek alaposabb ismeretére van szükség.

ЗАМЕЧАНИЯ ОТНОСИТЕЛЬНО ФИЛОСОФСКИХ ПРОБЛЕМ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ

Ленард Пал

Работа представляет собой краткое философское изложение специальной теории относительности, опирающееся на сформулированный Яноши принцип Лоренца. Автор указывает на философские ошибки принципа относительности Эйнштейна, подчеркивает объективный характер процессов, возникающих при изменении состояния движения, обращает внимание читателя на важную роль темпа изменения скорости. Работа вносит ясность в вопрос о том, насколько быстрые изменения скорости без вреда переносятя материальными системамя, и показывает важность понятия адиабатческого ускорения введенного Яношши, Автор полемизирует с некоторыми статьями, критикующими воззрения Яноши, и опровергает приводимые ими аргументы.

CONTRIBUTIONS TO THE PHILOSOPHICAL QUESTIONS OF SPACE AND TIME

by Lénárd Pál

This paper presents a brief philosophical review of the Special Theory of Relativity described by Jánossy who bases his views on the Lorentz theory. He points out the philosophical errors of Einstein's Theory of Relativity, emphasizing the objective character of processes taking place during the changes in motion and calls attention to the significant role of the rate of change in velocity. The paper makes it clear how material systems can tolerate the sudden velocity change without damage and it includes the importance of the concept of adiabatic acceleration introduced by Jánossy. He attacks some criticisms and refutes the arguments against Jánossy's view.

Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibniz filozófiájában

SIMONOVITS ISTVÁNNÉ

A filozófia történetében, a materializmus és az idealizmus alapvető harca mellett, pontosabban ezen belül, élesen szemben állott egymással az a két irányzat, amelyek közül az egyik a világ sokrétű dolgaiban és folyamataiban az egységet és az állandóságot kereste, a másik viszont a sokféleségre és a változásra akart felvilágosítást adni. Az előbb említett törekvés először Arisztotelész *szubsztancia-elméletében* nyer filozófiai megfogalmazást, majd a XVII. században — amelyet Feuerbach a szubsztancia századának nevez — különböző formákban kerül kidolgozásra. A szubsztancia-elmélet a konzervatív volta miatt — ez következik abból, hogy az állandóságot keresi — általában az idealista nézetekkel fonódik egybe, de Spinozánál materialista megfogalmazását találjuk. A szubsztancia-elmélet híveivel szemben az *atomista filozófusok* végtelen vagy véges számú, egymástól különböző, oszthatatlan anyagi részecskével magyarázzák a világ sokrétűségét. Mivel a változások okát kutatják, nézetük általában a haladást képviseli és materialista szemlélethez fűződik. Az atomisták filozófiája is változásokon megy keresztül, és a természettudományok fejlettségi fokától függően egyre újabb és újabb formában jelentkezik. A XVII. század atomelméletét a francia Gassendi dolgozta ki, korpuszkuláris elmélet néven. Ez az elmélet minden változást kicsiny testecskék (korpuszkulák) mozgására vezet vissza, és meg akarja szüntetni a test és lélek dualizmusát, ami Descartes szubsztancia-elmélete nyomán igen nagy fejtörést okoz a kor filozófusainak. Végső soron mindkét szemlélet, a szubsztancia-elmélet és az atom- (illetve korpuszkuláris) elmélet is metafizikus, egyoldalú, hiszen az egyik csak az állandóságot, a másik csak a változást vizsgálja.

Leibniz az újszerű szubsztancia-elméletével, a monászelmélettel, amelyet az atomelmélet idealista válfajának is tekintenek, arra vállalkozik, hogy a két elmélet egyoldalúságát kiküszöböli, vagyis feltárja az egység és sokaság dialektikus egységét, az állandóság és változás dialektikus összefüggését.

Leibniz ellenvetései az atomista filozófiával szemben

Leibniz az egyetemi tanulmányai során a skolasztikus filozófiával ismerkedik meg, de alaposan tanulmányozza Platón és Arisztotelész tanítását is. Megismerkedik a modern angol és francia filozófusok (Bacon, Hobbes, Descartes, Gassendi) munkáival is, és erősen a hatásuk alá kerül. Filozófiája érett formájában mégis sajátosan német jellegű filozófia, ami összefügg Németország különös helyzetével, speciális fejlődésével.

Németország gazdasági és társadalmi fejlődését több mint egy évszázadra visszaveti a parasztháborúk kimenetele. Ezekben a háborúkban nemcsak

a parasztság vérzik el, hanem a városi polgárság ereje is megtörik. Így azután a kapitalizmus viszonylag későn alakul ki. Ezzel szorosan összefügg a tudományok, a filozófia fejlődése. A mechanika tudományának megismerését, művelését nem sürgetik gazdasági érdekek. Németországban inkább a biológiának és a orvostudománynak vannak kiváló művelői (Paracelsus), és a kémia előfutára, a misztikával keveredő alkímia virágzik. A német filozófia sokáig megőrzi a reneszánsz kor szemléletét, amelynek központi gondolata az élettevékenység, s amely a természetet sokkal inkább élőlényhez hasonlítja, mintsem valamiféle gépezethez. Leibniz filozófiájában a kor legújabb biológiai és kémiai elméletei találkoznak a fizikának és a matematikának olyan jelentős eredményeivel, amelyeknek ő maga a megalkotója. Ennek nyomán az anyag dinamikus és pszichikai elméletét dolgozza ki. Mindez azonban Leibniz filozófiájának csak egyik aspektusa, amely kiegészül két másikkal. Leibniz mindenben a logikát — éspedig valami általános logikát — keres, de ugyanakkor a vallás — valamiféle természetes vallás — védelmezőjeként is fellép az ateistákkal szemben.

Leibniz szembefordul az atomista felfogással, amiben bizonyára nagy része van annak, hogy egész Európában, Németországban pedig különösen, üldözik ezt a szemléletet, materialista, ateista nézőpontja miatt. Mégsem ez a döntő tényező. Leibniz az atomelméletet cáfoló nézeteit elsősorban tudományos érvekkel támasztja alá, s ezt csak kiegészíti az, hogy előkelő pártfogói biztatásával, esetleg határozott felszólításával, önmagának igazolásával (kortársai ugyanis gyakran illetik őt a vallástalanság vádjával) jól összefér ez a tevékenység.

Leibniz az atomisták filozófiáját „lusta filozófiának" nevezi, mivel képviselői nem elemzik eléggé mélyen a dolgokat, s szerinte ezért vallják azt, hogy az *atomok „végső" elemek.* Ezzel szemben Leibniz helyesen állapítja meg, hogy az oszthatatlanság pusztán mechanikai tulajdonság, amiből nem következik, hogy a tovább már oszthatatlan részecskék végső vagy első elemek lennének.

Ugyancsak jogosult ellenvetése az atomista filozófiával szemben, hogy ez csak *mennyiségi különbségeket, csak mennyiségi változásokat ismer.* Leibniz azt vallja, hogy a változásokat nem lehet csak valaminek a hozzáadásával, illetve elvevésével magyarázni. Figyelembe kell venni a minőségi különbségeket, a minőségi változásokat is.

Abban is igaza van, hogy az atomelmélet *csak az élettelen természetet magyarázza meg.* Sem az élővilágra, sem a gondolkodó ember tevékenységére nem ad felvilágosítást.

Nem fogadja el az atomistáknak *a térre és az időre vonatkozó nézeteit* sem. A korpuszkuláris elmélet szerint a tér és az idő mint valami üres tartály foglalja egybe az egymástól független, legfeljebb ütközéskor találkozó részecskéket. Leibniz mély összefüggést fed fel a tér, az idő és az anyag között. Kimondja, hogy ezek egységet alkotnak, abban az értelemben, hogy tér és idő az anyagtól függetlenül nem létezik.

Az atomelmélet a *folytonosság problémáját* sem tudja megoldani, márpedig a fizikában olyan eredményesen alkalmazható infinitézimális számítás — s Leibniz megjósolja, hogy ez a tudományos módszer más területeken is nagy sikerekre fog vezetni — a folytonosság fogalmára épül. *A véges és végtelen dialektikája,* amely szintén az infinitézimális számítás által válik különös jelentőségűvé, ugyancsak nem tárható fel az atomelmélet alapján.

Mindent összevetve, Leibniz joggal bírálja az atomelméletet mechanikus, metafizikus nézőpontja miatt, az egyoldalú mennyiségi szemléletéért, különö-

sen pedig azért, hogy tagadja a dolgok közötti kapcsolatot, kölcsönhatást. A kölcsönhatás problémáját azonban az addigi szubsztancia-elméletek sem oldják meg, ezért Leibniz olyan szubsztancia-elméletet dolgoz ki, amely *figyelembe veszi a kölcsönhatás okozta változásokat és az állandóságot csak viszonylagosnak tekinti.*

Leibniz monászelmélete

Leibniz monászelmélete a felületes gondolkodó számára nem egyéb, mint az atomelmélet idealista megfogalmazása. Bár Leibniz maga is szellemi természetű atomoknak, metafizikai pontoknak, erő-központoknak nevezi őket, amelyek állandóan tevékenyek, tevékenységük milyensége miatt azonban mégis alapvetően mások, mint a szellemi természetű atomok. Tevékenységük ugyanis — s ez egyben a leglényegesebb tulajdonságuk — a percepcióban (az érzékelésben, a visszatükrözésben) és az appetícióban (az egymás felé törekvésben, a vágyódásban) nyilvánul meg. A percepció megmagyarázza a monászok minőségi különbözőségét, ugyanis minden monász a „saját szempontja" szerint tükrözi a világmindenséget. A percepció tevékenysége áthidalja azt a nehézséget is, hogy bár a szubsztanciák egymástól függetlenek, mégis van kapcsolat közöttük. Ha minden monász az egész világmindenséget tükrözi, akkor minden monász percepciója tartalmazza a másik monászt is, tehát ilyen formában van közöttük összefüggés. A monászok oszthatatlanok, hasonlóan az atomokhoz, de ez nem jelenti azt, hogy végső elemek, csupán azt, hogy elpusztíthatatlanok. A monászok, mivel nincs kiterjedésük, extenzitásuk, nem diszkrét mennyiségek; erő-központok lévén intenzív mennyiségek, és így megoldják a folytonosság, továbbá a véges és végtelen sokat vitatott problémáját is. Kapcsolatukkal rendet, harmóniát tudnak létrehozni.

Leibniz a monászelmélet kidolgozásánál felhasználja korának összes tudományos ismeretét, de visszanyúl a korábbi filozófiákhoz is. Így pl. Arisztotelész entelechiái, a skolasztikusok szubsztanciális formái nagy hatással vannak rá, és úgy véli, hogy mindezeket — felhasználásukkor — sikerrel szabadítja meg azoktól a helytelen értelmezésektől, amelyekkel elődei hiába küzdöttek.

Ez utóbbi kijelentése arra hívja fel a figyelmet, hogy Leibniz gyakran a régi fogalmakat új tartalommal tölti meg, és ha ezt nem vesszük tekintetbe, akkor meghamisítjuk nézeteit.

A monászelmélet kidolgozásában a konkrét megfogalmazásban erősen keverednek a tudományos szempontok azzal, hogy Leibniznek védekeznie kell a materializmus és a vallástalanság vádjával szemben. A monászelmélet első megfogalmazása olyan időben készül el — viszonylag rövid idő alatt —, amikor Leibnizet előkelő német pártfogói és franciaországi egyházi, tudós személyek egyaránt sürgetik, hogy lépjen át a katolikus hitre. Leibniz élete végéig református marad, úgy gondolja, így függetlenebb, de igyekszik hitet tenni az idealizmus mellett, ami egyébként jól összefér tudományos lelkiismeretével, mert ekkor még csak az idealizmus talaján lehet — legalábbis részben — szabadulni a mechanikus, metafizikus szemlélettől. A monászelmélet első megfogalmazása 1686-ban készül el „Discours de métaphysique" (Metafizikai értekezés) címmel. Leibniz először Antoin Arnauld janzenista filozófus barátjának küldi meg. Ebben a munkában Leibniz kifejti, hogy miért nem ért egyet az atomista filozófiával, és eléggé rövidre fogva, szembeállítja vele saját szubsztancia-

elméletét. Ez az elmélet nagy fejlődésen, sok változáson megy keresztül, míg végül 1714-ben a „Monadológia" címen ismert formáját felölti. Ebben a megfogalmazásban már alig lehet felfedi a természet magyarázatára való törekvést, teljesen önálló létet nyernek az egyes tételek, elszakadnak az anyagi valóságtól, az elmélet igazi „metafizikává" válik.

Leibniz monászai elemi, egyszerű, individuális szubsztanciák, amelyeknek létezésére több okból is következtet. Nagy hatással volt rá, hogy mikor Hollandiában járt, beletekintett Leuwenhoek mikroszkópjába és a vízcseppben, amelyben szabad szemmel semmit sem látott, millió és millió nyüzsgő élőlényt, mikroorganizmust pillantott meg. Leveleiben többször visszatér arra a gondolatra, hogy igen jól el tudja képzelni, hogy ott, ahol semmi sem látható, végtelen sok élő valami van. Egy másik megfigyelés, amelyre abban a korban az orvostudomány még nem tud kielégítő választ adni, szintén annak a feltételezésére készteti, hogy a testnek lényege valami igen finom „anyagból levő mag", amely egy pontban tud összehúzódni. Erről az a hozzávetőleges elképzelése, hogy minden test, az emberé éppúgy, mint az állaté, a növényé és az ásványoké, tartalmazza a saját szubsztanciájának a magját. Ezek a magok olyan finomak, hogy még az elégett dolgok hamujában is megmaradnak, és valamennyien képesek arra, hogy egy láthatatlan központba húzodjanak össze. A szubsztanciának ez a magva sem nem fogy, sem nem nő, bár az, ami körülveszi, állandó áramlásban van. Ha egy embernek levágják egy tagját, akkor a szubsztanciának ez a magva visszahúzódik az eredeti forrásához és bizonyos fokig megőrzi azt a mozgását, mintha a tag még meglenne, mint ahogyan az emberek, akiknek fél karját levágták, azt mondják, hogy gyakran úgy tűnik nekik, mintha a karjuk még meglenne. (Lásd Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Ed. C. I. Gerhardt (a továbbiakban: Gh.) I. köt. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1875. 53—54. o.) Leibniz nem ismeri, nem is ismerheti a központi idegrendszer szerepét, tevékenységét, tehát nem is találhat magyarázatot arra a különös tényre, hogy egy tag elvesztése után is éppen úgy érezhetünk fájdalmat, mintha még meglenne. Mint látjuk, nemcsak a tudományok eredményei, hanem hiányosságai is befolyásolják abban, hogy végtelen kicsiny, elemi szubsztanciákat tételez fel.

A végtelen kicsiny mennyiségekkel Leibniz matematikai vizsgálatainak során mélyebben ismerkedik meg, mint bárki más kortársai közül. Így a végtelen kicsivel való operálás elég magától értetődő volt számára. A fizika szerepe több vonatkozásban is megmutatkozik Leibniz monászelméletében. A monászok erőközpontok, fejlődésük más monászok visszafejlődésével jár együtt. Ebben a megállapításban az energia megmaradásának elve tükröződik, amelynek Leibniz egyik legkoraibb megfogalmazója. A monászok tevékenysége a percepció (a visszatükrözés) — mondja Leibniz. Ez a feltételezés valószínűleg összefügg azzal, hogy ebben a korban a mechanika mellett az optika kerül a fizikában kidolgozásra, ez hatással van a filozófiára és ezen belül az ismeretelméletre.

A monászelmélet a változás és állandósság kapcsolatának feltárását is célul tűzi ki. A mechanika eredményeinek tükrében már e kapcsolat sem látszik lehetetlennek. Felismerik, hogy a változó mozgásokon belül is lehetséges az állandóság, ti. az egyenletesen változó mozgásnak a gyorsulása állandó.

Leibniz monászai állandó változásban vannak, de ez a változás nem kaotikusan, hanem törvényszerűen megy végbe. A törvényszerűség megfogalmazása a szabályos végtelen sorok analógiájára történik, amelyeknél az általá-

nos tag megadja a soralkotás törvényét. A monászok törvényszerű változása fejlődést és visszafejlődést tükröz. Hogy a monász a fejlődés milyen fokán áll, azt az határozza meg, hogy előzetesen milyen percepciói voltak.

Leibniz monászelméletére a társadalmi problémák is erősen rányomják bélyegüket. A kapitalizmus az individuum, az egyén szerepének kiemelésével, a feudalizmus a maga hierarchiájával tükröződik ebben az elméletben. (A monászok a fejlettség különböző fokán állnak, és az uralkodó monász biztosítja az egységüket.)

Leibniznek az anyagról alkotott felfogásában erősen keverednek a dialektikus nézetek a mechanikus és a metafizikus felfogással. Az élőlény teste egyrészt monászokból van felépítve, másrészt azonban géphez hasonlítható. Az élőlények természetes gépek, amelyek az ember által készített gépeknél végtelenszer tökéletesebbek. Úgy viszonylanak egymáshoz, mint alkotóik: mint isten és az ember. Felfogásának kettőssége különösen szembetűnő a következő fejtegetésben: „. . .a filozófusok nem hibáztak oly nagyot, mikor oly nagy különbséget tettek a mesterséges dolgok és a valódi egységgel felruházott természetes testek között. De a mi korunknak volt fenntartva, hogy ezt a rejtélyt megoldja, fontosságát és következményeit megértesse, hogy így a természetes theológiának és az ún. *pneumatiká*-nak (a szellemről szóló tan) igazi, természetes s a tapasztalással meg az ésszel egybehangzó alapvetést adjon. Olyan alapvetésnek kell ennek lennie, melyben semmit sem veszítünk a tapasztalat és az ész tanulságaiból, sőt ellenkezőleg, amely inkább értékükben növeli, mint pl. az előre megállapított összhang (harmonie préétablie) rendszere." (Leibniz: Újabb vizsgálódások az emberi értelemről. Az MTA kiadása, 1930. (A továbbiakban: UV.) III. könyv., VI. fej. 39. § 352. o.)

Mint láthattuk, Leibnizet a biológia tudománya elfordítja az egyoldalú mechanikus szemlélettől, mely egyrészt a német filozófia régi hagyományaiból fakad, másrészt abból, hogy ekkor jelenik meg a biológia mint tudomány. De ez az elfordítás csak részben történik meg. Leibniz az élővilágból indul ki. Az általában vett élőlényektől jut el az élettelen természethez és az emberhez. Szerinte a monászok különböző fejlettségi fokon állnak. A legfejletlenebbek alkotják az élettelen természetet, a legfejlettebbek az embert.

A monász az egység és sokaság kapcsolatának az alapja

Leibniz filozófiájának alapját az egyszerű szubsztanciák, a monászok alkotják. Az egyszerű szubsztanciák egységek, de nem üres egységek, nem szerkezet nélküliek,hanem képesek kibontakozni és így sokaságot létrehozni, vagy megfordítva, a sokaságot magasabb fokú egységbe foglalni, tehát olyan egységek, amelyek egységesíteni is tudnak. (Az egység mint az uralkodás képessége is szerepel Leibniz filozófiájában.) Sokaság és egység Leibniz filozófiájában nem alapvetően különböznek egymástól, csupán formálisan. Ami tényleges megszüntethetetlen különbség közöttük az az, hogy az egység oszthatatlan, a sokaság osztható.

Az egységesítésnek különböző fokai lehetnek. Ilyen a harmónia, amely a különbözőség egysége vagy a megfelelés, amely az eredeti összehangoltság harmóniája. A megfelelés bizonyos szempontból rend, más szempontból válaszreakció.

Az érzéki tapasztalatban a realitás a sokféleség formájában jelenik meg. A külső sokféleség az anyagban és a mozgásban található meg. A belső sokféle-

ség közvetít az egység és a sokféleség között. A sokféleség egyetlen lény esetében nem összetettséget, hanem bonyolultságot jelent. (Gh. VI. köt. 1885. 598. o.) A sokaságnak egy különös formája az időbeli következés. A következés az egyetlen dolog, amely kiküszöbölheti a teremtmények hiányosságát.

Leibniz az anyagot, amin az élettelen testeket érti, a fejlődés igen alacsony fokán álló monászok halmazának tekinti. Gyakran hasonlítja befagyott halastóhoz, amelyben a jég egybefogja a halakat. Kissé erőltetett az a képe, amelyben olyan nyájat vetít elénk, ahol az egyik juh lába a másikéval össze van kötözve, úgy, hogy csak együtt tudnak mozogni. Ezek a hasonlatok azt bizonyítják, hogy bármennyire is tiltakozik a korpuszkuláris szemlélet ellen, nem tud szabadulni tőle. Az élettelen testeknél megmutatkozó egységet pusztán formálisnak mondja. Az egységnek ennél lényegesen magasabb fokát tapasztaljuk egy társaságnál vagy egy hadseregnél, amelynek tagjait valami eszme köti össze. De itt is csak olyan egységről van szó, amely ,,véletlen folytán egy" (unum per accidens). Igazi egységet, metafizikai egységet csak a fejlődés igazán magas fokán álló Ész-monász tud megvalósítani. Ez a magasabb egység a viszony, a harmónia formájában valósul meg.

A monász tevékenysége, a percepció az egységesítést, a legalsóbb fokon valósítja meg. Az érzékelésnek, a percepciónak azt a képességét, hogy a sokaságot egységbe tudja foglalni, több oldalról is megvilágítja Leibniz. Hivatkozik arra, hogy a percepcióval egyugyanazon tárgynak sok képét alkothatjuk meg. (Hasonlóan ahhoz, hogy egy városról több oldalról festhetünk képet, és mégis mindegyik ugyanannak a városnak a képe.) Vagy pl.: egy ember egyéniségét azok a percepciók alakítják ki, amelyek benne előzetesen végbementek. Vannak ezek között olyanok is, amelyekről nem szerzett az illető egyén tudomást, de nyomokat hagytak lelkében. Az ,,Újabb vizsgálódások az emberi értelemről" bevezetésében írja: ,,Ezek az észre nem vehető percepciók jellemzik és alkotják ugyanazt az egyént, akit saját megelőző állapotairól megőrzött percepcionyomok különböztetnek meg másoktól; s ezek összekapcsolódnak az illető egyén jelenlegi lelkiállapotával." (Id. kiad. 28. o.)

A percepció, ha az minden monásznak a képessége, akkor nemcsak a növényeket, állatokat és embereket kapcsolja egybe, hanem az élőt az élettelennel is.

A percepciók kapcsolata az appetitus. Az appetitus az állatoknál passzív, az értelemmel rendelkező lényeknél pedig az akaratnak felel meg.

Leibniz filozófiájában igen fontos helyet foglal el a *viszony kategóriája* mint az egységnek magasabb fokon való kifejezése. A viszony vagy reláció szintén a sokaságnak az egységét biztosítja. A viszony maga is sokféle lehet. Leibniz megkülönbözteti az időtlen struktúrát, amely a térbeliség kifejezésére szolgál, a dinamikus, az időbeli viszonytól. A viszony magába foglalja az okot és okozatot is, a részt és az egészet, a helyzetet, a rendet. Leibniznek a viszonnyal kapcsolatos nézetei kifejezésre jutnak a speciális geometriájában, az analísis situsban, mai néven topológiában. Ez a geometria azt vizsgálja, hogy melyek azok a tulajdonságok, amelyeknek arányos csökkentésével vagy növelésével nem változnak meg a dolgok, az idomok. Joggal állítja, hogy ez a geometria mélyebben ragadja meg a dolgok lényegét, mint Descartes analitikus geometriája. A viszonyt a gondolkodással állapítjuk meg, de alapja a dolgokban van. A viszony az összhanggal, a harmóniával is kapcsolatban van, amely utóbbi azonban sokkal szubjektívabb a viszony fogalmánál. A harmónia utáni vágy érthető Leibniznél, aki igen zavaros korban élt, és a harmóniát áhította.

A harmónia fogalmát elsősorban a test és lélek kapcsolatának magyarázatára dolgozza ki. Ez következetlenség Leibniz filozófiájában, hiszen a monászelmélet monista felfogása alapján mi szükség van még külön harmónia feltételezésére? Kortársai közül többen úgy vélték, hogy ezzel a teizmus látszatát akarta kelteni. A valóságban hipotézisével az okkazionalisták ellen harcol. Azt állítja hogy az állandó csodatevést egyetlenegy alkalomra, a teremtés aktusára kell leszűkíteni.

Az egy és a sok problémája szorosan összefügg az állandóság és a változás kérdésével is. Ez világosan kitűnik az alábbi fejtegetésből: „A szervezet vagy konfiguráció egy önmagában fennálló életelv nélkül, amelyet én monásznak nevezek, nem volna elegendő arra, hogy az *idem numero*-t (szám szerint egy), vagyis ugyanazt az egyént fenntartsa . . . azt kell mondanunk, hogy a szerves testek éppúgy, mint a többiek, csak látszólag maradnak ugyanazok, nem pedig a szó szigorú értelmében. Körülbelül olyanféle az, mint az a folyam, amelynek vize folyton változik, vagy mint Theseus hajója, amelyet az athénbeliek egyre megújítottak. De ami azokat a szubsztanciákat illeti, amelyek önmagukban igazi és valós szubsztanciális egységgel bírnak, amelyhez a tulajdonképpeni *életműveletek*. . . tartozhatnak. . . és amelyeket bizonyos oszthatatlan szellem éltet, — jogosan állíthatjuk, hogy azok ezen lélek vagy szellem révén, amely a gondolkodó lélekben az *észt* alkotja, tökéletesen *ugyanazon egyének* maradnak." (UV. II. könyv, XXVII. fej. 4. § 235—236. o.)

A folytonosság és diszkontinuitás mint az egység és a sokaság kifejezője, és dialektikus egységük

Az egység és sokaság dialektikus egysége különös formában tükröződik Leibniznek a folytonosságról és a diszkontinuitásról alkotott nézeteiben. A folytonosság, a kontinuitás a dolgok közötti kapcsolatot, összefüggést, tehát az egységet fejezi ki, míg a diszkontinuitás a sokaságnak felel meg. Leibniz igen sokat és mélyen foglalkozik a folytonossággal, felismeri a problematikus voltát, úgy véli, hogy a folytonosság labirintusát a matematika metafizikájának kell megoldania.

A folytonosságot és a diszkontinuitást nem választja el egymástól mereven, egyiket a másikkal határozza meg, ami megfelel annak a felfogásnak, hogy az egység és a sokaság is szorosan összefügg. A folytonos nem egyéb, mint a diszkontinuusnak az ismétlődése, kontinuációja, a diszkontinuus pedig a folytonosságnak a megszakadása — vallja Leibniz. Ez csak a metafizikus gondolkodó számára tűnik értelmetlenségnek, a valóságban igen mély dialektikát tükröz, azt tudniillik, hogy a világ minden dolgában és folyamatában a folytonosságot és a diszkontinuitást együttesen, egymáshoz való viszonyában kell felismerni. A kettőnek a szétválasztása, az egyiknek vagy a másiknak az abszolutizálása az absztrakció következménye. Ilyen értelemben mondja, hogy a folytonosság csupán az absztrakció eredménye, amely absztrakció mélyén a monászok realitása húzódik meg. (Mint az előbbiekben láthattuk, a monászok minőségileg különbözőek, tehát diszkontinuus sokaságot alkotnak.) Az aktuális jelenségvilág diszkontinuus. De a világnak egymást követő állapotai folytonosak is, diszkontinuusak is.

Az, hogy a folytonosságot csak az absztrakció, a gondolkodó ész segítségével ragadhatjuk meg, hogy el kell szakadnunk az érzékiségtől, igen jelentős felismerés. Arisztotelésztől kezdve ugyanis mindazideig a folytonosságot a

szemlélet alapján próbálták megadni. Így Arisztotelész szerint azok a dolgok folytonosak, amelyeknek végpontjai egybeesnek. A folytonosság kérdése foglalkoztatja a skolasztikus filozófusokat is. Számukra a legnagyobb nehézséget az okozta, hogy az oszthatatlan mennyiségek, az „indivisibiliák", amelyek diszkrétek, hogyan alkothatnak folytonos mennyiségeket. A kérdés felvetése jogos, de megoldani nem tudják. Úgy kerülik meg a problémát, hogy az „oszthatatlanokat" a szubsztanciális formák egy bizonyos fajtájaként fogják fel, amely képes a kontinuumot létrehozó kapcsolatot megteremteni.

Descartes a folytonosságot ekvivalensnek tartja a végtelenségig való oszthatatlansággal. Cavallieri és Newton a mozgással próbálják áthidalni a folytonos és diszkontinuus ellentétét.

Descartes-hoz hasonlóan Leibniz is a végtelen fogalmának vizsgálatán keresztül jut el a folytonosság kérdéséhez. A „Metaphysische Anfangsgründe" (Metafizikai alapvetések) c. munkájában azt írja, hogy a kontinuum[1]-fogalom forrása a végtelenben van. Csak a kontinuummal kapcsolatban tárul fel előttünk a végtelenségig való oszthatóság értelme és gyümölcsöző volta. Leibniz ebben a munkájában kimondja, hogy a kontinuumban nincs legkisebb mennyiség, hangsúlyozza a végtelen kis mennyiségek folyamat-jellegét.

A folytonosságot — a karteziánusokkal vitázva — 1687-ben matematikailag úgy fogalmazza meg, hogy ha adott nagyságok sorában két eset állandóan közeledik egymáshoz, úgy, hogy végül is átmennek egymásba, akkor ennek szükségszerűen be kell következni a függő mennyiségek sorában is.

1688-ban a „Phoronomus, seu de potentia et legibus naturae" (Phoronomus, avagy a természet képessége és törvényei) c. munkájában arról ír, hogy amikor még nem volt eléggé járatos a matematikában, azt tartotta, hogy ami folytonos, az pontokból áll, s az infinitézimális számítás kapcsán vált világossá előtte, hogy a diszkrét pontok nem alkothatnak folytonos mennyiségeket, csupán a folyamatok, amelyek intenzív (erővel ellátott) dolgok következményei.

Leibniz a matematikában oly nagy sikerrel alkalmazott folytonosságelvét a filozófia alapelvévé teszi. Ez nem jelenti, hogy a diszkontinuitástól elszakítja, csak hogy az első helyre teszi, hasonlóan ahhoz, hogy az egységet a sokaság elébe helyezte. Erről az elvről a következőképpen nyilatkozik: „A kontinuitási elvvel kapcsolatban nincs semmi kétségem, és ez az elv szolgálhat arra, hogy egy sor filozófiai igazságot megalapozzon, amelyek az érzékszervek és a képzelet fölött állnak, és a jelenségek eredetét az intellektuális régiókba keresse. Én azzal hízelgek magamnak, hogy van néhány gondolatom az ilyen természetű filozófiáról, bár a század nem elég érett a megértésére." (Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Leipzig, 1903. 556. o.)

Ezekben a sorokban kifejezésre juttatja azt, hogy a dolgok egymással való összefüggését a helyes értelmezés feltételének tartja. Másrészt utal arra, hogy kortársai nem tudták megérteni az ő elképzelését a végtelen kicsiny mennyiségekről, tehát a kontinuitásról sem.

Leibniz felismeri, hogy a folytonossági elv sokkal jobban kifejezi a dolgok természetét, mint az azonosság elve. Azt vallja, hogy nincs olyan területe a valóságnak, ahol ne ütköznénk a folytonosság elvébe. A fizikában a feltalálásnak már régen alapja a folytonosság törvénye, és annak ellenőrzésére is alkalmas, hogy egy adott szabály helyes-e. A példák nagy gazdagságán mutatja

[1] Leibniz kontinuum fogalmát nem abban az értelemben használja, mint ahogyan ma használják a matematikában. Nála egyszerűen a folytonosságot jelenti.

be, hogy ez az elv mennyire jól alkalmazható. A görbék nem öröktől kész, változatlan alakzatok, hanem egy pont folytonos mozgásának eredményei. A nyugalmat a folytonosan csökkenő sebességű test mozgásának tekinti. A kiterjedés fogalmának lényegét abban látja, hogy az folytonos egész, amelyben benne van a sokaság. A kiterjedéshez tehát hozzátartozik valami, ami folytonos következést jelent, valamiféle ellenálló erő szétömlését. A tér és az idő fogalmával kapcsolatban más vonatkozásban is felmerül a folytonosság és a diszkontinuitás kérdése. A tér és az idő mint viszony — Leibniz így értelmezi — feltételezi az izoláltságot és a kapcsolatot is. A tér nem térbeli pontoknak, helyeknek az összessége, az idő nem tevődik össze a pillanatokból, hanem ezek a pontok, illetve pillanatok a határai. A jelen sem jelent megszakítottságot, amit úgy fejez ki, hogy a „jelen terhes a múlttól, és magában hordja a jövőt".

A folytonossági elvet a test és a lélek kapcsolatában is alkalmazza. Test és lélek között csak fokozati különbség van. A fokozatosság átmenetet képez a folytonosság és a diszkontinuitás között. A megismerés folyamata nem más, mint végtelen kicsiny, észrevehetetlen percepciók észrevehetővé válása folytonos átmenet útján. A megismerés maga is folytonosan, fokozatosan történik. Az intuitív megismerés (ami a megismerés ugrásszerű formája) egyedül az istenségnek a kiváltsága: „... a lángelméknek is, bármily magasan állnak, habár nálunk hasonlíthatatlanul intuitívebb ismerettel rendelkeznek is, és gyakran egy pillantással áttekintik azt, amit mi csak következtetések útján, idő és fáradság felhasználásával találunk meg, kell útközben nehézségekkel találkozniok, ami nélkül hiányzanék náluk a felfedezés gyönyörűsége, pedig ez a legnagyobbak közé tartozik." (UV. IV. könyv, XVII. fej. 9 § 552. o.) Az indoklás eléggé szubjektív, de maga a megállapítás, hogy ti. az intuíciónak különböző fokai vannak és csak intuíció útján nincs megismerés, helyes. A folytonosság elve a filozófiai múlthoz való ragaszkodásában is megmutatkozik. Leibniz nem akar mindent elvetni, amit a múltban megalkottak, keresi az értékes elemeket és beolvasztja saját nézetei közé, tovább fejlesztve őket.

Hogy mennyire nem egyoldalú Leibniz felfogása, az kiderül abból is, hogy bármennyire különös módon, de azért elismeri a diszkontinuitást is: „A természetben minden fokozatosan halad előre, sehol semmi ugrás, és ez a szabály a változásokra vonatkoztatva az én folytonossági törvényemnek egy része. De a természet szépsége, amely világos észrevételeket kíván, látszólagos ugrásokat és úgyszólván zenei közöket követel a tüneményeknél, s kedvét leli abban, hogy a fajokat összekeverje." (UV. IV. könyv, XVI. fej. 12. § 530. o.)

A végtelen és a véges mint az egység és a sokaság kifejezője

Leibniz filozófiájában az egység és a sokaság problémája a végtelen és a véges kérdésével, egymáshoz való viszonyukkal kapcsolatban is felmerül. Arisztotelész felfedi a végtelen ellentmondásosságát, anélkül hogy sikerülne neki az ellentmondásos oldalak egységbe foglalása. Mereven szembeállítja egymással az úgynevezett potenciális végtelent, amely nála a végtelenségig történő osztással, oszthatósággal, illetve a gondolkodás végtelenségig való folytatásávalval függ össze, az aktuális végtelennel, amely nem tevődik össze részekből, amelynek a véges nem része, csak módosulata. A végtelen fogalmának ez a kettőssége végigvonul a filozófia és a matematika történetén. A skolasztikus filozófia a kategorikus és szinkategorikus végtelenről, Hegel a jó és a rossz végtelenről, Cantor, a halmazelmélet megalkotója, az igazi és a nem-igazi

végtelenről beszél. A dialektikus materializmus a kétféle végtelen azonosságát és különbözőségét azzal juttatja kifejezésre, hogy minőségi és mennyiségi értelemben vett végtelent különböztet meg.

A végtelen problémája ismeretelméleti szempontból igen nagy nehézséget jelent, s a probléma megoldását erősen gátolja az is, hogy a végtelen fogalma összekapcsolódik az isten fogalmával. Descartes éppen ezért rendkívül félve nyúl a kérdéshez, s nem is sikerül megoldania. Az anyagi világra vonatkoztatva nem is használja a végtelen (infini) jelzőt, ezt fenntartja istennek. Az előbbinél megelégszik a határtalan s meghatározatlan (indefinit) kifejezésével. Leibniz messzebb jut a kérdés tisztázásában kortársainál, amiben nagy része van annak, hogy a természet, elsősorban a fizika által felvetett kérdések, az anyag, a mozgás, a tér és az idő problémáinak tisztázásából indul ki. Ez biztosítja számára, hogy ne szakadjon el az anyagi valóságtól, a matematika viszont azt a lehetőséget adja meg, hogy az érzékiségtől elszakadva az elvont gondolkodás szintjén ragadja meg a probléma lényegét. Egy 1696-ban Fardellához intézett levélből kitűnik, hogy ő maga teljesen tisztában van azzal, hogy a végtelen fogalmát újszerűen ragadta meg, s hogy ebben nagy része van annak, hogy a matematikát a filozófiára építi, filozófiáját pedig a matematika gazdagítja. Ezt írja: „Talán hasznos volna, ha ön a munkája előszavában érintené az én munkámat, a végtelen analízisét, amely a filozófia legfőbb forrásából fakad. Ennek segítségével a matematika olyan fogalmakkal gazdagszik, amelyek a megszokott, a normális felfogás számára érthető fogalmakon túl vannak, amelyekkel eddig csak az analízis és a geometria barátkozott meg. Ezek a matematikai felfedezések egyrészt az én filozófiámból fakadnak, másrészt azt alapozzák meg."

Leibniz korában a végtelennel kapcsolatos problémák két csomópont köré sűrűsödnek. Az első: a végtelent egésznek kell-e tekinteni, amely nem áll véges részekből, amelynek a véges nem része, csak módosulata; vagy pedig a végtelen csak úgy képzelhető el, mint véges mennyiségeknek a végtelenségig történő egymásután rakása, mint véges mennyiségek összege?

A másik probléma a végtelen nagy és a végtelen kicsiny egymáshoz való viszonyára vonatkozik. Nicolaus Cusanus ugyan nagy bátorsággal kimondja, hogy a végtelen nagy és a végtelen kicsiny egybeesnek, de ez inkább intuítiv meglátás, mint az absztrakt gondolkodással történő bizonyítás.

Leibniz nem riad vissza attól a nehéz feladattól, hogy a végtelen nagy és a végtelen kicsiny fogalmát tudományosan megalapozza. Itt is, mint annyi más esetben, Descartes nézeteinek bírálatából indul ki. Descartes a végtelen kicsit rendkívül kicsiny, de véges mennyiségnek tekinti. Ezért tartja lehetetlenségnek a görbék rektifikációját, az ívhosszuknak meghatározását vagy általában a görbe vonallal határolt idomok területének és kerületének kiszámítását. Ezért nem tud túljutni az analitikus geometrián, amelynek megalkotása ugyan nagy érdeme, de mint Leibniz joggal jegyzi meg, ez inkább elkendőzi az idomok lényeges sajátosságait, mintsem feltárja. Leibniz az alakzatok lényeges sajátosságait az analisis situs — mai nevén topológia — segítségével akarja megvalósítani. Nemcsak Descartes nem jut el a végtelen kicsi helyes értelmezéséhez, hanem Pascal és Fermat sem, akik éppen ezért megállnak az infinitézimális számítás küszöbén. Leibniz sokat vitatkozik a végtelen kicsi kérdésében matematikus kortársaival (Bernoullival, L'Hospitallal), de csak Johann Bernoulli érti őt meg ebben a kérdésben. Leibniz azt vallja, hogy az összehasonlíthatatlanul kicsiny mennyiségeket még népszerűen véve sem tekinthetjük

konstansoknak... Ugyanazt a szerepet játsszák, mint a végtelen kicsiny percepciók. (Itt Leibniz arra utal, hogy a lélekben mindig vannak percepciók, de ezek olyan kicsinyek is lehetnek, hogy csak akkor szerzünk róluk tudomást, ha felgyülemlenek és így felerősödnek.) A végtelen kicsi fogalmával kapcsolatos álláspontját részletesen kifejti Varignonhoz írt levelében (1702. III. 20.): „Évekkel ezelőtt nyilvánosságra hoztam egy próbát amelyben az egyenlőség különös esete az egyenlőtlenségnek, a nyugalom különös esete a mozgásnak, a párhuzamosság a metsző egyeneseknek... De itt feltételeztem, hogy az egyenlővé váló mennyiségek különbsége nem nulla, csak eltűnőben van; éppen így a mozgás még nem vált abszolút semmivé. Ha valaki ezzel nem elégszik meg, akkor megmutatjuk Arkhimédész módszerével, hogy az eltérés nem számottevő (egy megadott nagyság alatt marad), és nem ábrázolható. Folytonos változással juthatunk el a határhoz."

Leibniz sem harcolt következetesen ennek a felfogásnak az elismertetéséért. Mint láthattuk, úgy vélte, hogy a kor még nem eléggé érett ennek a problémának a megértésére. Néhány tudós társával vitázott ugyan, de amikor a Francia Akadémia felszólítja, hogy foglalja röviden össze az infinitézimális számítással kapcsolatos nézeteit, Descartes fogalmi rendszerével teszi ezt (a végtelen kicsi mennyiségeket nagyon kicsi konstáns mennyiségeknek tekintve), mert attól fél, hogy különben nem értik meg, és ezért nem tartják meggondolásait elfogadhatónak. (Ebből fakad az az általánossá vált nézet, hogy Leibniz sem jutott túl kortársainak a végtelen kicsinyről alkotott felfogásán.)

Leibniz a végtelen kicsiny kérdésével foglalkozik elsősorban, ami az infinitézimális számítás megalkotásával és alkalmazásával függ össze. Éppen ez az elmélyült vizsgálat teszi lehetővé számára a végtelen kicsiny és végtelen nagy összefüggésének és a végtelen két oldalának, a minőségi és mennyiségi oldalnak az egységbefoglalását.

A végtelen kicsiny és végtelen nagy egysége Leibniz szubsztancia-elméletében úgy jut kifejezésre, hogy a végtelen kicsiny, kiterjedés nélküli, metafizikai pont, a monász, a percepciók végtelenségével az egész világmindenséget tükrözi, amely végtelen nagy.

Leibniz a végtelen nagyot és a végtelen kicsinyt elsősorban valami abszolútumnak tekinti, tehát olyannak, amely egész és oszthatatlan, nem kizárja a végest, hanem magába foglalja. Az igazi végtelen a minőségi értelemben vett végtelen. Ezt a nézetét, továbbá azt, hogy a végtelennek ez a fajtája mind az anyagi világban, mind a megismerés folyamatában elválaszthatatlan a végtelenségig való előrehaladástól, megalapozza, és Locke-kal vitázva egészen határozottan leszögezi a következőképpen: „Tulajdonképpen végtelen sok dolog van, vagyis mindig több, mint amennyit megjelölni bírunk. De könnyű kimutatni, hogy nincs végtelen szám, sem végtelen vonal vagy más végtelen mennyiség, ha azokat igazi egészeknek vesszük... Az igazi végtelen, szigorúan véve, csak az *abszolútum*ban van, amely minden összetétel felett áll és nem a részek összeadásából jön létre." (UV. II. könyv, XVII. fej. 1. §. 147. o.)

Leibniz felismeri, hogy a végtelenben nem érvényesek ugyanazon törvényszerűségek, mint a végesben; pl. hogy a rész kisebb az egésznél. Ennek a ténynek a végtelen definiálásánál való felhasználása Cantornál szerepel először. (Cantor szerint végtelen halmaz az, amelynek egy részhalmaza egyenlő számosságú az egész halmazzal.)

Leibniz a végtelent úgy tekinti, mint a levés eszközét. Valami ugyanis mindig keletkezik, más valami pedig megszűnőben van. A végtelen nagy nem

nyugvó állapotok összefüggésével, hanem összfolyamatokkal áll elő. A véges és végtelen ellentmondását a tömeg helyzetében úgy látja: a véges tömeg potenciálisan a végtelenségig osztható. A tömeg tehát potenciálisan végtelen, aktuálisan véges. A végest a végtelen konkrétizálásának is nevezi.

Leibniz a végtelenség kérdését az anyagi világ térbeli és időbeli végtelenségét vizsgálva sokoldalúan világítja meg. Rendkívül primitívnek tartja Newtonnak azt a felfogását, hogy a véges anyagi világ időben kezdődik és vándorol a végtelen üres térben. Ő a tér és az idő végtelenségét az egyformasággal, a változatlansággal hozza kapcsolatba és tagadja ilyen értelemben; az időről adott rendkívül dialektikus meghatározása, amelyet Newton felfogásának cáfolatára ad: „Az idő azt jelenti, hogy valami mindig lesz, tehát saját magát mindig átalakítja és megsemmisíti" (Leibniz levele Clarke-hoz) azt mutatja, hogy Leibniz nem szakítja el a teret és az időt az anyagtól, éppen ezért nem a tér és az idő végtelenségét akarja bizonyítani, hanem az anyagi világnak a térben és az időben való végtelenségét. Nem tudja elfogadni „a végtelen üres térben mozgó, a véges anyagi világ fikcióját. Ez értelmetlen és megvalósíthatatlan." Leibniz szerint az üres, reális tér az anyagi világegyetemen kívül olyan, mintha valaki dolgoznék,de nem csinálna semmit. Az üres tér — mondja másutt — olyan tulajdonság, amelynek nincs alanya. Descartes-ra hivatkozik, amikor azt állítja, hogy az anyagi világ a térben végtelen, és azt mondja, hogy véleménye szerint ezt nem cáfolta meg kielégítő módon senki. Az anyagi világ térbeli és időbeli végtelenségét tehát határozottan állítja, és az az engedmény, amelyet ebben a kérdésben a vallásnak tesz, igazán nem lényegbevágó: „Én nem merem közvetlenül tagadni, hogy van első pillanat. Két hipotézist lehet elfogadni: az egyik, hogy a természet minden időben egyforma, a másik, hogy egyre tökéletesebbé válik. A nagyobb valószínűsége annak van, hogy nem volt kezdete és egyre tökéletesebbé válik. . . Szigorúan véve isten képes véges kiterjedésű világot létrehozni, de az ellenkezője jobban megfelel az isteni tökéletességnek." (Gh. III. köt. 1887. 582. o.)

Említettük már, hogy Leibniz a végtelen fogalmához két különböző úton jut el: egyrészt az anyag, a mozgás, a tér és az idő problémáinak feltárásával, másrészt pedig az ismeretelméleti kérdések vizsgálatán keresztül. A megismerést végtelen folyamatnak tekinti, és rendkívül optimista, amikor az emberi fejlődés és a megismerés fejlődéséről van szó. Azt vallja, hogy „a végtelenségig fogunk tökéletesedni". (UV. II. könyv. XXIII. fej. 12. § 222. o.)

Minden oka megvan arra, hogy a megismerést illetően optimista legyen. Az ő korában rendkívüli mértékben haladnak előre a tudományok, és Leibniz joggal állapíthatja meg, hogy ebben neki magának is jelentős része van. A haladást képviselő gondolkodók büszkeségével mondhatja: „Meg vagyok győződve én is, hogy sohasem fogunk oly messzire jutni, mint kívánatos lenne; azonban úgy látszik, hogy idővel mégis jelentékeny előrehaladást fogunk tenni bizonyos jelenségek magyarázata terén, mivel az a nagyszámú tapasztalat amelyekre szert tehettünk, több mint elégséges *adatot* szolgáltathat nekünk, úgy, hogy csak alkalmazásuknak módszere hiányzik még, s én nem teszek le telljesen arról a reményről, hogy ezek szerény kezdeteit tovább fogják utódaink fejleszteni, különösen amióta az *infinitézimál-számításban* megvan az eszközünk arra, hogy a geometriát a fizikával egyesítsük, és amióta a *dinamika* kezünkbe adta a természet általános törvényeit." (UV. IV. könyv, III. fej. 26. § 425. o.)

ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО ЕДИНИЧНОСТИ И МНОЖЕСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА

Анна Шимонович

Теория субстанции Лейбница, так называемая теория монад, возникла в качестве синтеза предшествующих теорий субстанции и атомного строения вещества. Лейбниц пытается создать такую философию, с помощью которой можно было бы дать удовлетворительный ответ на вопросы, по-новому поднимаемые бурно развивающимися естественными науками (физикой, химией, биологией и т. д.), а также математикой и философией, короче — вскрыть диалектическое единство постоянства и изменения, единичности и множественности. По мнению Лейбница, главная ошибка атомистов состоит, в предположении конечных элементов, в признании лишь количественных изменений, в объяснении лишь неживой природы, в неумении решить ни проблемы непрерывности и прерывности, ни проблемы, бесконечности и конечности, и, наконец, в неумении объяснить процессов ощущения и мышления. Главный недостаток теорий субстанции состоит, по мнению Лейбница, в том, что эти теории не могли согласовать изменения с постоянством.

Теория субстанции Лейбница может по праву считаться первой разработкой объективной диалектики, основывающейся на достижениях науки того времени. Однако, это учение, частью под воздействием внешнего давления, частью в результате внутренней потребности (в своей философии Лейбниц желал создать так называемую естественную религию, т. е. религию, основывающуюся на разуме) все более и более наполняется идеалистическим содержанием.

Учение Лейбница о диалектике единичности и множественности чрезвычайно многосторонне. Монада — простейшая субстанция — своей деятельностью — перцепцией (отражением мира) объединяет множество в единство. С другой стороны, тела, которые Лейбниц считает совокупностью монад, под воздействием одной монады, в этой своей функции играющей высшую, «господствующую» роль, приобретают высшее единство, становясь таким образом сложными субстанциями. Так например, душа в человеческом организме представляет собой господствующую монаду, какой-либо научный принцип осуществляет связь между членами определенного научного общества. Диалектическое единство единичности и множественности еще более глубоко отражается в единстве непрерывности и прерывности, бесконечности. Лейбниц считает непрерывность репрезентантом единства, прерывность — репрезентантом множества. Непрерывное, по его мнению, — повторение прерывного, прерывное — перерыв непрерывного. Эти две категории, оторванные друг то друга метафизическим воззрением, связываются у Лейбница и понятием постепенности. Бесконечное и конечное также рассматриваются в диалектическом единстве: конечное имеет смысл только в отношении к бесконечному, и наоборот; целое, единство представляет правильно понятая, качественно расчлененная бесконечность, множество же представлено конечным.

THE DIALECTICAL UNITY OF MULTIPLICITY AND ONE IN THE PHILOSOPHY OF LEIBNITZ

by Anna Simonovits

The substance theory of Leibniz, the so-called monad theory, is the result of the synthesis of the substance and atom theories. Leibniz wanted to evolve a philosophy to provide an adequate solution to problems arising in mathematics, philosophy and in the developing exact sciences (physics, chemistry, biology). Briefly, he wanted to work out a system explaining the dialectical unity of constancy and change, of multiplicity and unity. His prime objections to the atomists are that they propose the existence of irreducible elements of finite span, admit only quantitative changes, explain only an inorganic nature, incapable of solving the problems of continuity and discontinuity, the infinite and finite and finally they are unable to tackle the process of perception and thinking. His basic argument against the substance theories is that they cannot establish harmony between change and constancy.

Leibniz's substance theory is the first formulation of objective dialectics based on contemporary scientific results. This formulation gradually becomes rather idealistic

partly because of external influences and inner necessity, that is to say, because of his attempt to develop in his philosophy a natural religion, one based on reason.

Leibniz gives a manifold explanation of multiplicity and unity: the monas is a simple substance binding the multiplicity into a unity through perceptions, i.e., acting as the living mirror of the universe. Moreover, bodies which — in Leibniz's view — are the aggregates of monads, achieve a superior unity by a higher "dominant" monas and thus become composite substances. For instances, in the human body the soul is the higher monas, while among the members of a society of scholars this relation is established by some sort of scientific principle. The dialectical unity of multiplicity and unity is rather deeply reflected in continuity and discontinuity, and also in the unity of the infinite and finite. According to Leibniz continuity represents the one and discontinuity the multiplicity. He regards as continuous the repetition of discontinuous, while as discontinuous the interruption of the continuous. In his philosophy gradualness relates these two categories rigidly separated by the metaphysical view to each other. He treats the infinite and finite as a dialectical unity, holding that the finite is sensible only in relation to the infinite and vice versa; while the one, the unity, is represented by the infinite taken in a positive, qualitative sense and multiplicity is expressed by the finite.

Az általános megismerési folyamata

SZIGETVÁRI SÁNDOR

A probléma vizsgálatánál egyetlen kiindulópontunk lehet, nevezetesen az, hogy az egyes, a különös és az általános objektíve szoros egységben, az önálló léttel bíró egyedeken keresztül létezik. Az objektív egyes megismerési folyamata nem azonos az objektív különösével, és különbözik tőlük az objektív általános tudatosodásának a folyamata is. Az objektív általános először egyesként, majd különösként s végül általánosként jelentkezik a gondolkodásban, ebből következően az objektív egyes és az egyesként jelentkező általános és különös tükröződése között nincsen különbség. A dolgozatban csupán az objektív általános megismerési folyamatával foglalkozom, amely kizárólag csak három fokozatban mehet végbe, az egyes, a különös és az általános objektív kapcsolata alapján, ezek objektív viszonya által meghatározottan.

Az első szakaszban a szubjektum — anyagi átalakító tevékenysége közben — az egyedi tárgyak felszíni vonásait tükrözi vissza közvetlenül. Itt az általános is valami egyediként jelentkezik, de ez az ismeret már tartalmazza mind a különös, mind az általános terjedelmének, majd utóbb tartalmi oldalának kibontakozási lehetőségét.

A második fokon az objektív általános a különös tartalmi oldala alakjában, valamint a tárgyalt kategóriák terjedelme formájában lép a közvetlen ismeretek sorába, de fokozottabban biztosítva az általános tartalmi oldala felismerésének lehetőségét.

A harmadik s egyúttal utolsó szakaszban a különös ismeretből kiválik az általános tartalmi oldala, azok a szükségszerű kapcsolatok, amelyeknek tudása az objektív általánost tükrözik. A fentiekből kiderül, hogy az egyes és az általános közvetlen ismerete között a különös közvetít.

Lássunk egy példát: A legjobban ismert élettani jelenséget, az emésztést is először mint egyest ismerték meg. 1752-ben Réaumur sólyommal végzett kísérlete útján állapította meg, hogy az állat által lenyelt dróthálóba zárt húsdarabka egy része elbomlott. A különösként való megismerés Spallanzani kísérletéhez fűződik. Ő az előbbi eljárást ragadozó madarakon kívül kutyákon, macskákon, sőt emberen, saját magán is elvégezte, s arra az eredményre jutott, hogy a hús elbomlása nem egyes, hanem különös jelenség. Az általános a törvényszerű kapcsolat megismerését az emésztő enzimek felfedezése jelentette.

Az ember szellemi fejlődése is tanúsítja, hogy a megismerés nem tartalmazza azonnal az általánost; a 11—12 éves korra tehető az a szakasz, amikor a gyermek már törvényszerű kapcsolatok felismerése alapján is végzi gondolkodó tevékenységét.

Ha figyelembe vesszük Engels megállapítását arról, hogy a gyermek szellemi fejlődése fő vonalaiban megismétli az emberiség szellemi fejlődését, akkor bonatkozik csak ki teljes terjedelmében, hogy az általános megismerése milyen bonyolult, nemcsak logikai, hanem történeti folyamat is. A továbbiakban megvizsgáljuk az egyes szakaszokat.

1. *Az általános megismerési folyamatának kezdete*

Az ember a gyakorlati tevékenysége során egyes konkrét tárgyakkal kerül kapcsolatba. Az egyedi tárgy az egyes, a különös és az általános tulajdonságok egysége, oly módon, hogy a különös és az általános egyedi tulajdonságok összességében létezik.

A tárggyal való közvetlen érintkezés az érzékszervek útján történik. Pavlov munkásságának eredményei bizonyítják, hogy az érzékelésnek meg kell előznie a jelzések jelzését; a második jelzőrendszer csak az elsőn épülhet fel. Ebből következik, hogy nem lehet olyan fogalmunk, legyen az a valóság hű vagy hamis képe, amely közvetlenül vagy közvetve ne tartalmazná a megismerés érzéki fokát.

Az érzékelés a megismerendő dolog egyedi vonatkozásait közvetlenül tükrözi vissza. Pl. a villámlás érzékelése a tér és az idő meghatározott pontján végbemenő jelenséget tükrözi. Ebben az ismeretben közvetlenül van benne az egyediség. Az érzékelés azonban az egyedi tulajdonságokat már úgy tükrözi vissza, hogy a különös és az általános vonások is benne rejlenek.

Az általános ezzel szemben a gondolkodásban — a fogalmakban, az ítéletekben tükröződik. Az érzékelést és a gondolkodást azonban nem szabad egymással mereven szembeállítani és azt mondani, hogy az érzékelés csupán az egyes ismeretét tartalmazza, a gondolkodás csupán az általános kifejezésére alkalmas. Ez az álláspont egyrészt az egyes — általános szétszakításán, másrészt az érzékelés és a gondolkodás szembeállításán alapul. Ha ugyanis az érzékelés csupán az abszolúte egyest tartalmazza, akkor érthetetlen, honnan származik a gondolkodásban az általános. Ezt a problémát mélyrehatóan elemezte Erdei László „A megismerés kezdete" című könyvében.

Véleményem szerint is mind az érzéki megismerés, mind a racionális megismerés szakaszában megtalálható az egyes—általános egysége, olyképpen, hogy az elsőben az egységből közvetlenül az egyes jelenik meg, de közvetve ott van az általános is, az utóbbiban pedig közvetlenül az általános jelentkezik, megszüntetve-megtartva azonban az egyes is jelen van. Ha nem így lenne, akkor egyrészt pl. a villámlás érzéki képéből nem alakulhatott volna ki a villámlás fogalma; másrészt a villámlás fogalmát nem lehetne alkalmazni az egyes tapasztalati tényekre.

Ily módon már az érzéki megismerésben rendelkezünk az általánosság valamilyen fokával. Rubinstein, a neves szovjet pszichológus megállapítja, hogy „... már az állat sem tudna alkalmazkodni a változó életfeltételekhez, ha érzéki megismerése nem lenne generalizált. Természetes ezért, hogy az analizátorok kérgi tevékenységének — amelynek eredményeképpen keletkeznek az érzékletek — alapvető folyamataihoz tartozik az ingerek differenciálásával együtt, mint Pavlov kutatásai kimutatták, az ingerek generalizációja is."[1] Tehát már az állatoknál is, az analízissel és a szintézissel szoros kapcsolat-

[1] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962. 114. o.

ban és ezek alapján, létrejön az általánosítás folyamata. Az elemi általánosítás forrását a tárgyak ismétlődő érzékelése, a tárgyakkal való operálás szolgáltatja. Ez az általánosítás nem csupán a dolgok külső hasonlósága alapján jön létre, hanem olyan közös vonások alapján is, amelyek az élőlény számára nagyon is jelentősek. Már az állat is képes a közöset megragadni. Kísérletek alapján tudjuk, hogy pl. az olyan csimpánz, amely számára feltételes reflexet dolgoztak ki a tűz eloltására, akkor is képes volt a tűz terjedését megakadályozni, amikor nem állt rendelkezésére a megszokott pohár víz; ebben az esetben vizeletét használta fel oltásra. Láthatjuk tehát, hogy az állat két különböző jelenségből jól kiválasztotta az élete fenntartása szempontjából fontos közös vonást.

Ha kizárólag csak az egyes tükröződnék vissza az érzékelésben, akkor semmilyen általánosításról sem lehetne szó. Természetesen nagy különbség van az érzéki megismerésben és a gondolkodásban található generalizációk között. Az elsődleges, érzéki generalizáció olyan ismérvek alapján megy végbe, amelyek közvetlenül az organizmus élete szempontjából lényegbevágók, de nem az a dolgok kölcsönhatásában. A gondolkodásban megváltozik az általánosítás jellege, itt valamit lényeginek a dolgok kölcsönhatása szférájában ismerünk fel.

Az elmondottakból az is következik, hogy az egyedi tárgy nem csupán az érzékelésben tükröződik, hanem fogalmilag is meghatározható. Az egyedi tárgyat meg lehet nevezni, jóllehet a gondolat és a szó az általánost fejezi ki — az olyan szavak mint „ez" „én", a legáltalánosabb szavak; hisz minden ember „én", minden dolog és minden ember „ez". A nyelvben csak általános van.[2]

Ez azonban nem azt jelenti, hogy az egyes dolgokat a gondolkodásban nem lehetne megkülönböztetni, hogy nem lehetne az egyest megnevezni vagy leírni. Az egyes tárgy egyedi vonásait, amelyek sajátos kapcsolatukban csak reá érvényesek fogalmakat kifejező szavakkal jellemezhetjük. A gyakorlati élet bizonyítja a fenti elvet — amikor például személyleírást adunk valakiről.

Lenin tehát jogosan teheti fel a kérdést: „Miért ne lehetne az egyest megnevezni?" — s a következő választ adja: „Az egynemű tárgyak (asztalok) egyike éppen ebben és ebben különbözik a többitől"[3] — Lehetségesnek tartja tehát hogy a beszédben megkülönböztessük az egyes tárgyakat egymástól, annak a segítségével, hogy az összes többitől megkülönböztető vonásait mondjuk el.

Jóllehet a gondolkodás szintjén is közvetlenül az érzékelés alapján jellemezzük az egyes tárgyakat, az egyes megnevezésén alapuló ismeret azonban mégsem azonos az érzékelésen alapulóval. De az egyes leírása lehetővé teszi, hogy a gondolkodásban egyáltalán megjelenhessék az egyes ismerete, amely azonban, tekintve, hogy nem érzékelés már, több egyesre is érvényes lehet. Ez a pontatlanság azonban ennél jelentősebb előnnyel párosul.

Az érzéki kép a közvetlenül adott dolgokra vonatkozik, ezek hatására alakul ki; tehát a múltra és jövőre vonatkozóan nem nyújt ismeretet. A beszéd segítségével azonban felidézhetjük a múltat őrző képzeteinket, szembesítjük a jelen és a jövő lehetséges érzéki képmásaival. A beszéd a jelen nem lévőt beiktatja a jelenlévőbe, s egyben lehetővé teszi, hogy az adottat kifejezzük, rögzítsük, elemezzük.

Ennek alapján már a tárgyak egyedi oldalainak ismerete is nagyon hasznosnak mutatkozik a gyakorlati életben. Pl. abban — hogy elődeink számára

[2] Lenin Művei 38. köt. Bp., 1961. 261. o.
[3] Uo.

nagy horderejű megállapítást tartalmazó — ítéletben, hogy a súrlódás hőt fejleszt, a természettel szembeni küzdelemben keletkezett, az érzékelhető egyes is visszatükröződik, hiszen a súrlódás és hőképződés kapcsolata mindennapos tapasztalati tényként szerepelt, amikor mesterséges úton próbáltak tüzet gyújtani. (Kezdetben az ember természetesen csupán a természeti erők által gyújtott tüzet tudta fenntartani és megszelídíteni. De már ez a cselekedet is feltételezte a megfigyelést, a tapasztalatok összehasonlítását. Egyedi ismeretekre támaszkodva, anélkül, hogy ismerte volna a bennük levő tartalmi általánost — azt, hogy a tűz valamely éghető anyagnak oxigénnel való egyesülése — komoly eredményekre voltak képesek őseink. A történelem folyamán ekkor történt először, hogy egy természeti lény képessé vált a természet egyik nagy erejének a kormányzására.)

A tárgyak egyedi vonásainak megismerése és a gyakorlatban való alkalmazása ugyanakkor bonyolult feladatok elé állította a megismerő embert. Már az őskor embereinek is, akiknek még nem volt szellemi örökségük, s így saját maguknak kellett felfedezniök, hogy pl. mely köveket használhatnak fel a legjobban a munkájukban, aránylag fejlett készséggel kellett rendelkezniök." Az ősembernek a kövek ütögetésénél először meg kellett figyelnie, hogy az ü.ő-kövek gyakran darabokra törnek . . . Azután azt a további megfigyelést kellett, tennie hogy különféle kőanyagok különböző módon viselkednek ebben a tekintetben . . . Például rá kellett jönnie arra, hogy ütésre éppen a kovakő hasad igen könnyen, és éles szilánkok pattognak le róla, amelyeknek törésfelülete mindig egyenletesen sima. Továbbá véletlen folytán arra a megállapításra kellett jutnia, hogy az ilyen lepattanó szilánkok éle éppolyan alkalmas vagy még alkalmasabb kaparó és vakaró munkák elvégzésére, mint az ember körme, amellyel eddig az efféle munkákat végezte. Most azután még az az ötlet is kellett, hogy az ember két kovakő összeütésével szándékosan tudjon pattintani ilyen szilánkokat. Csak ilyen sok vagy inkább még több megfigyelés gyakorlati összetársításából adódhatott az első fontos találmány: a kovakő mesterséges hasítása. Beláthatatlan horderejű esemény volt ez, mert a kőkorszak legvégéig az ebből eredő és az ehhez csatlakozó újabb és újabb találmányok és felfedezések során gyakorlódott, csiszolódott és tökéletesedett az emberi szellem."[4]

Ezek a véletlen folytán létrejövő egyes ismeretek külön-külön nem tartalmazzák azt, hogy a tapasztalt tárgyakon kívül mások is rendelkeznek-e az érzékelt tulajdonságokkal, és még kevésbé azt, hogy az adott tulajdonságok milyen szükségszerű kapcsolatban vannak a dolog természetével. Az első villám okozta tűzből a megfigyelő ősember nem tudta megállapítani, hogy a villám vajon csak most vagy más esetben is tüzet okoz-e. A kovakő jó hasadó képességének első tapasztalatai alapján nem lehetett megállapítani, hogy vajon a tapasztalt eset egyes, különös vagy általános terjedelmű-e. Nyilván mikor az őskőkori emberek először tapasztalták, hogy az egyes kovakövek ütés révén igen könnyen hasadnak, nem tudhatták, hogy ez vajon más esetekben is megtörténik-e.

Lássunk egynéhány közelebbi példát.

Az örökléstani ismeretek története azt mutatja, hogy az emberek a legrégibb időkben megfigyelték, hogy a szülők és utódaik között szembeötlő hasonlóság van, amely őket más családoktól megkülönbözteti. Ezek a tapasz-

[4] Max Verworn: Die Entwicklung des menschlichen Geistes. G. Fischer, Jéna, 1912. 36. o.

talatok az állatszelídítés, az állattenyésztés és a növénytermesztés megjelenése előtt esetlegesek voltak, nem tartalmazták az objektív egyes, a különös és az általános terjedelme megkülönböztetését s legkevésbé az öröklődést előidéző okok ismeretét.

Mengyelejev az elemek periódusos törvényének a felfedezésekor ismerte 65 kémiai elem atomsúlyát s vegyértékét, és már feltételezte a törvény létezését. Mikor hozzáfogott a kereséshez, céduláira a kémiai elemek nevéhez felírta az atomsúlyokat és a vegyértékeket. Az alkáli fémek adataiból indult ki, amelyek az elemek többi csoportjához képest az egyest jelentik:

kálium	litium	nátrium	rubidium	cézium
39	7	23	85,4	133

Ebben a sorrendben a cédulák elhelyezkedését a véletlen határozta meg. De a figyelmes szemlélő számára már itt is bizonyos szabályszerűség mutatkozott. A két utolsó elem, a rubidium és a cézium kémiai vonatkozásban aktívabb, mint az első három, s ugyanakkor a cézium aktívabb a rubidiumnál. Ez az ismeret a törvény megismerésének kezdetét jelentette, a tudós olyan egyedi esetről szerzett ismeretet, ahol érvényesült az a törvényszerű kapcsolat, hogy az elemek tulajdonságai az atommag pozitív töltésének periódikus függvényei. De ez a törvényszerű kapcsolat ebben az egyedi ismeretben csupán burkoltan, potenciálisan volt meg. Mengyelejev ezen a fokon egyrészt nem tudhatta, hogy vajon csupán az adott esetben vagy más elemek esetében is van-e összefüggés az atomsúly és az elemek tulajdonságai között, másrészt azt sem tudhatta még, hogy ebben az összefüggésben milyen szerepet játszanak az atommagok pozitív töltései.

Hasonló a helyzet a matematikai teljes indukció kezdetét illetően, ahol az alábbi számok együttese jelenti az egyest a hasonló számcsoportokhoz képest. Véletlenül megfigyeljük, hogy $1 + 8 + 27 + 64 = 100$. Ha felismerjük az egyik oldalon a köbszámokat, a másikon pedig a négyzetszámot, a megfigyelt tényt a következőképpen fejezhetjük ki: $1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 = 10^2$. Erről az összefüggésről a megismerés jelenlegi szakaszán az egyes, a különös és az általános terjedelmi vonatkozásában nem áll rendelkezésünkre ismeret, nem tudjuk, hogy vajon e négy számon kívül csak „egy" vagy „néhány", vagy „minden" egymásra következő számcsoportra is jellemző-e ez a kapcsolat. Még kevésbé tudjuk azt, hogy a köbszámok és a négyzetszám fenti összefüggése törvényszerű-e.

Már e példákból is látható, hogy az objektív törvényszerűség megismerése valamilyen egyesből indul ki, és a szubjektum számára először esetlegesként, s így egyesként jelentkezik. Bármennyire is bizonyos azonban a megismerő számára, hogy valamely egyedi tudására tett szert, éppen ebből az esetlegességből következik az is, hogy nem tudja: vajon más esetekben előfordul-e a tapasztalt tény, és ha igen, milyen terjedelemben; olyanban-e, amelyre a „néhány", vagy olyanban, amelyre a „minden" megjelölést alkalmazhatja. Tekintve, hogy a terjedelem feltáratlan, rejtett az általános minőségi oldala is.

Tehát a dolgokról nyert első ismeretek az objektív egyedi oldalt mutatják a megismerőnek, és feltáratlan az egyes, a különös és az általános terjedelmi oldala, valamint a tulajdonságok esetleges és szükségszerű mivolta, mivel az előidéző okok és feltételek is feltáratlanok.

Megállapíthatjuk tehát, hogy az első ismeretek határozatlanok abban az értelemben, hogy nem illeti meg őket a „néhány" és a „mind". A matematikai logika jelölésmódja nem képes különbséget tenni a határozatlan ismeret és a határozottan különös gondolati tartalmak között, jóllehet közöttük minőségi különbség van, és — a többi között — éppen ezért is indokolatlan a matematikai logikában látni a logika magasabb fejlettségi szintjét a dialektikus logika ellenében. Az egzisztenciális kvantor az általános megismerése első fokán is alkalmazható már. Az olyan határozatlan egyes gondolati tartalom, hogy „van olyan kémiai elem, amely cseppfolyós", jelölhető az ∃x F(x) formulával, s az értelme az, hogy valaki a higanyról megállapítja, hogy cseppfolyós, továbbá, hogy kémiai elem, s anélkül, hogy megvizsgálná a többieket, érdekességként megjegyzi, hogy „van olyan kémiai elem, amely cseppfolyós". Azt azonban még nem tudja, hogy csupán ez az egy elem rendelkezik-e ilyen halmazállapottal, vagy mások is. A megismerés egy magasabb fokán, amikor terjedelmileg pontosan körül tudja határolni a cseppfolyós kémiai elemek osztályát, akkor jelenti ki, hogy „a kémiai elemek egy része cseppfolyós". A matematikai logika az utóbbi gondolattartalmat is az előbbi módon fejezi ki: ∃x F(x), noha e két ítélet nem azonos értelmű, közöttük tartalmi tekintetben minőségi különbség van, az utóbbi fejlettebb ismeretet tartalmaz. Továbbá: a matematikai logika, amikor az első fokon jelentkező ismeretet az egzisztenciális kvantorral találóan formalizálja, nem tudja azt tartalmilag megkülönböztetni, jóllehet erre a gondolkodó embernek szüksége van. Ugyanis a határozatlan ismeret, objektív tárgyát tekintve, lehet a ténylegesen egyes vagy az egyesként tükröződő általános, vagy a különös tükröződése. Ezeket a tartalmi különbségeket a matematikai logika a ∃x F(x) formulával — tehát a formával — eltakarja. Természetesen ezt nem lehet hibaként felhozni addig, amíg nem jelentkezik az az igény, amely a matematikai logikában látja a gondolkodással foglalkozó tudományok fejlettebbikét. Tehát, amikor a legelső tárgyról nyilatkozunk, amely elénk kerül, határozatlan lesz a terjedelem, ily módon a szubjektum számára valamely ismeret határozatlanul egyes, tudja, hogy valamely tulajdonság biztosan megilleti ezt a dolgot, de ismeretlen a „néhány" és a „minden". Annak az ítéletnek az értelme, hogy „az embernek fülcimpája van" különbözik attól, hogy „egyedül az embernek van fülcimpája". Az előbbi esetben tudhatjuk, hogy határozatlan terjedelemről van szó, az utóbbiban pedig határozottról. Már Aristotelésznél találkozunk határozatlan ítéletekkel; míg a Herméneutika 7. fejezetében különbséget tesz az ítéletek mennyiségi felosztásánál az általános alanyról szóló egyetemes és részleges, valamint az egyesről szóló kijelentések között,[5] addig az Első Analitikában az ítéleteket egyetemesekre, részlegesekre és határozatlanokra osztja fel: „Egyetemesnek nevezem azt, hogy valami mindenre vagy egyre sem vonatkozik valamiből; részlegesnek azt, hogy némelyre vagy némelyre nem, vagy nem mindenre vonatkozik; határozatlannak pedig azt, hogy az egyetemesség vagy részlegesség jelzése nélkül vonatkozik . . ."[6] A határozatlan ítélet megkülönböztetése arra mutat, hogy már Aristotelésznek feltűnt, hogy létezik olyan ismeret, amely nem egyetemes, nem részleges, de — mennyiségét tekintve — nem mondható határozott egyesnek sem. Míg az Első Analitikában úgy írja le a határozatlan ítéletet, mint

[5] Arisztotelész: Herméneutika 7. 17b. Organon I. köt. Akadémiai Kiadó, 1961. 122—123. o.

[6] Arisztotelész: Első Analitika I. 24a. Uo. 191—192. o.

amelyből csak a „mind" és a „némely" terjedelmi megjelölés hiányzik — bár a határozott egy ismeretét is nélkülözi — addig a Herméneutikában mindhárom terjedelemre vonatkozó kifejtést találunk. A két felosztásban a különbség a határozott egyre vonatkozó és a határozatlan kijelentés között van, s éppen ezért az utóbbi csak a határozatlan egyes ismeretet jelentheti.

A határozatlan ismeret egy másik formájáról Leibnitz tesz említést „A megismerésről, az igazságról és az ideákról" szóló traktátusában.

Említettük, hogy a dolog egyedi oldaláról nyert ismeret határozatlanságához az is hozzátartozik, hogy a miért-re sem tudunk válaszolni, nem ismerjük pl., hogy mi idézi elő az öröklődést, a tápanyagok lebomlását stb.

Leibnitz felfogásában találkozunk a fentihez hasonló ideákkal, ezek sok ismertetőjegyet tartalmazhatnak, és alkalmasak a dolgok megkülönböztetésére, a dolog belső természetére vonatkozóan azonban nem fejeznek ki tudást. Például egy adott színt a többi között jól el tudok különíteni, ugyanakkor azonban nem ismerem a szín belső természetét.[7]

Hegelnél a határozatlan ismeret fenti formái együttesen jutnak kifejezésre a létezési ítéletek és következettések szférájában. A szinguláris, a partikuláris és az egyetemes ítéletek a reflexiós szakaszban jelennek meg, tehát Hegel szerint a megismerés alacsonyabb lépcsőfokát jelentő létezési fokon, a kijelentéseket terjedelmileg nem vagyunk még képesek meghatározni — természetesen a megismerendő általános vonatkozásában. Továbbá a megismerésnek a kezdeti szakaszán a szükségszerű vonatkozások is feltáratlanok, meghatározatlanok, s csupán a legfelső fokon lesznek ismeretesek.

Ily módon a határozatlan ismeretet az jellemzi, hogy benne az egyes, a különös, az általános határozott terjedelme feltáratlan; nincsen alapja az osztályozásnak, továbbá nem tartalmazza az okok, feltételek, következmények összefüggését sem.

A gyermek szellemi fejlődésében is találunk olyan szakaszt, amikor a fenti sajátosságok érvényesülnek. A 8 hónapos csecsemő még nem tudja a látóteréből eltűnt tárgyat megkeresni, mert számára az addig létezik csupán, amíg látja; a 4—5 éves gyermek még nem tudja megérteni, hogy egy sárgaréz — és egy ólomgolyó súlya azonos lehet, mert gondolkodása a közvetlen szemlélethez van kötve; számára az, hogy valami „nehezebb", nem érthető. H. Wallon leírja, hogy a gyermek megismerő folyamatában van egy olyan szakasz, amikor „A gyermekben még a keretei sem alakultak ki az osztályozásnak. Ezért is olyan egyediek és szinte bonthatatlanok a benyomásai és az emlékképei."[8] Wallon rámutat arra, hogy a gyermeki gondolkodásnak a szinkretizmus kifejezéssel jelölhető szakaszában az egyes tárgyakhoz külön-külön kapcsolódnak a tulajdonságok, így nem is alkalmasak arra, hogy a gyermek módszeres összehasonlítás alapján rendezze a tárgyakat. A tulajdonsággal mint kategóriával a gyermek még nem tud bánni, erre csak a fejlődésnek egy meglehetősen magas szintjén kerül sor, amikor a tulajdonságok a tudatában már függetlenné váltak az egyes tárgyaktól.[9]

Pl. ahhoz, hogy a gyermek a fenti feladatot megoldhassa, ki kell alakulnia a súly kategóriájának, de van olyan korszak, amikor ezt nem teheti meg, mert a szóban forgó kategória terjedelme még nem jött létre.

[7] Л. С. Лопор: История логики сознания. Moszkva, 1960. 60. o.
[8] H. Wallon: A gyermek lelki fejlődése. Gondolat, 1958. 134. o.
[9] Uo. 137. o.

Az általános megismerésnek ez a fázisa, amelyben az egyes, a dolgok felszíni tulajdonságai közvetlenül jelennek meg, elkerülhetetlen a törvénynek, a lényegnek, a szükségszerű kapcsolatoknak a gondolkodó ember által történő feltárásához. A tudományok története bizonyítja, hogy bármely törvény — legyen az akár az élőlények halandósága, a természetes kiválogatódás, a fizika, kémia jelentős törvényei, akár az értéktörvény — az emberi gondolkodásban nem mindjárt készen tükröződött vissza, hanem hosszú előzetes folyamat eredményeként.

Az általános feltárását az teszi lehetővé, hogy az ember olyan egyedi tárgyakat érzékel, amelyek az egyes, a különös és az általános egységei, amelyeknek az egyedi vonásain keresztül fejeződnek ki a különös és az általános tulajdonságok, s ilyképpen a megismerés számára nyitva áll a továbbhaladás lehetősége. Amikor a munkások a kapitalizmus kezdetén az egyes tőkés egyes gépei ellen támadtak, akkor a kapitalizmus törvényeinek valamely felszíni, egyedi vonásán keresztüli érvényesülését tapasztalva küzdöttek a munkanélküliség ellen. Megismerésük ezt az egyedit, felszínit tartalmazta (a gépek hatását a munkanélküliségre). A különös és az általános vonásokat azonban a jelenségből még nem tudták elvonatkoztatni, jóllehet azok objektíve működtek s éppen azok idézték elő, hogy a gépek a munkás ellenségeiként nyilvánultak meg. Marx számára azonban azért vált egyáltalán lehetővé a munkanélküliség okainak a felderítése, mert már ezek nyilvánultak meg pl. a géprombolások idején meglevő munkanélküliségekben is. Az emésztő enzimek felfedezésére azért nyílhatott lehetőség, mert azok már Réaumurnak a sólyommal való kísérletében is előidézték a lenyelt húsdarab elbomlását, jóllehet a kísérlet végrehajtója csupán az emésztés felszíni, egyedi vonatkozását ismerte meg, amennyiben egy meghatározott állatnál tapasztalta a tényt. Ezek vonatkoznak a többi példára is.

A nominalista álláspont tagadja az olyan objektív egyes létezését, amely az általánost tartalmazza; tehát csupán az egyes létezőket ismeri el. Már Anthiszthenész azt tanította, hogy csupán az egyes lovak léteznek, s nem létezik a ló általában. A sztoikusok azt vallották, hogy az idea, a nem-fogalom (Gattung) csupán a szubjektív gondolkodásban létezik. A nominalizmus, amely a középkorban materialisztikus tendencia, s amelynek fő képviselői Roscellinus, Anselm, Abelard, Roger, Bacon, Occam, a XVIII. századtól kezdve szubjektív idealista mezt ölt magára. Berkeleynél az általánosság olyan egyes ideákat jelöl, amelyek nem objektív anyagi létezők. A konzekvens nominalizmus azonban önellentmondásba keveredik, amikor meg kell magyaráznia, hogy miből absztrahálja az általános fogalmakat, ha az általános objektíve nem létezik. Occam szerint az univerzálé — amely szubjektív fogalom — a dolgok hasonló vonásait egyesíti. Leibniz, Hobbes felfogása ebben a kérdésben az volt, hogy a dolgokban meglévő hasonlóság alapján jön létre a gondolkodásban az általános. Locke azt tanította, hogy az általános és a különös a gondolkodás termékei, amelyeknek a dolgokban lévő azonosság felel meg. A dolgokban objektíve meglévő azonosság, hasonlóság, közös vonások feltételezése — ellentétben a nominalista felfogással — annak az elismerését jelenti, hogy az egyes dolgokban rajtunk kívül létezik valami más is.

A határozatlan egyesként jelentkező ismeret potenciálisan tartalmazza a határozott egyes, valamint a különös és az általános terjedelmi oldalának kibontakozását is. A határozatlan egyes ismeretben tükröződő dolog objektíve valamely különösnek, sőt általánosnak a terjedelmébe is tartozó egyes. Réaumur

kísérletében felhasznált sólyom a madarak és az állatok terjedelmének is alkotóeleme, éppen ez teszi lehetővé a továbbhaladást, azt, hogy a megállapított összefüggést olyan kísérletekkel terjesszék ki, amelyek annak a különös, sőt az általános terjedelmét bizonyítják.

Egyúttal az is látható, hogy a potenciálisan meglévő különös és általános terjedelmi és tartalmi oldala csupán a kezdeti gondolati tartalomból magából nem bontakozik ki, szükség van arra a tevékenységre is, amely magát a kezdeti ismeretet is létrehozta — a gyakorlatra.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az általános megismerésének kezdetét meghatározza az a tény, hogy a tárgyak általános és különös vonásai egyedi tulajdonságaikon keresztül fejeződnek ki, amelyekről az ember az érzékszervei útján szerez tudomást. Az érzéki adatokat, amelyeket valamely egyedi dologról nyertünk, a gondolkodás szintjén is ki tudjuk fejezni oly módon, hogy a fogalmak kapcsolata megfeleljen a tárgy egyedi vonásai összefüggésének, jóllehet ebben az esetben az egyest az általánossal határozzuk meg. A dolgokról nyert kezdeti ismeretek mind az egyes, a különös és az általános terjedelmét, mind pedig az előidéző okokat tekintve határozatlanok. Ez a fok, amelyen közvetlenül csak a dolgok egyedi oldala ismeretes, potenciálisan már tartalmazza a különös és az általános megismerését is.

2. *A különösnek mint az általánosnak a megjelenése a megismerés folyamatában*

A különös tulajdonságok az egyes minőségi oldalán keresztül fejeződnek ki, s tudatosodásuk több egyes eset megvizsgálását feltételezi. Pl. az örökléstani ismeretek az állattenyésztés és a növénytermesztés igényeinek gyarapodása és az orvostudomány fejlődése következtében a különösség szakaszába léptek elő. A kezdeti tapasztalati megállapítások az állat- és növényvilág több fajára nézve lettek érvényesek, s kapcsolatba kerültek olyan kérdésekkel mint az élet eredete, az ember származása, a születés és a halál, a szaporodás, a szexualitás stb. Ezen a fokon az öröklődéssel kapcsolatos terjedelmi ismeretek jól elkülönülnek, már tudják, hogy nem csupán egyes élőlények, hanem minden élőlény rendelkezik ezzel a képességgel. Vagy: Mengyelejev az alkáli fémek vizsgálata mellett más csoportokat is szemügyre vesz, s az atomsúly és a kémiai aktivitás összefüggéséről nyert határozatlanul egyes ismeret ennek eredményeként lép elő az egyes csoportok különös tulajdonságává:

alkáli fémek:	litium	nátrium	kálium	rubidium	cézium
	7	23	39	85,4	133
halogén elemek:		fluor	klór	bróm	jód
		19	35,5	80	127

Az első csoport vegyi vizsgálata azt mutatja, hogy az alkáli fémek kémiai aktivitása a legkönnyebb atomsúlyú litiumtól a legnehezebb cézium felé haladva szabályosan nő, a másik csoportban jelentkező különös ismeret pedig az, hogy a legkönnyebb elemtől a legnagyobb atomsúlyú felé haladva csökken a kémiai aktivitás. Az atomsúly és a kémiai tulajdonság szükségszerű kapcsolata a különös tulajdonságokon keresztül már erőteljesebben rajzolódik ki, s ily módon az általános törvény megismerésének a lehetősége az előző szakaszhoz képest megnövekedett.

A matematikai teljes indukció esetében is az ismeret különössé válása jelenti a továbbhaladást. Azt kell ugyanis kimutatni, hogy nem csupán egy

esetre ($1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 = 10^2$) jellemző összefüggésről van szó, hanem sok egyes eset tulajdonságáról. E célból több speciális esetet kell szemügyre venni $1^3 = 1^2$; $1^3 + 2^3 = 3^2$; $1^3 + 2^3 + 3^3 = 6^2$; $1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 + 5^3 = 15^2$ stb., s összehasonlításuk után az első fokon még csak valamely egyesnek megismert összefüggés néhány esetet jellemző tulajdonsággá lép elő.

E különös vonások (a különös minőségi oldala) ismerete alapján a megismerés további folyamatában körvonalazódik a határozott egyes és a különös terjedelme, sőt mint a különös terjedelmek összege jelentkezik már az általánosnak a mennyiségi oldala is, jóllehet ez az utóbbi a szubjektum számára nem minden esetben tudatos. Előfordul, hogy az általános terjedelmét kitevő összes esetek nagy része, vagy akár valamennyi is ismeretes, a gondolkodás azonban még képtelen egységes egészként felfogni őket, éppen a bennük lévő lényeges közös feltáratlansága következtében.

Míg az objektív folyamatban az általánosnak először csak a minőségi oldala jelenik meg, s csak később bontakozik ki terjedelmileg, addig a megismerésben az általános terjedelme megelőzi a minőségi oldal tudatosodását. Az egysejtűekben megvoltak már az élőlények lényeges vonásai (az általános tartalmi oldala), hosszú fejlődés eredményeképpen alakultak ki a különböző fajok, amelyek elterjedése az általános (élőlények) terjedelmi oldalának kibontakozását jelentette. A megismerésben fordítva: először rendszerezte a biológia a különböző fajokat — ily módon feltárta az általános mennyiségi oldalát, amely ebben az esetben a különös terjedelmek összessége —; s csak ezek után került sor arra, hogy felismerték azokat a törvényeket, amelyek az élővilágban működnek.

Az elmondottakból az következik, hogy az általános terjedelmi oldalának az ismerete nem tükröződése egyúttal a minőségi oldalnak, a törvénynek, a szükségszerűségnek, a lényegnek is. Gondoljunk például a Marx előtti közgazdászokra, akik az értéktöbblet különös formáit — a profitot, a kamatot és a földjáradékot — vizsgálták csupán. Ezek terjedelmével nem lehet helyettesíteni az általános minőségi oldalának az ismeretét, nem lehet a különös formák igazi természetét megérteni. Marx, aki az általános megismerése folyamatában képes volt a különös — szükséges, de nem elegendő — szakaszát meghaladni, egy fejlettebb fokról jól látja a megismerés alacsonyabb fokán lévő közgazdászok fogyatékosságát: „Valamennyi közgazdász osztozik abban a hibában, hogy az értéktöbbletet nem tisztán mint olyant veszik szemügyre, hanem különös formáiban mint profitot és járadékot."[10]

Mint láttuk, hasonló a helyzet a biológia történetében is. Először a növények és az állatok csoportjait kellett megismerni. Az ismereteknek ezen a szintjén még nem lehetett megmondani, hogy mi a faj általában, s erre a kérdésre legfeljebb a formák felsorolásával lehetett volna válaszolni. A növényi és az állati fajokat már Darwin működése előtt rendszerezték, s ezek a megismerő számára különös terjedelmek voltak, a konkrét esetekben ugyanis még nem sikerült megmutatni a faj kritériumát, azt, hogy mi az oka a különböző fajok létezésének, a fajok kialakulásának stb. Tehát a különös tudásból még nem különült ki az általános, jóllehet ennek kibontakozását az élőlények rendszerezése lehetővé tette, hisz a különböző fajok összehasonlítása olyan kérdések felvetéseit tette lehetővé, amelyekre a darwinizmus adott feleletet.

[10] Marx: Értéktöbblet-elméletek. Első rész. Bp., 1958. 6. o.

Megállapíthatjuk, hogy valamely egyes dolog közvetlenül valamely különös csoporthoz tartozik, s ezen keresztül alkotja az általános terjedelmének egy részét. Egy konkrét egyes fém nem közvetlenül fém, hanem mint arany vagy ezüst stb., valamely egyes konkrét gyümölcs nem közvetlenül gyümölcs, hanem az alma vagy körte stb. tulajdonságain keresztül. Az elmaradott népek szókincse, amely szegényes az általános fogalmak mennyiségét tekintve, bizonyítja, hogy a különös a megismerésnek az alacsonyabb szintjén jelentkezik.

Az, hogy az elmaradottabb népek szókincse gazdagabb a különös tárgyakat, cselekedeteket kifejező szavakban, természetesen nem azt jelenti, hogy képtelenek lennének maguknak általános fogalmakat alkotni, hogy a különös tárgycsoportokból nem lennének képesek általános vonásokat visszatükrözni. A fentiek azt bizonyítják, hogy az ember az egyes megismerése után közvetlenül nem az általánost, hanem a különöst ragadja meg. Először nem a tehenet általában, hanem a fekete vagy a tarka típusát ismeri meg, nem a pálmát általában, hanem egyes válfajait, sajátos formáinak összességét ismeri meg.[11]

A megismerésben akárcsak az objektív folyamatban, elkerülhetetlen a különösön való keresztülhaladás. A törvényt, a lényeget, a szükségszerűséget mindig csak konkrét formáikon keresztül tükrözhetjük vissza.

A különös közvetítő szerepét hangsúlyozta a megismerésben Francis Bacon. Az eredményes megismerést biztosító új módszer után kutatva rámutatott: „. . .igazán csak akkor reménykedhetünk a tudományban, ha megbízható emelkedőn, fokról fokra, ugrások és kihagyások nélkül hág egyre följebb, a tényektől az alapvető axiómákhoz, azoktól a közbülsőkhöz, onnan ismét egyre följebb, míg végül eléri a legáltalánosabb érvényűeket."[12]

Hegelnél a létezési és a fogalmi ítéletek között, amelyek az egyes és az általános szakaszát jelentik, a különös közvetít. Engels, aki e felosztásnak igen nagy jelentőséget tulajdonított, a felsorolás (l. létezési ítéletek, 2. reflexiós ítéletek, 3. szükségszerűségi ítéletek, 4. fogalmi ítéletek) után a következő megjegyzést fűzi „l. *Egyedi ítélet*, 2. *és* 3. *különös ítélet* (Kiemelés tőlem. *Sz. S.*) 4. *általános ítélet*".[13] Már e megjegyzésből is kitűnik, hogy Engels a különöst a megismerő gondolkodás és a továbbhaladás szükséges láncszemének tartotta. A primitív népek nyelvének tanulmányozása is mutatja, hogy a gondolat az egyest először a különösségébe emeli, csak azután jut el az általánosságához. Az élő, eleven gondolkodás ismerete és alkalmazása vezette Engelst arra a gondolatra, hogy „Valójában minden valóságos, kimerítő megismerés csak abban áll, hogy az egyedi dolgot gondolatban, egyediségéből a *különösségbe* (Kiemelés tőlem. *Sz. S.*) és ebből az általánosságba emeljük . . ."[14]

A marxizmus klasszikusainak a munkássága is bizonyítja, a különös elkerülhetetlenségének elvét a megismerés folyamatában. Marx a társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek feltárásához a különös forma, a kapitalizmus vizsgálata alapján jut el. Lenin külön kiemeli és megmagyarázza, hogy az adott konkrét kérdésben miért nem lehetett másképpen eljárni. Ezek a mondatok annyira tanulságosak, hogy érdemes őket szó szerint idézni: „Honnan veszik a társadalom és a haladás fogalmát általában, ha még nem vizsgáltak meg egyetlenegy társadalmi alakulatot sem különvéve, ha ezt a fogalmat még

[11] Спиркин: Происхотдение сознания. Goszpolitizdat, 1960. 174—175. o.
[12] Francis Bacon: Novum Organum I. Művelt Nép Kiadó, 1954. 73. o. CIV. aforizma
[13] Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 234. o.
[14] Uo. 243. o.

meg sem tudták határozni, ha képtelenek voltak még csak meg is közelíteni bármiféle társadalmi viszonyok komoly, tényeken alapuló tanulmányozását, objektív elemzését? A metafizika legszembetűnőbb jele, amivel minden tudomány kezdte az, hogy amíg nem jutottak el odáig, hogy hozzáfogjanak a tények tanulmányozásához, mindig a priori állítottak fel általános elméleteket, s ezek mindig terméketlenek maradtak."[15]

Lenin tehát felhívja a figyelmet, hogy a különös elkerülése a priori okoskodáshoz vezet, ez terméketlen ismeretet szül, a tudományt nem viszi előre — sőt hátráltatja.

A megismerés előrehaladásának ebben a szakaszában megszűnik az egyes, a különös és az általános terjedelmével kapcsolatos határozatlanság. A Marx előtti közgazdászok — pl. Ricardo — már ismerik az értéktöbblet különös formáinak az összességét, terjedelmileg jól el tudják őket egymástól különíteni. Darwin működése előtt a különös fajokat terjedelmileg meg tudják különböztetni. Mengyelejev felfedezését a kémia történetében megelőzte a 65 elem különös csoportokra való felosztása, ami lehetővé tette terjedelmi viszonyaik alapján történő elkülönítésüket. Az általános minőségi oldalának a megismerése azonban még hátra van; ebben a vonatkozásban az ismeret még határozatlan marad. Ricardo és a többi közgazdász a kamatból, a földjáradékból és a profitból még nem képes elvonatkoztatni az értéktöbbletet, s ezért nem tudhatják, hogy az értéktöbblet különös formáit tárták fel. Darwin előtt — pusztán a rendszertani ismeretek alapján — nem tudtak választ adni arra a kérdésre, hogy milyen szükségszerű kapcsolat van a fajok között, mi az oka a faj keletkezésének, mi idézi elő az öröklődést stb. Mengyelejev felfedezése előtt nem volt ismeretes, a különös csoportok egymásmellettiségében megnyilvánuló az az általános törvény, hogy az atomsúlyaik nagysága szerint elrendezett elemek tulajdonságai periodicitást mutatnak.

A különös — terjedelmileg különváló — csoportok tulajdonságainak az ismerete már tartalmazza az általános visszatükröződésének a lehetőségét.

A megismerésnek ezen a szakaszán a terjedelmileg elkülönülő egyes és különös dolgok sok közös vonását feltárhatja az ember, ezek azonban még nem jelentik az általános minőségi oldalának reprodukálását. Ez a közösség csupán külső kötelékként fogja át az egyes dolgokat, különös csoportokat. Igazat adhatunk a hegeli felfogásnak, amely a reflexiós ítéletekkel kapcsolatos: „Az általános itt mint csak külső kötelék jelenik meg, amely átfogja a magukban fennálló és a vele szemben közömbös egyedeket. Valójában azonban az általános az egyedinek alapja és talaja, gyökere és szubsztanciája. Ha tekintjük pl. Cajust, Titust, Semproniust és egy város vagy ország többi lakosát, akkor az, hogy mindannyian emberek, nem egyszerűen valamilyen közös vonásuk, hanem *általánosuk, nemük*, s mindezek az egyedek nem is volnának a nemük nélkül. Másképp áll a dolog azonban ama felszínes, csak úgynevezett általánossággal, amely valójában csak az, ami valamennyi egyedet megilleti és bennük közös. Észrevették, hogy az embereknek, szemben az állatokkal, közös vonásuk, hogy fülcimpáik vannak. Világos azonban, ha esetleg egyiknek vagy a másiknak nem volna fülcimpája, ez nem érintené egyébként létét, jellemét, képességeit stb.; ellenben értelmetlenség volna föltenni, hogy Cajus esetleg lehet nem ember is, de azért mégis bátor, tanult stb."[16]

[15] Lenin Művei I. köt. Szikra, 1951. 141. o.
[16] Hegel: Enciklopédia I. Akadémiai Kiadó, 1950. 266. o. 175. §

Valóban, ha valamilyen tulajdonság minden egyeden előfordul is, nem lehet biztosan állítani, hogy az általános. Azokban az esetekben, amikor objektíve valamely általános vonás tükröződik vissza különösként az emberi tudatban, de még nem tárultak fel az előidéző okok, feltételek — maga ez az ismeret a szubjektum részére még nem mutat különbséget a pusztán közössel szemben. Spallanzaninek — aki kísérletileg kimutatta, hogy a különös élőlények csoportjaiban a fémhálóban zártan lenyelt húsdarab elbomlik — ez az ismeret a megismerésnek ebben a szakaszában lehet általános, amely különösként tükröződik, de lehet a pusztán közös tükröződése is.

Mi a magyarázata annak, hogy ezen a fokon az egyesnek, a különösnek és az általánosnak először a terjedelmi vonatkozása válik határozott ismeretté?

Ez mindenekelőtt összefügg az emberiség gyakorlatával. A munkát végző emberek számára fontos, hogy ne kelljen minden egyes dolgot különkülön megismerniök, hanem előzetes ismereteik alapján rájuk ismerjenek, s a megfelelő fogalmak terjedelmébe besorolhassák őket. Azt mondhatnánk, hogy a világon létező végtelen nagy számú dolog közötti tájékozódást az teszi lehetővé, hogy a jellemző tulajdonságaik alapján csoportosítják őket. Ezt az igényt bizonyítják már a különböző mesterséges osztályozások is. Ismeretes pl., hogy az élőlényeket először mesterségesen rendszerezték. Már az ókorban az állatvilággal kapcsolatosan felismerték annak szükségességét, hogy valamiképpen úrrá kell lenni az egyes tények állandóan növekvő hatalmas száma felett. Szükségessé vált a különös csoportokra való felosztás, valamilyen önkényes jel alapján, hogy ily módon könnyebb legyen az újonnan felfedezett alakzatokat a már ismertek közé besorolni. A növényvilágnak Linné által kidolgozott rendszerét szintén mesterségesnek tarthatjuk, mert itt az organizmusok osztályozása kevés számú, önkényesen kiválasztott ismertetőjelen alapszik. Linné rendszerében a növények porzói, termői azok a bélyegek, amelyeken a felosztás alapul. Linné munkássága hibái ellenére is előre vitte a biológia tudományát. Binominális nomenklatúrája, amely szerint „vezetéknévvel" (genus) és „keresztnévvel" (species) látott el minden növényt és állatot, megteremtette az akkori biológia nemzetközi nyelvét. Munkássága megszűntette azt a zűrzavart, hogy ugyanazt a növényt többször leírták más-más elnevezés alatt. Öt kategóriája (osztály, rend, nem, faj, változat), amely a korabeli hadseregek beosztását mintázza, rendkívül mesterkélt, de mégis jobb áttekintést tesz lehetővé. Az ismeretek terjedelmi differenciálása is jelentős előrelépés a megismerésben.

Ugyancsak gyakorlati feladatok teszik szükségessé, hogy az osztályozások természetes alapokra kerüljenek. A természetes rendszerezésnek megvan az objektív lényegi alapja, mert az egyes, a különös és az általános terjedelme objektíve létező.

Másrészt a különös terjedelmek megkülönböztetése az általános ismerete nélkül is végbemehet. A Marx előtti közgazdászok meg tudták egymástól különböztetni a kamatot, a földjáradékot, profitot, anélkül, hogy ismerték volna az általánost, az értéktöbbletet. Mengyelejev fellépése előtt 65 kémiai elemet tudtak egymástól megkülönböztetni, anélkül, hogy bennük felismerték volna az általánost, a periódusos törvényt.

Mint ismeretes a rák okát sem sikerült még megtalálni, jóllehet születtek bizonyos részeredmények, pl. a rákkutatók ma már mintegy 70 különféle daganatot különböztetnek meg egymástól. Az ember a dolgok számtalan tulajdonságát fel tudja használni saját céljai érdekében, anélkül, hogy e vonások előidéző okait ismerné. A tüzet jóval azelőtt felhasználta az emberiség, mielőtt

tudta volna, hogy mi az égés. A különböző állatokat és növényeket tenyésztette és termelte a mezőgazdaság Darwin felfedezése előtt is. A pénztőkések nyerészkedtek az uzsorakamatból, a földbirtokosok a földjáradékból, az ipari tőkés a profitból még mielőtt a tudomány feltárta volna ezeknek a lényegét. Természetesen ebből nem szabad azt a tanulságot levonni, hogy az általános megismerése felesleges, hanem csupán azt, hogy a tárgyak, folyamatok emberi célokra való felhasználását tulajdonságaiknak már bizonyos fokú ismerete is lehetővé teszi.

Ezen tulajdonságok egyúttal alkalmasak a különböző tárgyak csoportosítására is — így jöhet létre az „egy", a „néhány" és a „mind" megkülönböztetése —, anélkül, hogy a szükségszerű kapcsolatok ismeretét tartalmaznák.

A gyermek szellemi fejlődése is bizonyítja, hogy előbb alakul ki az elemi fogalmi rendszer, s csak később válik jellemzővé a törvények, szükségszerű kapcsolatok alapján végzett gondolkodás.

A pszichológusok megállapították, hogy 6—11 éves korban kialakul a gyermeki gondolkodásban a fogalmak hierarchikus rendszere.[17]

Jean Piaget, a Sorbonne és a Genfi Egyetem tanára, aki 30 éve foglalkozik a gyermeki értelem fejlődésének vizsgálatával, 6—10 év közé helyezi a konkrét műveletek korát. Erre a szakaszra helyezi a logikai osztályozás és sorozatképzés kialakulását. Piaget azt vizsgálja a többi között, hogy a matematikai logika által vizsgált logikai alkatelemeknek és elemi műveleteknek vajon van-e szerepük a tényleges gondolkodási folyamatok kifejlődésében. Véleménye szerint a konkrét műveletek korában alakul ki az osztályok logikája, amely, mint tudjuk szigorúan a terjedelmi viszonyok ismeretén alapul.[18] A magasabbszintű gondolkodás körülbelül a 11. életévtől alakul ki, amikor a szükségszerű kapcsolatokat általános törvények alapján képesek a gyermekek indokolni.

A fentiek figyelembevétele alapján válik világossá, milyen nagyszerű belátáson alapul Hegelnél, hogy a reflexiós ítéletek szakaszában, amely megelőzi a szükségszerűségi ítéleteket, a hagyományos ítéletosztályozásból a terjedelem szerinti felosztást veszi át. A megismerő gondolkodás vizsgálata, a gyermek szellemi fejlődésének a figyelembevétele is igazolja, hogy a szükségszerű kapcsolatok feltárását, megértését megelőzi az „egy", a „néhány" és a „mind" határozott ismerete.

Ezen a fokon tehát az egyes, a különös és az általános terjedelmi oldala közvetlenül mutatkozik meg, míg az általános tartalmi oldala elrejtve, potenciálisan van jelen. A különös megismerése szükségszerűen megelőzi az általánosét. A különös csoportok lehetővé teszik a közös vonások kiemelését, de ezek — mivel az előidéző okok még rejtve vannak — néha pusztán közös vonásként kezelhetők.

3. *A felismert általános*

A megismerés további előrehaladását az általános tartalmi oldalának a tudatosítása jelenti, amely a különös tulajdonságokból való kiválást, valamint az okok-feltételek és az előidézett jelenség szükségszerű kapcsolata ismeretét tartalmazza.

[17] Kelemen László: A 6—10 éves tanulók fogalmainak és gondolkodásának néhány sajátossága. Pszichológiai tanulmányok. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 182. o.

[18] Nemes Livia: Az értelmi fejlődés és a gondolkodás szakaszai Piaget műveiben. Uo. 34. o.

Az örökléssel kapcsolatos ismeretek pl. a századfordulón kezdtek eleget tenni az említett követelményeknek, ekkor is emelkedett az örökléstan a tudomány rangjára.

Vagy pl. a megismerés e szakaszában állapíthatták meg a kutatók, hogy a különös élőlények esetében az emésztő enzimek a táplálék összetett molekuláit a legegyszerűbb alkatrészekig lebontják. A megismerés e szakaszát jelentette Mengyelejev azon lépése, hogy az egyes csoportokon belüli különös megnyilvánulási formáiból elvonatkoztatta, s ily módon felismerte azt a szükségszerű kapcsolatot, összhangot, amely a váltakozó atomsúlyok és a váltakozó vegyértékek között ismétlődött. A matematikai teljes indukcióban az n-ről az $n + 1$-re való következtetés eredményeképpen jelenik meg a különös formáiból különvált törvényszerű kapcsolat. A különös csoportokról nyert ismeretben már potenciálisan benne volt az n-ről az n + 1-re való következtetés eredményeképpen nyert törvényszerű kapcsolat is: $1^3 + 2^3 + 3^3 + \ldots + n^3 = \frac{n(n+1)^2}{2}$, amely azonban csak e művelet révén lépett elő különös vonásaiból és vált a felismert általános tartalmi oldalává.

Az általános tartalmi vonatkozásainak visszatükrözése maga után vonja a szóban forgó kategóriák terjedelmi oldalának bizonyos háttérbe szorulását, jóllehet ennek az oldalnak a megismerése elkerülhetetlen állomást alkot a megismerés útján. Az ember gyakorlati tevékenysége — a törvényszerűség ismeretében — magasabb fokon áll. Amikor pl. csak a halandóság ismeretének terjedelmi differenciálódása történt meg az emberi gondolkodásban, amikor még csak azt tudták, hogy nem csupán az egyes ember, állat vagy növény, hanem mindegyik elpusztul, de nem ismerték a halandóságot előidéző törvényszerűséget, addig nem is lehetett komolyan foglalkozni az emberi életkor határai kiterjesztése gondolatával, de a gyógyászati ismereteket sem illethette meg még az orvostudomány rangja.

A terjedelem háttérbe szorulása azonban nem jelenti egyúttal a megszűnését. Sőt az egyes, a különös és az általános terjedelmét mélyebben ismerjük meg az általános tartalmi oldala visszatükröződésének eredményeként.

A törvény, lényeg, szükségszerű kapcsolat, pontosan meghatározza a saját terjedelmét, amely a gondolkodásban is jelentkezik. A *minden ember halandó* tétel, amennyiben a szükségszerű kapcsolatok ismeretén alapul, absztrakt módon körvonalazza a terjedelmét is, tekintve, hogy érvényes minden olyan esetben, amikor léteznek azok a körülmények, amelyek a halált előidézik. De nem jelenti e tétel az összes egyedi eset figyelembevételét, a konkrét terjedelem ismeretét, ahogyan például Russell szeretné felfogni. A konkrét terjedelem kibontakozása a megismerésben olyan folyamat, amely állandóan módosítja az általános minőségi oldalát, pl. az új fémek felfedezése módosította a fémekről nyert ismereteket; a kommunizmus embereinek a halandósága is módosulni fog, tekintve, hogy a szervezetük nem lesz kitéve nagyfokú elhasználódásnak.

Amíg még ismeretlenek az okok, feltételek, amelyek között valamely jelenség végbemegy — tehát rejtett az általános tartalmi vonatkozása —, addig az ismeret terjedelme csak szubjektíve differenciálódhat absztrakt és konkrét részekre, mert hiányzik még a törvény, lényeg, szükségszerűség esetében fennálló objektív körülmények ismerete, amelyek a terjedelmet absztrakt módon már objektíve is meghatározzák.

Az általános tartalmi vonatkozása anyagi összefüggésként létezik, amely a megismerés folyamata eredményeképpen reprodukálódik az emberi tudatban. A különböző hamis nézetek többféleképpen torzítják el ezt az egyetlen helyes felfogást. Egyesek elismerik az általános objektív létezését, de nem anyagi kapcsolatként. A realisták egyetértenek abban, hogy az univerzália szellemi, s független az emberi gondolkodástól. Az ezen irányzaton belüli különbségek visszavezethetők Platón és Arisztotelész idea-felfogása eltérő voltára, az előbbinél magukban létező ideák vannak, míg az utóbbinál az anyagi dolgokban immanens módon létezők.

Más felfogás szerint az általános igazsága nem bizonyítható, mert logikailag problematikus a részlegesről az általánosra való áttérés. Russell szerint az általánosítás igaz vagy téves volta a például szolgáló összes elemi tételek igaz vagy téves voltától függ, amint valamely igazság-függvény igazsága vagy hamissága is az alkotóelemeiül szolgáló tételek igaz vagy téves voltától függ. Ez azt jelenti, hogy a „minden ember halandó" általánosítást akkor tarthatjuk igaznak, ha minden egyes példájáról kimutattuk, hogy igaz; minthogy azonban ez gyakorlatilag lehetetlen, az ilyen általánosítást az igazság nem illeti meg úgy, mint az elemi tételeket.

Russell felfogása ily módon megreked az általános megismerési folyamatának azon a szakaszán, amelyre a tárgyalt kategóriák terjedelmi vonatkozásainak tudatosítása, közvetlen jelentkezése a jellemző. De Russell nézetének nem az a gyengéje, hogy hangsúlyozza a terjedelmi oldalt — hiszen láttuk, hogy ennek megismerése előrelépést jelent —, hanem az, hogy itt megállt. Az általános tartalmi oldalát elismerve nem szükséges minden egyes esetet megvizsgálni ahhoz, hogy az általánosítást az igazság feltétlen értelemben megillesse, hanem elegendő bizonyos egyesek alapján — a fenti példával összefüggésben pl. az élőlény természete és az utolsó életfolyamat közötti — szükségszerű kapcsolatot feltárni.

Wittgenstein is lényegében a Russelléhez hasonló nézetet fogadott el: „Nincs kényszer arra, hogy az egyik dolognak meg kelljen történnie, mert egy másik megtörtént. Csak logikai szükségszerűség létezik."[19]

Russell és Wittgenstein helyesen hangsúlyozzák, hogy igazolni kell, logikailag le kell vezetni a részlegesből az általánost, de azonnal kénytelenek elvetni a bizonyítás lehetőségét, mert megrekednek a formális logika által nyújtott terjedelmi összefüggések síkján. Meggyőződésem szerint a logikai bizonyítást e kérdésben a dialektikus logika nyújthatja, s megoldásában túl kell haladnia az általános terjedelmi felfogásán, figyelembe kell vennie az általános tartalmi vonatkozását.

A természetben és a társadalomban az általános minőségi oldala az egyes, konkrét dolgokban létezik, ezért megismerésének a kiindulópontja, akárcsak a megelőző szakaszokban is, az egyedi lesz. Az első szakaszban a megismerő olyan egyesből indul ki, amelyet rendszerint nem tudatosan választott ki, rajta felismeri a közvetlen egyes tulajdonságokat (az egyes minőségi oldalát). A következő fokon olyan egyes dolgokkal kerül érintkezésbe, amelyeknek a már ismert egyedi tulajdonságaiból jut el a különös vonásokhoz (a különös minőségi oldalához), amelyek meghatározzák az egyes, a különös, sőt már az általános terjedelmi oldalainak a tudatban való tükröződését, jóllehet az utóbbi nem

[19] Ludwig Wittgenstein: Logikai—filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó, 1963. 174. o. 6.37.

mindig tudatos is. A különös vonások feltárása is támaszkodhatik már az egyedek bizonyos válogatására, a harmadik szakaszban azonban már csak bizonyos követelményeknek megfelelő egyesek szolgálhatnak a szükségszerű kapcsolatok visszatükrözése alapjául. Egyrészt olyan egyedeket kell kiválasztanunk, amelyek az objektív különös szakaszán már keresztülhaladtak. Marx például, amikor a pénz lényegét a *Tőke* I. kötetében feltárta, rámutatva arra, hogy a pénz is áru, valamennyi áru általános egyenértéke, társadalmi munkát testesít meg s az árutermelők közötti termelési viszonyokat fejezi ki —, már olyan esetek vizsgálatából indulhatott el, amelyek már keresztül haladtak a „teljes vagy kifejlett értékformán", amelyben „Mindegyik áru *meghatározott természeti formája . . . különös egyenértékforma* sok másik mellett. Ugyanígy a különböző árutestekben foglalt *sokféle meghatározott, konkrét hasznos munkafajta* most ugyanannyi *különös* megvalósulási vagy megjelenési formája az *emberi munkának mint olyannak.*"[20]

Másrészt szükséges az is, hogy a megismerő feltárja az egyes dolgok különös tulajdonságait. Tehát az ezen — harmadik — szakaszban szereplő egyesek olyan kiindulópontok, amelyek mind objektíve, mind pedig szubjektíve a különös szakaszt meghaladták, s ezért lehetőségük szerint alkalmasak az általános tartalmi oldala megismertetésére. De nem minden ilyen egyes egyúttal a legalkalmasabb is a benne levő törvény, lényeg, törvényszerűség feltárásához. Jóllehet minden objektív egyedi dolog tartalmazza az előbbiek valamelyikét, de egyesek egyedi és különös vonásaikkal jobban, mások kevésbé rejtik el azokat a megismerő elől.

Az általános tartalmi oldalának a visszatükrözését az olyan egyeseknek a kiválasztása biztosítja, amelyek mentesek a megismerést zavaró körülményektől, amelyeknek a sajátos vonásai nem bonyolítják az összefüggéseket. Például a nukleinsavak és a fehérjék szerepére vonatkozó legújabb eredményeket a kutatók az egyszerű élő szervezetekkel, az egysejtű élőlényekkel végzett kísérletek eredményeképpen nyerték.

A megfelelő egyesek kiválasztása lehet tudatos, de lehet ösztönös is. Marx tudatosan fordított figyelmet a korabeli angol kapitalizmus vizsgálatára: „Az én kutatásom tárgya e műben (A Tőke. *Sz. S.*) *a tőkés termelőmód* és az ennek megfelelő *termelési és forgalmi viszonyok*. Ezek klasszikus kora mindezideig *Anglia*. Ez az oka annak, hogy ez az ország elméleti fejtegetésem főillusztrációja."[21] Az értéktöbblet törvény megismerése esetében Marx szintén képes volt kiválasztani az áruk közül a megfelelő egyest vagy különöst, a munkaerőt.

A megfelelő eset ösztönös kiválasztására példa lehet Mendel borsókísérlete. A XIX. század második felében vitatott volt, hogy a szülői szervezetekben meglevő tulajdonságok egyszerűen keverednek-e az utódokban, vagy pedig megőrzik-e viszonylagos függetlenségüket, és valamilyen törvény szerint oszlanak-e meg az utódok között. Mendel e kérdést vizsgálva kísérleteit szigorúan önbeporzó borsó-szülőkkel végezte, amelyek csupán egy-egy tulajdonságban különböztek egymástól. Utólag derült ki, hogy a véletlen nagy mértékben kedvezett a kiválasztásban, a borsó ui. igen alkalmas a legegyszerűbb összefüggések példázására, mivel tulajdonságai élesen kontrasztosak, a szembenállók

[20] Marx: A Tőke I. köt. Szikra, 1955. 69. o.

[21] Marx: Előszó A Tőke első kötetének első német kiadásához. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. Szikra, 1949. 429. o.

érvényesülési képessége vagy feltétlenül megnyilvánuló, vagy feltétlenül háttérben maradó.

Az általános tartalmi oldala — miután a tudatban megjelent, visszatükröződött — az esetek többségében nem marad változatlan. A módosulást az teszi lehetővé, hogy az általánosnak a terjedelme ebben a szakaszban is részben még absztrakt — végtelen sok olyan egyedi esetet felölel, amelyet még nem tapasztaltunk. Ezen egyesek létét mint összességét állítjuk, az egyesek fennállásáról konkréten azonban csak további gyakorlati tevékenységünk révén győződünk meg.

Módosulhat a törvény, lényeg, szükségszerűség ismerete azért is, mert más, de ismereteinkkel összefüggésben levő területen jut előbbre a tudomány. Mengyelejev periódusos törvénye pl. némileg módosult, miután a tudósok az atom szerkezetére vonatkozó ismeretek terén előrehaladtak. Kiderült, hogy ha az elemek növekvő atomsúlya helyett az atommag pozitív töltéseinek különbségét veszik, akkor megszűnik a klasszikus rendszer teljes harmóniáját megbontó néhány kivétel.

Az előbbiekből következik, hogy a tudatban visszatükröződő általános maga is fejlődik, s éppen ezért különbséget tudunk tenni általános és általános között, az ismeret előrehaladása alapján. Egyes idealisták is különbséget tesznek a tudatban levő általános ismeretek között, azt állítva, hogy különböző forrásból származnak (Arisztotelész, Kant stb.). Természetesen nem az hibás ezekben az álláspontokban, hogy különbséget tesznek az általános és általános között, hanem az, hogy ezt oly módon teszik, hogy tagadják közös származásukat és a megismerés folyamatában való egymásból következésüket; hogy az általános megismerésének alacsonyabb és magasabb fokait mereven szembeállítják egymással és elválasztják egymástól.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az általános tartalmi oldalának — a törvénynek, a lényegnek, a szükségszerűségnek — a megismerése előrehaladást jelent az egyes, a különös és az általános terjedelmi vonatkozását közvetlenül tartalmazó szakaszokkal szemben. Előtérbe kerül a törvényszerűség ismerete, de ez nem jelenti a terjedelmi oldalak ismeretének megszűnését — sőt inkább pontosabbá tételét teszi lehetővé. Az általános terjedelme egy absztrakt és egy konkrét részből áll; az absztrakt terjedelem konkréttá válása az általános minőségi oldalát módosítja, s ezért nem beszélhetünk minden esetben egyszer s mindenkorra adott tökéletes ismeretről, hanem csak olyanról, amely afelé tart. E szakasznak fontos jellemzője, hogy olyan egyesekből történik a kiindulás, amelyekben már közvetlenül ismeretesek az egyes és a különös vonások, és amelyek valamely különös terjedelem részét képezik.

ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ ОБЩЕГО

Шандор Сигетвари

В статье исследуются этапы познания объективно общего.

На первой ступени общее отражается в познании как нечто единичное, однако, это познание содержит одновременно и возможность дальнейшего проникновения. На второй ступени познания объективно общее обнаруживается в форме частного, и оно определено также размерами единичного, частного и общего. На третьей ступени общее содержание выделяется из круга частных знаний, представляя собой познание закономерности, сущности.

На первой ступени нет разницы между единичным и общим, отражающимся как единичное, а также частным, проявляющимся как единичное. На следующем этапе сливается познание объективного частного и общего, проявляющегося как частное.

Частное является необходимой переходной ступенью между общим и единичным.

Отражение общего как единичного обусловлено тем, что единичное отражается не только в восприятии, но определяется также на уровне рационального мышления.

Осознание общего на значит закончения развития знаний, поскольку оно тоже участвует в дальнейшем движении. Формальная и математическая логика на в состоянии своими средствами выводить третий этап из второго. Это может сделать только диалектическая логика, превосходя размерную сторону общего.

THE PROCESS OF COGNIZANCE OF THE UNIVERSAL

by Sándor Szigetvári

The study examines the stages of the cognizance of the objective universal.

At the first stage, cognizance reflects the universal as a sort of individual, but this knowledge — at the same time — includes the possibilities of further progression. At the second stage the objective universal becomes manifest in the form of the particular and as determined by the extensions of individual, particular and the universal. During the third, the universal of the content, that is to say knowledge of essence and laws, becomes abstracted from the particular knowledge.

There is no difference on the first level between the objective individual and the universal reflected as individual and, in addition, between this and the particular manifested as individual. In the next stage knowledge of the objective particular and of the universal being manifested as particular, becomes fused.

The particular represents an unavoidable stage between universal and individual knowledge.

The reflection of universal as individual is made possible by the circumstance that individual is not only reflected by perception but it may also be determined by rational thinking.

The cognized universal does not imply that the development of knowledge is ended, but that it also participates in further motion. Even through the special means of formal and mathematical logic, the third stage cannot be deduced from the second. Only dialectical logic is capable for it transcends the extension of universal.

Rousseau és az Új Hélóïse

HELLER ÁGNES

Az elidegenedés problémája

St.-Preux párizsi élményeit ábrázolva Rousseau költői és elméleti síkra emelte azokat a benyomásokat, melyek őt magát Párizsban érték.

Az „elviselhetetlen kényszer megundorított a társaságtól. Nem tudom, hogy ez vajjon nem amiatt van-e, hogy halálos ellenszenvet érzek minden alárendeltség iránt" — írja. A város úri társadalma a morális magatartást átalakítja. Az erény — érezve az ellenséges környezetet — páncélt ölt és állandóan támadásra készen áll. A *nem alkalmazkodó* ember, az egyenlőtlenség világával szembenálló plebejus *gőgössé* lesz, a jó ember gyűlölködővé válik. Az erény mámorrá alakult át, nem ért meg és nem is akar megérteni, üt és vág.

A plebejus osztálygyűlete, világnézete, hite az erényben egy pillanatra embergyűlölő magatartásba csaphat át. Rousseau úgy tapasztalta, hogy ez a magatartás csak addig érvényesül, amíg az ember az ellenséges közegben él. Mihelyt baráti közeget érez maga körül vagy magányba vonul, az „arány" e negatív pszichikai kísérői eltűnnek a lélekből. „Midőn nem láttam többé az embereket, megszüntem megvetni őket, midőn nem láttam többé a rosszakat, megszüntem gyűlölni őket."

A moralítás, mely a világgal szembeni megvetésben, gyűlöletben, ellenségeskedésben fejeződik ki, sok mindent láthat és megfigyelhet, amit az „objektív" szem nem vesz észre. Azért ismerhet fel többet, mint az olyanok, akiket nem vezet ugyanez az abszolút ressentiment, mert ebben a gyűlöletben jogos osztályálláspont és psziché fejeződik ki, a kizsákmányolt, szegény ember bizalmatlansága és ellenszenve minden kizsákmányolásra épülő életvitel iránt. Swift Gulliverjének nézőpontja ez, mely hol kicsinyít — minden kizsákmányolásra épült életformát élő ember mozgatórugóit és elveit kicsinyeseknek, törpéknek látja —, hol nagyít, mikor az ebből következő morális és össztársadalmi romboló hatást tárja fel. Igaz, a társadalmi viszonyok így nem nyerik el az *objektív reális méreteket* — hol törpék, hol óriások —, de ez a *telepszkopikus* és *mikroszkopikus* vizsgálat, melyet a teljes gondolkozói, pszichológiai és erkölcsi kívülállás tesz lehetővé, felfedhet olyan összefüggéseket, melyek az adott korban még csak csíráikban vannak meg, tehát *prófétikus szerepet* tölthet be. Ez a kicsinyítésben és nagyításban kifejeződő plebejus kivülállás a rendi és polgárosodó nagyváros világának teljességén tette lehetővé Rousseau számára, hogy kortársai közül legradikálisabban, legsokoldalúbban fedje fel és vizsgálja meg az *elidegenedés* jelenségét.

St.-Preux-nél, éppen úgy mint Rousseau-nál, ez a kívülállás már abban is kifejeződik, hogy *honnan* jut Párizsba. Svájci hazájából, vidéki magányából hírtelen kerül a nagyvárosba, úgy hogy számára a nagyváros, mint *nagyváros primér élmény*. Hírtelen tör rá mindaz, ami egy városban felnőtt fiatalember

szemében már megszokott vagy félig megszokott. Nem lehet ezt a látásmódot egyszerűen a paraszti-városi életforma ellentétének javára vagy rovására írni. St.-Preux, éppen úgy, mint Rousseau, minden, csak nem paraszt. A paraszti életforma csupán relatív eszmény számukra, mint szentimentális hősök számára, amennyiben ez az eszményinek képzelt társadalmi rendet korukban legjobban megközelíti. De nem mindenben! „Csupán" abban, ami számukra lényeges: az emberi viszonyok relatív *közvetlenségében*, abban, amit az elidegenedéssel szembe lehet állítani. St.-Preux nem a paraszt szemével nézi és bírálja a főváros viszonyait, hanem a közvetlen emberi viszonyok eszményítőjének szemével, az antik köztársaságok eszményítőjének szemével, a svájci köztársaság egyik képviselőjének szemével. A paraszti életformát — legalábbis a mű első kötetében — St.-Preux éppen csak úgy *szemléli*, mint a városit. Igaz, az egyiket vágyakozva, a másikat visszautasítva. De szemlélni mégis más, mint reprezentálni.

A nagyvárosba lépés első élménye a *magányosságé*. „Titkos borzalommal lépek a világ e széles sivatagába" — írja szerelmének St.-Preux. Majd hozzáteszi: „sehol nem vagyok úgy egyedül, mint a tömegben, hol sem számomra, sem más számára nem lehetek senki". Már ezek az idézetek is mutatják, hogy Rousseau és hőse *kétféle magányosság-fogalommal él*. Az egyik a szentimentalizmus közismert magánya, az a bizonyos „áldott magányosság", melyet Csokonai hív. Ez a világból való önkéntes visszavonulás szimboluma. De ez a fajta magányosság feltételez egy, az emberiséggel való eszmei közösséget a schilleri Örömóda szellemében. Ezért csak pseudo-magányosság. Fizikailag az, lélekben nem. St.-Preux is szívesen fogadja ezt a fajta magányt, egy idegen világból való elvonulást erdők és hegyek közé, ahol — gondolatban — polgár s ugyanakkor ember lehet. — Egészen más azonban a nagyváros magányélménye. Ez nem önként vállalt, hanem kényszerített, nem embermegvalósító, hanem nyomasztó. Nem az emberiséggel való eszmei egységet, de gyűlöletet és megvetést növel a polgár szívében. Világos, hogy itt Rousseau a magányosságnak azt az új valóságát fedezte fel, mely majd a kapitalista nagyvárosokban lesz általánossá. Ma, a XX. században, mikor közhellyé vált a nagyváros magányosság-élménye, regények és filmek váltják állandóan aprópénzre ezt az élményt, hangsúlyozottan kell aláhúznunk ezen élettény *felfedezését*.[1] Nemcsak, hogy Rousseau volt az első, aki ráakadt erre az életténye, hanem sokáig ő is maradt az egyetlen, aki észrevette. A romantika, majd — kiélezettebben — Kierkegaard jutnak el újra ehhez az élményhez. De náluk mindez absztrakt-egzisztenciális jelentést kap. Számukra — legkiélezettebben Kierkegaard számára — ez a fajta modern magányosság kikerülhetetlen végzet, végleges factum brutum. Rousseau azonban nem egyszerűen gyökereit elemezte, mint látni fogjuk, az elidegenedésben, a polgári árutermelő viszonyokban, nem egyszerűen tiltakozott ellene, hanem látott is lehetőséget — akármilyen utópikusat is — a magányosság leküzdésére. Ő tehát aktívan, nem passzívan és megadóan áll szemben ezzel az újfajta magányosság-élménnyel. Erre a fokra a kapitalista társadalom későbbi fejlődésében csak a művészek érnek el — mint pl. a mi századunkban a legpregnánsabban Thomas Mann. — Hogy a Rousseau-t követő időben műveiben és hősei magatartásában csak az önként vállalt pseudo-magány problémáját vették észre s nem fedték fel azt, hogy hogyan

[1] A nagyvárosi élet másik oldalát, amennyiben lehetőséget ad nagyobb együttműködésre, összefogásra, közös akciókra — mint pl. a munkásosztály esetében — Rousseau nem vette észre és nem elemezte.

vet számot a filozófus a kapitalista nagyváros kényszerű magányának mint modern problémának kérdésével, éppen abból fakad, hogy a rousseau-i kérdésfeltevés hosszú időn keresztül nem talált követőre. (Később pedig a Rousseau-képet a konvenciók befolyásolták.)

St.-Preux az elidegenedés egyik alapvető forrását a munkamegosztásban látja. A munkamegosztás elleni polémia különben áthatja Rousseau egész elméleti tevékenységét. Gazdaságtanában is szerepet játszik — hiszen a kifejlett társadalmi munkamegosztás az, ami szerinte a luxust, a luxuscikkek termelését lehetővé és szükségessé teszi. A politikában is veszélyesnek érzi, hiszen a politikum mint „szakma" elvileg ellentéte a citoyen létnek. Eszményképe az ekeszarvához visszatérő Cincinnatus. Pszichológiai következményeit pedig egyszerűen végzetesnek látja. Az Új Hélóïse-ban és az ezt követő művekben mindig új és új javaslatokat tesz a munkamegosztás romboló hatásának mérséklésére. A Clarensben dolgozó parasztok pl. a többi között művészek is, életükben nagy szerepet játszik a tánc, az ének, színjátszás, játékok. Az úri osztály tagjainak, különösen pedig az értelmiségieknek viszont szerinte dolgozniok kell — lehetőleg fizikai munkát. Emil pl. megtanulja az esztergálást, s nemcsak műkedvelőként esztergál, hanem szakmabeliként is — pénzért.

A munkamegosztás embertcsonkító hatása — Rousseau szerint — mindenekelőtt a képességek megosztásában nyilvánul meg. Az „érzelmi ember", illetve „értelmi ember" kettőssége már ebből a degenerációból fakad. Hiszen ezért kell a clarensi „kis közösségben" megteremtődnie érzelem és értelem harmónikus-dialektikus egységének. — De a képességeken belül is létrejön a differenciálódás. A különböző foglalkozású embereknek is más más az *észjárásuk*. Tehát már az ész sem egységes, az sem fejezi ki az emberi lény *egészét*. „Létezik egy speciális észjárás jogászok, egy másik pénzemberek, egy harmadik katonák számára . . ." — írja St.-Preux. S ennek a folyamatnak betetőzése, hogy lassan eltűnik az ember lényege, magva, szubsztanciája megszűnik létezni. „Aki több társaságot látogat, annak minden látogatáskor lelkét, ha ugyanis van neki, le kell vetnie s egy másikat, a ház színéből valót, felhúznia, ahogy a lakájnak a livrét." Ez az idézet jól mutatja a St.-Preux által felismert folyamatot. Az embernek először még megvan a szubsztanciája, de tudja, hogy különböző helyeken, más és más szituációkban más és más véleményt kell képviselnie. Ennélfogva véleményét leveti, mint a lakáj a livrét, felhúz egy másikat. De a beszúrt mondat — „ha ugyanis van neki" — a folyamat további menetére utal. Ugyanis arra, hogy az ember végső soron elveszti „lelkét", lényegét, már nem lelkét veti le magáról, hanem csak egy másik szalonban kialakult véleményét, tehát az egyik látszatot feladja a másik látszat kedvéért. Így maga sem tudja, hogy mi a véleménye — hogy van-e véleménye egyáltalán, megszűnik a vélemény és meggyőződés fogalma, élménye. St.-Preux felfedezi azt a jelenséget, melyet a nagy művészek már csak a francia forradalom után, a kapitalizmus kibontakozásakor ábrázolnak, mint Balzac az Elvesztett illúziókban. (S Marx még itt is prófetikus ábrázolásról beszél!) „Az érzelemnek és igazságnak csak üres látszatát pillantom meg, mely minden pillanatban változik s önmagát elpusztítja; ahol csak lárvákat és álarcokat látok, melyek egy pillanatra szem elé kerülnek, majd eltünnek, ha az ember azt hiszi, hogy megragadja őket. Eddig csak maszkokat láttam, mikor fogok végül egy emberi arcot megpillantani?" A kapitalista társadalom emberi viszonyai úgy jelennek meg, mint egy nagy álarcosbál forgataga, melyben mindenki pillanatonkét változtatja álarcát, s melyben az álarcok mögött nincs többé „emberi arc"!

De *egyedül* a munkamegosztás okozná az emberi arcok eltűnését, a látszatvilág eluralkodását? Ezt Rousseau — St.-Preux sem állítja. A munkamegosztás az alap. De Rousseau tisztában van azzal, hogy ilyen abszurd következménye a munkamegosztásnak csak bizonyos társadalmi viszonyok között van. Csak ott és akkor, ahol kizsákmányoltság és árutermelés uralkodik. „Az aranyozott díszruhákban a tanuló a *világ külső oldalát tanulja megragadni*. De a bölcs ennek titkait a *szegények kunyhóiban* ismeri meg. Itt lehet világosan felismerni a bűn sötét mesterfogásait, melyeket az előkelő körökben díszes szavak mögé rejt; itt tanulja meg az ember, milyen titkos igazságtalanságokkal rabolja meg utolsó darab fekete kenyerétől a hatalmas és gazdag azt az elnyomottat, akiért nyílvánosan képmutatóan panaszkodik." Rousseau — St.-Preux tehát úgy látja, hogy az, aki csak az elidegenedés leírásánál, pusztító hatásának, embertelenségének jelzésénél áll meg, maga is az elidegenedettség foglya. Csak akkor jut el az ember az igazság, a lényeg világában, akkor lát a „maszkok" mögé, ha felismeri az elidegenedettség végső okát: a társadalom *kizsákmányoló* alapjait. Itt kell megjegyeznem, hogy azok a szerzők, akik az utóbbi időben tanulmányozni kezdték az elidegenedés problémáját Rousseau filozófiájában s ezzel kapcsolatban több elmés felfedezést tettek — mint Starobinski —, egyáltalán nem veszik észre, hogy Rousseau felfedte az elidegenedés osztályalapját. Hogy miért, az nem titok. Hiszen a modern polgári filozófiában az elidegenedéselmélet divat lett, de — elidegenedett formájában. Többnyire megragadnak a munkamegosztásnál, mint végső oknál, tehát ott, ahol Rousseau a maga részéről nem ragadt meg.

Az elidegenedettség ezen osztályalapja Rousseau szerint kifejeződik az emberi cselekvés pszichés mozgatórugóiban. S itt elemzi St.-Preux az *érdek* fogalmát. Ugyanis az ember *emberi lényege* a látszatban felszívódik, eltűnik. De a véleménycserének, a maszkoknak, a látszatvilágnak mégis megvan a maga szilárd és lényegi pszichés mozgatórugója. Ez a degenerálódott önszeretet: önérdek, az „amour propre". Nézzük meg csak újra azt a fejtegetést, melyben St.-Preux a különböző — foglalkozásszerű — észjárások kialakulásáról beszél. Gondolatmenetét így folytatja: „ Így egyik sem azt mondja, amit gondol, hanem amit *előnye* kedvéért mások szemében gondolnia *kell*, s az igazságért való látszólagos buzgalom náluk nem más, mint saját hasznuk lárvája." Tehát az előny, az érdek az, ami az emberi „maszkokat" irányítja, a látszat mögül feltűnt valaminő lényeg, de nem az emberi lényeg, nem az autonóm, nem a szabad lényeg.

A nem autonóm, a nem szabad mozzanatainak hangsúlyozása Rousseau szerint rendkívül fontos. Rousseau — St.-Preux szemével — ugyanis úgy látja, hogy az érdek-mozgatta ember sokkal kevésbé szabad, mint a régi korok embere. Az érdek követésében elveszti autonómiáját. Ezzel a polgári viszonyok emberdegradáló hatásának sokkal kifejlettebb formáit veszi észre és tükrözi, mint ennek első nagy felfedezője. Shakespeare ábrázolja azokat az első nagy figurákat, akik saját érdekeiket minden erkölcsi norma fölé helyezték, akiknek egyéniségében kialakult lényeg és látszat kettőssége, akik tudatosan játszottak ezzel a kettősséggel, hogy megtévesszenek másokat. Ábrázolta az első törtető „szerepjátszókat", egy III. Richardot, egy Edmundot, egy Jagót. De ezek az emberek — bármennyire már a kapitalista viszonyok, a pénzviszonyok termékei voltak — *még emberek* voltak, egyéniségek, akik maguk választották sorsukat, érdekeik követését, tehát viszonylag igen autonóman cselekedtek, még elhatározták — több-kevesebb nagysággal és önállósággal —, hogy gazemberek lesznek. Mert ez a világ még nem általában volt érdektől mozgatott, még nem

alakult ki a kapitalizmus mechanizmusa. Ezért volt a nagy emberek kora. Rousseau egy későbbi fejlődési fokot ábrázolt. Itt az emberek — szerinte — már *mechanikusan* követik az érdekek kialakult objektív rendszerét, s szubjektív érdekeltségükön keresztül szinte árukként mozgathatók. A kor „szabad értelmiségieiről", a látszólag legszabadabb emberekről például ezt írja: „ők is *gépek*, akiket érdekeltségeiken keresztül mozgatnak." Majd: „az órákhoz hasonlóan, melyeket szokás szerint minden huszonnégy órában felhúznak, ezek az emberek minden este elmennek társaságaikba, hogy megtanulják, mit kell a következő napon gondolniok". Igen fontos a mechanikából vett hasonlat. Ez jelzi az emberi cselekvések mechanikus, gépies jellegét. Ugyancsak fontos a *kell* szó aláhúzása, a kényszer jelzése.

Az érdek fogalmának beépítése az elidegenedési elméletbe perdöntő. Mert világossá teszi: Rousseau tapogatódzott azon marxi felismerés felé, hogy a kizsákmányolók és kizsákmányoltak elidegenedettsége között az a lényeges különbség, hogy az előbbiek jól érzik magukat elidegenedettségükben, az utóbbiak rosszul. Aki ugyanis úgy veszti el emberi lényegét, hogy *emberi* lényege helyébe az *önérdek*, az „amour propre" hajtóereje épül, az természetesen csak jól érezheti magát ebben a szituációban, míg a szegény, akit „utolsó darab kenyerétől rabolnak meg", csak szerencsétlennek érezheti sorsát. A mechanizmus, a kényszer jelzése megint csak a marxi elgondolások felé mutat. Ugyanis St.-Preux úgy látja, hogy a foglalkozás nélküli értelmiségiek abszolút szabadnak képzelik önmagukat, de ez a szabadság csak látszat. Az emberek szabadnak hiszik magukat, holott mechanikusan, óraműszerűen élnek és gondolkodnak, *sosem magukhoz, hanem mindig máshoz* igazodnak. Rousseau itt érinti a kapitalista társadalomban kialakuló konformista magatartás problémáját, melyet a XX. században Heidegger a „das Man" kategóriájával jelöl. Az egyéniségét vesztett ember máshoz igazodása végül is annyit jelent, hogy nem létezik többé már más, mint ez az „igazodás", nincs esszencia, csak egzisztencia. Csakhogy Rousseau itt sem áll meg a puszta fenomenológiai leírásnál. Méghozzá kétszeresen nem. Először is, amennyiben megmutatja, hogy az „igazodásban" az embereket nem egyszerűen az utánzókészség hajtja, hanem érdekük, az, ami az utánzókészséget kialakította. Ha a szabad értelmiség elveszti egyéniségét és szabadságát, ha máshoz „igazodik", akkor objektíve érdekeihez igazodik, érdekei járszallagjukra fűzve mozgatják. Tehát Rousseau itt sem — éppen úgy, mint a városi magány elemzésekor — ontologikus sémát tár fel, hanem fejlődési folyamatot, melyben az ember egy adott konkrét társadalmi szituációban lényegnélkülivé, „igazodóvá", mechanikusan mozgóvá, érdekei rabjává *válik*. A degeneráció e folyamatszerűségének ábrázolása következetesen folyik Rousseau alapkoncepciójából, mely szerint az „emberi természet" lényegében harmonikus és jó. Az elidegenedés — amennyiben *eltérés* az emberi természettől — nem természetes, felszámolható, megszüntethető azon viszonyok megszüntetésével, melyek létrehozták. Míg a modern egzisztencializmus — és a szociológia jórésze — ebből a tényből az emberi nem ontológiájára következtet.

Ugyanez vonatkozik a „szerepjátszás" problémájára. Ez is egy, a modern szociológiában gyakran használt séma, mely már St.-Preux párizsi megfigyeléseiben megjelent. St.-Preux — mikor különböző foglalkozási ágakban használatos más és más „észjárásról" beszél — világosan különbséget tesz a feudalizmus korának szerepvállalása és a modern polgári szerepjátszás között. Látja, hogy a feudális, rendi társadalomban az emberek beleszületnek szerepükbe,

ami lehetővé teszi, hogy azok legyenek, amik. A rendi társadalom felbomlásakor felbomlanak a régi, születéshez, ranghoz kötött társadalmi állások, reprezentációs formák is, az ember nem reprezentálja születésétől kezdve ugyanazt, hanem lehetősége van arra — még ha relative korlátozott is —, hogy megválassza, *amit* reprezentál. De a választásban, az egymás után lehetséges különböző választásokban a munkamegosztás körülményei között embertcsonkító veszély rejlik. Ez pedig az, hogy az embernek egy *réssszel* kell azonosulnia, hogy később esetleg valaminő más résszel azonosuljon. A szélsőségekig megosztott funkciók követelményeihez való alkalmazkodás teremti a szerepjátszás modern polgári formáját, ahol a hangsúly már nem a *szerepen* van (ezt lehet reprezentálni), hanem a *játszáson*. Goethe később a Wilhelm Meisterben azt fejtgeti, hogy polgárember számára egyedül a színészi hivatás teszi lehetővé a szerep reprezentálását a képességek önállósulásával, a játszással szemben. Nos: a polgári gondolkodók a huszadik században „felfedezik" a szerepjátszás tényét, úgy elemzik, mint a század konformizmusának szükséges velejáróját, de nem kísérlik meg mélyebb mozgatórugóinak feltárását. (Gondoljunk Sartre „L'être et le néant"-jának a szerepjátszásról szóló fejezetére.) A felvilágosodás polgári gondolkodói — elsősorban Rousseau és az itt nem elemezhető Diderot — sosem álltak meg ezen a fokon. Rousseau úgy látja, hogy a szerepjátszás kialakulásának előfeltétele az ember *burzsoává válása*. A polgári társadalom születése mindenekelőtt két részre osztja az embert: burzsoára és citoyenre, állampolgárra és magánemberre. Ez már önmagában szükségessé teszi a szerepjátszást: más magatartása van az embernek mint privát tőkésnek vagy privát szabadfoglalkozásúnak, megint más mint állampolgárnak. A társadalom mint burzsoá társadalom — látszólag — atomjaira hullik szét, míg az állampolgár egy „ideális egység" szférájában tevékenykedik. Ahogy később Marx írja: „ahol a politikai állam valódi kialakulását elérte, ott az ember nemcsak gondolatban, tudatában, hanem a valóságban, az életben is kettős életet él, egy mennyeit és egy földit, az életet a politikai közösségben, amelyben közösségi lénynek tartja magát, és az életet a polgári társadalomban, amelyben magánemberként tevékenykedik, a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és amelyben idegen hatalmak játékszerévé lesz". Nos: az egész francia felvilágosodás szemben találta magát ezzel a ténnyel. S a felvilágosítók mind különbözőképpen foglaltak állást ehhez a tényhez. A polgári materialisták, egy Helvetius vagy Holbach úgy látták, hogy burzsoá lét és citoyen lét között az ellentmondás *látszólagos*, mert mihelyt az emberek felismerik igazi érdekeiket és olyan világot teremtenek, ahol a politikai formák megfelelnek a privát-burzsoá önzésének, az ellentmondás magától eltűnik. Tehát ők a polgári társadalom politikai beteljesedését kívánták, úgy akarták megszüntetni burzsoá és citoyen ellentétet, hogy egy polgári társadalom és polgári állam viszonyában fixálódjék. Ontológiájuk alapjává a polgári társadalomban kialakult embert téve — az ember alapvető pátosza, indítéka szerintük mindig az „önérdek" —, természetszerűen nem álltak szemben határozottan a privát-burzsoá léttel. Ezért az elidegenedés problémáinak felismeréséig nem jutottak el. Diderotnál más a helyzet. Ő érzékeli burzsoá és citoyen ellentmondását, ezt rossznak tartja — l. a Rameau unokaöccsét — fel is ismeri az elidegenedés tényét, de úgyszólván a jövőre bízza e konfliktus megoldását. Áthatja valaminő feltétlen optimizmus az adott társadalmi fejlődésben, mely az ellentmondásokat valahogyan előre nem látható módon, a jövőben meg fogja oldani. Rousseau álláspontja ennél kevésbé reális, de radikálisabb. Ő egyszerűen nem veszi fel a valóság burzsoá létre és citoyen

létre való kettéhasadásának kesztyűjét. Aki bizonyos vonatkozásban burzsoá, tehát privát ember, az szerinte más vonatkozásban nem lehet többé citoyen. *Nem válhat ketté az ember lényege anélkül, hogy ne lényegtelenednék el* — ez Rousseau hitvallása. Ezért nemcsak felismeri az elidegenedés tényét s ezen belül a polgári szerepjátszás kialakulását, hanem a dolgok „természetes" fejlődésétől nem várja a probléma megoldását. Ez a társadalom, úgy ahogy van, magánérdekre, osztályellentétre alapozva, különböző privát szerepeket játszó burzsoákkal sehogy és semmiféle módon nem teremthet szerinte valaminő új köztársaságot. Ahhoz, hogy egy ilyen létrejöjjön, *mesterségesen* kell beavatkozni az emberi életviszonyokba — egészen a termelési-társadalmi viszonyokig. Ezért az ő ideális törvényhozója nem a polgári érdekekre támaszkodó „nagy fejedelem", hanem egy Solon vagy egy Lükurgosz, akinek első tette a *beavatkozás a tulajdonba*, a privát-szférába, a „magánéletbe", a „burzsoá létbe". A szerepjátszás tehát a burzsoa létből fakad, ez a lét „természetellenes", gyökere a privát-szféra kialakulása, a magánember megszületése, ennek gyökere pedig a kizsákmányoló árutermelő, nagy — magántulajdon. Csak úgy tudod megszüntetni a szerepjátszást, az emberi lényeg elvesztését, a konformizmust, ha megszünteted a kettészakadást burzsoára és citoyenre, *ha megszünteted a burzsoálétet*, mint olyat — így látja St.-Preux Rousseau szemével ezt a kérdéskomplexumot.

Rousseau az elidegenedés gondolkodói és erkölcsi következményeit mindennek megfelelően egyértelműen negatívaknak, sőt, végzeteseknek látja. St.-Preux így írja le gondolatait: „mindenki állandóan ellentmondásba kerül önmagával, anélkül, hogy eszébe jutna, hogy itt valami nincs rendjén." Tehát az egyéniség egységével megszűnik az egyéniség *folytonossága, konzekvenciája* is. „Más elveik vannak a beszélgetésben, mások a praktikus életben." Elmélet és gyakorlat ellentéte itt mint morális deformáció-probléma vetődik fel. „Még egy írótól, *különösen moralistától sem kívánják*, hogy úgy beszéljen, *ahogy a könyvei, és úgy cselekedjen, ahogyan beszél.*" A világnézet tehát megszűnik az emberi élet egészének megnyilvánulási formája lenni azáltal, hogy foglalkozásszerűen különválik, az író többé nem visel érte közvetlen felelősséget. A *munkamegosztás kiterjed az erkölcsi felelősségre is*. Ez különben szubjektív alapja a sajátosan modern hamis-tudat-forma kialakulásának. Mert a modern hamis tudatforma voltaképpen *világnézet-konzumció*, mely vagy az emberi élet csak egy esetleg néhány vonatkozásával van kapcsolatban, s már akkor sem kell a maga egészében átélni, vagy pedig csak áru, mely a szellemi áru termelőjére nézve nem kötelező érvényű. (Ennek a fejlődésnek végső stádiumát találóan elemezte Lukács György a Schopenhauer-tanulmányában.) De St.-Preux folytatja: „Ilyen módon azok az emberek, akikkel beszélünk, nem ugyanazok, mint akikkel érintkezünk. Szándékaik nem szívükből fakadnak, ismereteik székhelye nem értelmük; szavaik nem gondolataikat fejezik ki, nem lát mást belőlük az ember, mint külső formájukat, s úgy érezzük magunkat egy társaságban, mint egy mozgó kép előtt, ahol a nyugalomban levő szemlélő az egyetlen lény, aki saját erejéből mozog." Az egyéniség szétszakadása tehát eléri végletes formáit. Nemcsak az egyes magatartásformák esnek szét, nemcsak elmélet és gyakorlat között van szakadék, nemcsak a különböző szerepek és képességek különülnek el, hanem az *egyes képességek, készségek, magatartásformák gyakorlásán belül is megszakad a pszichológiai folyamatosság*.

Mikor szembeállítottuk Rousseau-t a polgári elidegenedési elmélet modern elemzőivel, akkor két döntő különbségről beszéltünk. Eddig azonban

csak egyikről volt szó, arról ugyanis, hogy Rousseau szemében az elidegenedés és annak minden jellemzője bizonyos konkrét termelési-társadalmi viszonyok, osztályviszonyok terméke. A másik az, hogy Rousseau számára a teljes fetisizáció sosem zárja ki annak elismerését, hogy a társadalomban mégis csak emberek cselekszenek, hogy emberek szándékainak, akaratának és erőfeszítésének eredője lesz — sajátos körülmények között — az elidegenedettség. „Így férfiaknak és nőknek csak kis száma marad, akik mindenki helyett gondolkoznak, beszélnek és cselekszenek; s miután mindegyik csak saját előnyére és senki sem a közjóra gondol, a magánérdekek viszont mindig keresztezik egymást, így jön létre pártok és ármányok állandó összeütközése és tülekedése, előítéletek, ellentétes vélemények apálya és dagálya, melyeknél azok, akik leginkább igyekeznek, majdnem sosem tudják, miről van szó . . ." Rousseau tehát nagyon határozottan állítja, hogy igenis vannak olyan csoportok, melyek az úgynevezett „közvéleményt" irányítják, méghozzá nagyon is „érdekeik" szerint. Csakhogy ezen különböző nézetek összecsapásából létrejön valaminő „eredő". Ez a jelenség különben az, amelyet Hegel az „ész cselének" nevez. Rousseau nem tételez világszellemet, az „eredő" létrejöttének ezt a hegeli megoldását nem ismerheti — istenének a tényleges történelemre semmiféle befolyása nincsen. A világtörténelem objektív anyagi törvényszerűségének gondolatát viszont nem képes felfedni. Nem lehet rá képes, hiszen az osztálytársadalmak fejlődése szerinte csupán „degeneráció", nem szükséges és kikerülhetetlen — s ennyiben igazolandó — történelmi folyamat. Ezért Rousseau előtt homályban marad és homályban is kell maradnia, hogy milyen törvényszerűségek hozzák létre azt a bizonyos „eredőt". Hogy *van* kölcsönhatás a dolgok objektív menete és az emberek szándékai között, azt Rousseau jelzi. De hogy *miben áll* ez a kölcsönhatás és *hogyan* realizálódik, ezt történetfilozófiája alapján nem fedhette fel.

E problematikusság ellenére Rousseau itt felfedett még egy — nem elhanyagolható — jelenséget. A kapcsolatot a polgári társadalomban uralkodó vélemények, sőt pártok és csoportok sokszínűsége és sokasága között egyrészt, a monotónia és szabadságnélküliség között másrészt. Rousseau úgy látja, hogy az, hogy az embereknek sokféle világkép, párt, csoport között van választásuk, egyáltalán nem jelenti nagyobb szabadságukat. Mert mindenképp magánérdekeik járszallagján mozognak s ennek következtében bármely — annak megfelelő — párthoz, csoporthoz, világképhez kapcsolódnak, eleve nem egyéniségüket realizálják, eleve nem szabadok mint emberek, a maguk totalításában. *Bármely* csoporthoz csatlakoznak, *egyformán* nem-autonómak. Sőt, minél inkább hisznek egy csoport elveiben, minél hangosabban követik azokat, annál valószínűbb az, hogy nem tudják miről van szó, azaz nincsenek tisztában a társaságot, pártot, gondolatrendszert irányító csoportérdekkel. Rousseau tehát itt arra vállalkozott, hogyha nem is elemezve, de felvázolja: hogyan függnek össze a különböző intézmények és hamis tudatrendszerek a különböző csoportérdekekkel — akár tudnak róla azok, akik követik őket, akár nem.

A probléma felvetésekor mondottuk, hogy Rousseau nem egyedül a munkamegosztásból, hanem a kizsákmányolás és munkamegosztás egységéből vezeti le az elidegenedés jelenségét. Kérdésünk azonban az: lehetséges-e egyáltalán Rousseau szerint egy olyan társadalom, mely munkamegosztáson alapul, s melyben még sincs kizsákmányolás? S válaszunk erre az, hogy nem. Miután *történelmileg a munkamegosztás és a kizsákmányolás együtt alakult ki, Rousseau szerint e kettő elvileg elválaszthatatlan.* Az első ember, aki egy földdarabot

elkerített és azt mondta" ez az enyém" volt az első tulajdonos, az első burzsoá. Ettől kezdve a tulajdon birtoklássá vált, a termék áruvá, a termékek közvetlen cseréje árucserévé, az emberek viszonya dolgok viszonyává. Ennyiben az a látszat, mintha a rousseau-i elmélet a marxi közvetlen előfutára lenne. Mielőtt azonban a lényeges különbséget vázolnánk, még néhány előzetes megjegyzést teszünk.

Rousseau személyes gyűlöletet érzett minden tulajdonnal s különösen a pénzzel szemben. Egész életében nem tudta megérteni azt a világot, ahol az emberek nem képességeik szerint érvényesülnek és nem szükségleteik szerint részesülnek a javakból. Lopása történetének leírása a Vallomásokban sem pusztán egy bűn megvallásának története, hanem didaktikus jellegű. Miért *ne* vette volna el az éhes inas a jóllakott gazdájának fölös élemiszerét? — ezt sugallja a történet. A lopás bűntetésének *természetellenessége* különben megint nem csak Rousseaunál vetődik fel, hanem a korai kapitalizmus minden plebejus szerzőjénél. Gondoljunk csak Moll Flandersra vagy a már idézett Wakefieldi lelkész gondolatmenetére: „Gyilkossági eseteknél igazságuk nyilvánvaló, mivel az mindannyiunk kötelessége, az *önvédelem jogánál fogva*, hogy levágjuk azt az embert, aki érdektelenséget tanusított egy másik élete iránt. Egy ilyen ellen az egész természet fegyveresen kel fel; *de nem így van ez azzal szemben, aki ellopta a tulajdonomat.* A *természetes jog* nem jogosít fel engem, hogy elvegyem életét, annál fogva, hogy a ló, amelyet ellop *épp annyira az ő tulajdona, mint az enyém.*" (Kiemelés tőlem. H.Á.) Rousseau a javak használatát humánusnak tekintette, hiszen a javak „igazi" értéke a használati értékük. Tulajdonukat viszont embertelennek és természetellenesnek, éppen mert a javak „értéke" nem a szükségletek kielégítését szolgálja. Így írja Vallomásaiban: „A tulajdon nem kellett; elég volt az élvezete; és már régóta mondtam és éreztem, hogy a birtokos és tulajdonos igen gyakran két külön személy, mint ahogy megkülönböztetjük a szeretőt a férjtől". A pénztől viszolygott, szinte félt tőle, nem volt képes a pénzhez „természetes" viszonyt kialakítani, vagy dobálta, vagy gyűjtötte. A tulajdonhoz való félszeg, gyakran gyűlölködő viszony jellemzi a Nouvelle Héloïse St.-Preux-jét is. Teljesen érdektelen lenne most azt elemezni: mi volt korábbi, a tulajdonnal szembeni ösztönös ellenszenv vagy a kizsákmányolás *és* árucsere tudatos elvetése. (St.-Preux-nél különben egyszerre veszünk mindkettőről tudomást.) Lényeges az, és az ad Rousseau és hőse érzéseinek és elméletének értéket és pátoszt, hogy *ez a ressentiment és gyűlölet történelmi kortól függően jogosult, míg az elmélet világtörténelmileg.*

S most térjünk vissza az elméletre. Rousseau és hősének álláspontjában nem az a problematikus, hogy a munkamegosztást, árucserét szükségszerű kapcsolatba hozza a kizsákmányolással és elidegenedéssel, hanem az, *ahogy a munkamegosztást és árucserét értelmezi*, s ahogy — ennek következtében — megszüntetésüket, illetve kiküszöbölésüket elképzeli. Ezen elképzelés konkrét képét még elemezni fogjuk a clarensi „kis világ" ökonomiai felépítésével kapcsolatban. Most csak annyit: Rousseau és hőse úgy látja, hogy ha az ember *szükségletei növekvőek*, tehát úgynevezett „természetes szükségletein" kívül más „mesterkélt szükségletei" is fakadnak, melyeket ki akar elégíteni, akkor elkerülhetetlen a végleges munkamegosztás, az árucsere, a polgári társadalom. Ha tehát meg akarjuk szüntetni az elidegenedettséget, a kizsákmányolás modern formáit, a burzsoá létet, akkor olyan közösségeket kell teremtenünk, melyekben az emberi szükségletek egy adott fokon, az úgynevezett „természetes fokon" stagnálnak. Ilyenek csak relatíve önálló mezőgazdasági közösségek lehetnek.

Aláhúzzuk, hogy ez a viszonylagos autarkia gondolat nemcsak a Nouvelle Héloïse-t jellemzi. Hasonló gazdasági javaslatokat tesz az öreg Rousseau a korzikai alkotmánytervezetről és a lengyel alkotmánytervezetről írott munkáiban.

Mi tehát az ideális? „A dolgok olyan rendje, ahol semmi sem a közvéleményért történik, ahol mindennek megvan a lényegi haszna, rend, mely a természet valóságos szükségleteire korlátozódik . . . halk, békés emberek kis csoportja, akiket kölcsönös szükségletek és kölcsönös jóindulat egyesítenek, mely közösen valósítja meg az általános célt . . . Senki sem irigyli más munkáját s senki sem hiszi, hogy saját boldogságát másként növelheti, mint a közjó növelése révén." „Gazdag voltunk titka" — teszi hozzá —, „hogy kevés pénzünk van s javaink használatánál lehetőség szerint kiküszöböljük a közvetítőkereskedelmet . . . S ha elkerülhetetlen, akkor közvetlenül cseréljük ki azt, amink van, arra, ami hiányzik, ahelyett, hogy pénzért adnánk el és vásárolnánk".

Bizonyos, hogy Rousseau sosem állította, hogy „vissza a természethez", tehát sosem hitte, hogy kora emberéből újra „természetes embert" lehet faragni. De azt hitte, hogy az adott kor embere csak úgy képes emberibb életet megvalósítani, úgy képes kiküszöbölni a lényét végképp eltorzító objektív és szubjektív akadályokat, ha *korlátozza meglevő szükségleteit*. Ez megint csak Rousseau elméletének egyik *sztoikus* vonása. Ami azonban már egyáltalán nem sztoikus, az annak felismerése, hogy ez effajta korlátozás csak akkor lehet társadalmi hatóerő, ha nem magányosan történik, hanem valaminő közösségben.

Kétségtelen, hogy Rousseau helyesen ismert fel valamit. Azt ugyanis, hogy saját korában a szükségletek mindenfajta növelése csak a munkamegosztás további növekedése, a vagyonegyenlőtlenség növekedése, az elidegenedés növekedése, tehát a kapitalizmus kibontakozása révén lehetséges. Következetes gondolkodóként végigelemezte ezt az összefüggést. S arra a következtetésre jutott, hogy ha a szükségletek további fejlődésének ez az ára, akkor inkább korlátozni kell a szükségleteket. S itt térünk rá a marxi és rousseau-i gondolatmenet ellentétére. Ennek az ellentétnek gyökere természetesen a különböző perspektiva. Marx látta egy kapitalizmuson *túli* társadalom perspektiváját, melyben a szükségletek növekedése már nem az osztályellentétek bázisán jön létre. De ezt természetesen döntően megmásítja retrospektive is a kérdésfeltevést. Mikor ugyanis Marx azt álllítja, hogy a munkamegosztás szükségképp vezetett árucseréhez és osztályelnyomáshoz, tehát történelmileg leszögezi ezt az összefüggést, korántsem állítja, hogy a munkamegosztás majdani felszámolása egy a munkamegosztás előtti állapothoz való egyszerű visszatérést jelent. Magyarul: Marx a munkamegosztás felszámolásáról beszélve sosem beszél az *emberi viszonyok közvetítettségének* mindenfajta megszüntetéséről. Marx szemében nemcsak a szükségletek állandó növekedése, hanem a szükségletek és a kielégítésük közvetítettsége sem jelent okvetlenül elidegenedést. Rousseau elméletének hamis gyökere az, hogy a nem elidegenedett emberi viszonyokat, a munkamegosztás lehetséges felszámolásának viszonyait mndig és következetesen közvetlen viszonyoknak látja. *Szerinte minden nem közvetlen emberi viszony dologi viszony.*

Ennek a tévedésnek elméleti bázisa Rousseau felfogása az „emberi természetről". Igaz, hogy Rousseau kora emberének kialakulását történetileg igyekszik megragadni. Innen ered polémiája Hobbesszal, aki az ősállapotokba a

kapitalizmus teremtette embert és emberi viszonyokat vetíti vissza. Ha Rousseau azt állítja, hogy az ember nem természettől fogva az ember farkasa, hogy nem természettől fogva egoista, hanem az árutermelés, kizsákmányolás, magántulajdon viszonyai között azzá vált, akkor történetibb, mint kora gondolkodói általában, mert akkor nála a történelem nemcsak gazdasági és politikai történet, hanem az emberi psziché, magatartás, etosz története is, *történetiesített antropológia*. Azt azonban, hogy történetiesített *antropológia*, erőteljesen alá kell húznunk. Igaz, Rousseau igyekszik megragadni az ember társadalmiságát. Tévednek azok, akik gondolatait úgy interpretálják, mintha a természetben való élés nála ontológiai individualizmust jelentene. Nem, Rousseau nem hisz a Robinsonokban, tudja, hogy a legmagányosabban élő ember magánya is társadalmilag determinált, az egyedülálló ember tudata is társadalmi tudat.

S ennek ellenére torkollik minden kísérlete egy társadalmi ontológia megteremtésére újra és újra csak antropológiába. Miért? *Mert ha Rousseau helyenként meg is sejti, hogy az ember a társadalmi viszonyainak összessége, nem érti és nem értheti meg azt, hogy a társadalom nem individuumok, hanem emberi viszonyok összessége.* Nem értheti meg, méghozzá különböző okokból. Először azért, mert az „emberi természet" ideáltípusának megalkotásában el akar vonatkoztatni mindattól, ami az emberben az elidegenedés következtében ment végbe. Az elidegenedés folyamata azonban — mint maga tudja és látja — bizonyos társadalmi viszonyok szükségszerű velejárója. Tehát akkor — hogy eljussunk ehhez az „igazi" természethez — absztrahálni kell az ember társadalmi viszonyaitól és elszigetelten kell vizsgálni az embert mint individuumot. Így jön létre az a sajátos ellentmondás, hogy Rousseau ugyan látja, hogy kora emberét konkrét társadalmi-történelmi viszonyok hozták létre, melyek meghatározzák emberi lehetőségeit egészen a pszichéig bezárólag — ezért mondja, hogy Emil nem a természetes ember többé, hanem a *civilizáció* természetes embere! —, de ugyanekkor ennek az embernek a természete individuális természet, mely leválasztható az őt létrehozó társadalmi viszonyoktól, s mint egy üvegházban tanulmányozható. Egész nevelési regénye annak az elméletnek bizonyítására szolgál, hogy meg lehet tudni, milyen a mai kor „emberi természete", ha emberét kiemeljük a korból és külön, „természetes körülmények között" neveljük. Csak az az egy a bökkenő, hogy a társadalmi kölcsönhatásoktól függetlenül kibontakozó egyéniség nem a „természetes ember" lesz, hanem megint valamiféle társadalmi ember, csak egy mesterkélt körülmény determinálta társadalmi ember. Ez a sziszifuszi kísérlet nagyon is érthető. Emil nevelése *osztályviszonyokon kívül* történik, a Rousseau „természetes" környezete egyszerűen egy osztályelnyomástól ment emberi kapcsolat. Rousseau nem ismerhette el, hogy az „emberi természet" az ember társadalmi viszonyaiban van, míg nem látott más társadalmi viszonyokat elembertelenítő osztályviszonyoknál!

De nemcsak ez a — különben alapvető — probléma akadályozza meg Rousseau-t abban, hogy túljusson az antropológiai szemléleten. Megakadályozta ezt az elidegenedettség eredetének *jogi* megformulázása is, amelyet különben a már egy évszázada virágzó szerződéselméletektől örökölt. Amennyiben az állam szerződés alapján jön létre — amint ezt Rousseau is vallotta —, a szerződést kötő felek csak egyének lehetnek. Tehát a legpregnánsabban társadalmi intézmény, az állam úgy jön létre mint egyének aktusának eredője. S amennyiben ez az aktus a rousseau-i problematikával bonyolódik, mely

szerint az emberek elvileg nem idegeníthetik el maguktól szabadságukat, annyiban *a szabadság mint az emberi szubsztancia elidegeníthetetlen lényege nem viszony, hanem tulajdonság, s a szabad ember nem más, mint egy monász.*

Ha azonban az „emberi természet" mint az elszigetelt monász természete tanulmányozható — bár társadalmi viszonyok hozták létre — ha tehát az individuum az emberi társadalom atomja, nem pedig az emberi viszony, akkor a „legtermészetesebb" nem elidegeníthető kapcsolat a *közvetlen* emberi kapcsolat, mely egyént egyénhez vagy egyént közösséghez fűz. Az „emberi természet" atomjaiból való társadalomfelépítés eszerint elvileg lehetővé tesz egy közvetlenségében abszolút áttekinthető társadalmi felépítést, legyen az két ember viszonyát, egy kis közösség viszonyát vagy egy köztársaság viszonyát meghatározó. — Világos, hogy ezzel szemben a *társadalmi* antropológiára épülő marxizmus nem követeli és nem is követelheti a közvetett emberi viszonyok leépítését — miután efféle közvetett viszonyok is lehetnek szubsztanciális viszonyok —, de állítja, hogy a közvetettség nem jelent sem elidegenedettséget, sem pedig szükségszerű áttekinthetetlenséget.

Mondottuk: Rousseau igyekszik az embert történeti lényként vizsgálni. De az emberi természet monászként való megragadása, minden elidegenedett vagy elidegeníthető emberi képesség „természetellenesként" való felfogása, a szükségletek növekedésének „természetellenessé" degradálása ezt a történetiséget messzemenően problematikussá teszi. Marx később így beszél: „Az emberi történelemben — az emberi társadalom keletkezéstörténetében — létrejövő természet az ember igazi természete, ezért az a természet, mely az ipar által létrejön, ha elidegenedett formában is, de az igazi antropológiai természet." Rousseau azonban az elidegenedést nem tekinti az „emberi természet" ellentmondásos fejlődésének, hanem tisztán degenerációs folyamatnak. Innen ered történetiségének korlátozottsága, amit egyes romantikus interpretátorai peszszimizmusnak neveznek. A „pesszimizmus" kifejezés azonban itt nem helyénvaló. Amennyiben csak Franciaország fejlődési perspektívájáról van szó, addig persze lehetséges Rousseau pesszimizmusáról beszélni. A filozófus látja a francia monarchia „végvonaglását", az összeomlás előjeleit — s mint ezt Baczko[2] Rousseau-tanulmányaiban helyesen megállapította —, sokkal mélyebben és sokoldalúbban látja kora *válság-szimptómáit*, mint kortársai. Csakhogy éppen azáltal érzékelheti ezt a válságot, mert nem bízik a polgárságban mint olyan osztályban, mely képes a válság feloldására. A polgári társadalom teremtette intézményeket és embereit éppen úgy képteleneknek tekinti egy humánus köztársaság kiépítésére, mint a rendi társadalom embereit. De ez a sötéten látás nem az egész emberiség jövőjére, hanem pusztán a civilizáltabb országok jövőjére, pl. Franciaország sorsára vonatkozik. Az emberiség Rousseau szerint képes lehet eljutni egy új „természetes állapotba" — de csak olyan népek tevékenységén keresztül, melyeknél az elidegenedés nem torzította el végképp az emberi erőket. Pesszimizmusról végső soron tehát nincs szó, de szó van a történelmi fejlődés és az „emberi természet" fejlődésének ellentmondásai előtti visszariadásról. Ennyiben Rousseau a Thomas Morus-i úton halad tovább, csak utópia nélkül.

Rousseau nem csak ott téved, mikor az elidegenedést mint általános ökonomiai jelenséget vagy mint az „emberi természet" modifikációját tisztán negatív jelenségnek tekinti, hanem ott is, mikor nem látja a fejlődés *erkölcsi*

[2] Baczko: Rousseau i problemy alienacji. Studia Filozoficzne. 1961. 3. sz.

ellentmondásosságát sem. A valóságban azonban a társadalmi viszonyok fetisizálódása az erkölcs területén a rendi erkölcs felbomlásának egyik terméke. Az árutermelés felbontja a feudális rendi erkölcsiséget, és ezzel objektíve nagyobb mozgási területet, választási lehetőséget ad az egyén számára, Azzal, hogy az ember most már elvileg szabadon választhatja meg sorsát — amennyiben születése jóval tágabb teret enged az egyéniség kibontakozásának —, az erkölcsi felelősség intenzítását is, területét is mérhetetlenül megnöveli. Az egyén autonomiája tehát *objektíve* nagyobb lesz, még hogyha *végső soron* mechanizálódik is, látszatnak is bizonyul. A nagyobb konformizmus és a nagyobb emberi lehetőség együtt és egyszerre jelenik meg. S ez a fejlődés bontakoztatja ki legszebb, legértékesebb következményeit a francia forralomban. Soha azelőtt a történelemben nem volt lehetséges, hogy rövid idő leforgása alatt emberek százai tünjenek fel a *semmiből* és töltsenek be felelősségteljes, világtörténelmi pozíciót. Igaz, ezek a lehetőségek rövid életűek voltak. A XIX. század „kész" kapitalizmusában győztek azok az emberi tevékenységet elmechanizáló tendenciák, melyeket Rousseau annak idején olyan éleselméjűen vett észre. De *csak* ezt a — végső soron érvényesülő — tendenciát látni annyit jelent, mint vaknak maradni egy olyan történelmi fejlődéssel szemben, mely a francia forradalom és a napóleoni korszak nagy emberi-erkölcsi lehetőségeiben kulminált: vaknak maradni a polgári élet és erkölcs teremtette egyik objektív lehetőséggel szemben. A francia felvilágosodás nagy polgári materialistái egoizmuselméletükben éppen ezt az erkölcsi lehetőséget látták meg. Ezért termékeny ez az elv a polgári forradalmak előtt és válik unalmas-apologetikussá az után — mint ezt Marx Helvetius és Bentham összevetésekor elemezte.

Az elidegenedés feltétlen gazdasági-antropológiai erkölcsi elvetése, munkamegosztás, elidegenedettség és közvetítettség azonosítása Rousseau-t a megismerés és emberi érintkezés minden területén a *közvetlenség* kereséséhez vezeti.

Általános és téves filozófiai előítélet Rousseau közvetlenség iránti előszeretetét mechanikusan alkalmazni ismeretelméletére. Az ismeretelmélet elemzésére e keretek között nem térhetünk rá, hiszen ennek a Nouvelle Héloïseben csak nagyon alárendelt szerepe van. Csak két dolgot szeretnénk leszögezni. Kétségtelen, hogy Rousseau az érzékletek — közvetlen érzékletek — tévedhetetlenségéből indul ki. Az érzékletek sosem csalnak, csak az ítéletek és következtetések, melyek az érzékletek összehasonlításából erednek. De ugyanilyen kétségtelen, hogy az érzékletek rousseau-i elméletének semmi köze sincs a modern irracionalizmus intuició-felfogásához, mint ezt Rousseau egyes mai interpretátorai állítják. Egyenes leszármazottja a Condillac-féle koncepciónak. Az sem igaz, hogy Rousseau akármennyire is megragadt volna ismeretelméletileg e közvetlen érzéki tapasztalatnál, mint Condillac. Mert az egész francia felvilágosodásban nincs még egy olyan gondolkodó — Diderot kivételével — aki olyan határozottan vallotta volna és dolgozta volna ki a *tudat aktivitásának* szerepét a megismerésben, mint Rousseau. Az aktív gondolkodás Rousseau-nál nagyon is közvetett — gyakran sokszorosan közvetett —, s enélkül nem ismer és nem ismer el érvényes megismerést. Nem véletlen, hogy a fiatal Kant egyik legnagyobb hatású olvasmánya a Szavojai vikárius emlékirata volt, s hogy a kanti ismeretelmélet alapkörvonalainak kialakításában Rousseau ismeretelméleti fejtegetései igen nagy szerepet játszottak. (l. Cassirer: Kant XI.) Ellentmondás van-e tehát Rousseau ismeretelmélete és közvetlenség iránti rajongása között? Igen is és nem is. Ugyanis — emlékezzünk rá! — Rousseau élesen megkülönbözteti az embernek dolgokhoz való viszonyát az embernek emberhez való

viszonyától. Az embernek a dolgokhoz való viszonya szerinte mindig és minden feltételek között „természetes" viszony, a dolgoktól való függés „természetes" függés. Ennek következtében a dolgok megismerése — s ez az ismeretelmélet célja — lehet sokszorosan közvetett, *anélkül*, hogy az „emberi természet" eltorzulna. Ellenkezőleg, ezzel csak kiteljesedik. Rousseau egyenesen ellenszenvesnek találja pl. a természethez való pusztán passzív érzéki közvetlen viszonyt. Mikor a „természetben él", mindig *botanizál*. A természet számára sem egyszerűen érzéki benyomások összesége, hanem megismerés tárgya. Ezért elemzi a növényeket, gyűjt herbáriumot a Linné-féle rendszer alapján stb. Goethe a természetfilozófiai fejtegetéseiben hálásan emlékszik vissza arra, hogy Rousseau tudományos természetszemlélete hogyan segítette ki generációját a természet iránti puszta „Schwärmerei" állapotából. Az ember emberhez való viszonya azonban Rousseau szerint egészen más, mint a dolgokhoz való viszonya. Itt a közvetettség lehetőséget ad az elidegenedésre, itt a legjobb megmaradni az érzékelésnél, az érzésnél, kerülni a szavakat, gyakran még a fogalmakat is. Nem mondhatjuk tehát, hogy Rousseau ismeretelmélete a közvetlenségre alapul. De azt mondhatjuk, hogy a természeti valóság és az emberi világ megismerése fokozatosan kettéhasad. Ez a kettéhasadás már a kanti „elméleti ész" és „gyakorlati ész" végső szétszakadásának előfutára.

„Oh, eleven, mennyei érzés, mely beszéd lenne érdemes rád? Mely nyelv merészeli, hogy tolmácsod legyen? Az, amit egy barátnak elmondunk, elérheti-e valaha azt, amit oldalán érzékelünk? Istenem! Mi mindent nem mond egy kézszorítás, egy lelkes pillantás, egy szoros, bensőséges ölelés s egy ezt követő sóhaj! És hideg mindez után az első kimondott szó!" — írja St.-Preux Mylord Eduardhoz fűződő barátságáról. Szinte ennek a tézisnek alátámasztása a hős és Júlia utolsó nagy szerelmi jelenete. Kirándulásról jönnek haza a csónakon. Kézszorítások, pillantások egymásutánjával érzékelteti Rousseau az érzelmek feszültségét. Végül a hősök sírva fakadnak. A kiejtett szavak — keveset beszélnek — azonban semmitmondók, szinte közömbösek. Az élmény-kommunikáció egésze jelekkel történik. — Rousseau szerint ugyanis az emberi viszonyokban már a szavakká formálás is magában rejti az elidegenedés lehetőségét. A szavak absztraktak, általánosságok. Mások is használják őket, mások is hasonló összefüggésben. Ezért legalább annyira eltorzítják, eltakarják azt, amit kifejezni akarnak, mint amennyire kifejezik.

Rousseau természetesen itt egy reális problémát vet fel. Azt ugyanis, hogy élmények, érzések megfogalmazásakor mi valójában nem kifejezzük ezeket az élményeket, hanem fogalmilag visszatükrözzük, míg a közvetlen kommunikációk valóban az érzelmek kifejezésére szolgálnak. Így pl. a sírás, nevetés, természetesen „közelebb áll" magához az átérzett valósághoz, mint ennek megfogalmazása. Ugyanakkor azonban a rousseau-i elmélet kétszeres tévedést is tartalmaz. Egyrészt nem ismeri fel azt, hogy a megfogalmazás, a szavakban való kifejezés tudatosíthatja is az élményt, az érzelmet s ezzel magasabb fokra emelheti. Hogy tehát a direkt élménykifejezés éppen úgy nem pótolja az élmény fogalmi visszatükrözését, mint az utóbbi az előbbit. Másik tévedése az, mikor magát a közvetlen élmény-kommunikációt kizárja az elidegenedés köréből. Holott világos, hogy a legközvetlenebb élménykifejezések éppen úgy elidegeníthetők, mint a legelvontabb fogalmi összefüggések. Kézszorítás, sírás és nevetés lehet éppen olyan mechanikus, konvencionális, mint egy tirádában kifejezett vallomás. A sóhaj éppen úgy eltakarhatja vagy akár helyettesítheti a lényeget, mint a szó.

Rousseau azonban nemcsak az érzelem kifejezhetetlenségét vallja. Szerinte az emberi viszonyok között az érzelem a legfőbb *kritérium* is. „Mihelyt visszatérni szándékozunk saját bensőnkbe, mindenki érzi, mi a jó s meg tudja különböztetni, mi a szép" — írja St.-Preux.

A megérzés kritériumszerűsége megint csak racionális problémát érint. Az ember „megérzés rendszere" nem a semmiből alakul ki, hanem tapasztalatokból, melyeket az emberek világában szerzett, e tapasztalatok nem tudatos felgyülemléséből. Ugyanakkor e „megérzésnek" megvan a morális gyökere is, hiszen tapasztalatait az ember mindig sajátos morális lényegén szűri át. Tehát abban az esetben, ha olyan emberi viszonyok közé kerülünk, melyek idegenek tőlünk, melyeken nem látunk át, gyakran támaszkodhatunk ezekre a „megérzésekre". Innen ered pl. az a jól ismert tény, hogy emberekről való első benyomásaink biztosabbak, mint későbbi elemzéseink. Két dolgot kell azonban leszögezni. Egyrészt azt, hogy ez a „megérzés" egyáltalán nem abszolút közvetlen, mint ezt Rousseau hiszi, hanem nagyon is reflektált. (Lukács György az esztétikájában ezt a problémát részletesen elemzi.) Másrészt, hogy éppen úgy nem biztos kritérium, mint a nyilvánvalóan közvetett ítélet, éppen úgy „megcsalhat".

A közvetlenség nyílvánul meg az Új Héloïse „kis közösségének" felépítésében is. Nyilvánvaló ugyanis Rousseau szándéka, hogy a *közösség emberi kapcsolatait az alapvető apa-fiú viszonyra vezesse vissza.* Az apa-gyermek kapcsolat Rousseau szerint természetes-közvetlen. Wolmar tehát patriarchális viszonyban áll Clarens egész népével. „Minden halandók közül egyedül ő saját boldogságának ura . . . nem szándékozik birtokait bővíteni, hanem azokat a legtökéletesebb viszonyok és a leggondosabb vezetés segítségével igazi tulajdonává tenni . . . Eddig csak földjei bevételeit élvezte, most élvezi magukat a földeket . . . Eddig csak pénze után volt úr, most azzá lesz a tisztelet és jótettek szent uralma révén . . ." Hozzáteszi, hogy ha Wolmar elvesztené birtokait, „nem vesztené el gyermekeit", „az egész különbség abban állna, hogy tegnap ő táplálta őket s holnap ők táplálnák őt". Kétségtelen, hogy a „pater familias" ökonómiája polgárság előtti ökonómia. Ideálja az antikvitás, ahol az árutermelés még nem bomlasztotta fel a család egységét. (Alá kell húznunk, hogy itt *antikvitás*-ideálról van szó. A clarensi család-eszménynek semmi köze nincs a feudalizmus családjához.) A modern politikai gazdaságtan tárgya már nem a család, hanem a piac. A piac azonban a „burzsoá" életterülete, privát és nyilvános bonyolult dialektikája, nem pedig közvetlen egysége. A pater familias a polgári társadalomban ökonómiailag csak mint árutulajdonos játszik szerepet — tehát mint a sokszoros közvetítés egyik lánca. Rousseau azonban azért ábrázolja a pater familias uralta közösséget *lezárt, autonóm* közösségnek, hogy árutermelő funkcióját megszüntesse, hogy maga a család — közösséggé szélesített család — legyen a nyilvánosság fő formája. *Így maradtak Rousseau „családjában" a közvetlen családi viszonyok egyben a társadalmi viszonyok.*

Jürgen Habermans, a polgári nyilvánosság történetéről írott munkájában meggyőzően mutatta be, hogy az Enciklopédia már a polgári nyilvánosság formája volt. Ugyanis közvetett ideológikus kapcsolatot teremtett a közönséggel. Mikor Rousseau szembefordult a közvetítettség minden formájával, természetesen kiterjesztette ezt a tudomány és nyilvánosság viszonyára is. Ő, aki korábban az Enciklopédia egyik munkatársa volt, később nemcsak annak számos tanítása ellen fordult, hanem problematikusnak találta funkcionálásának módját is. „Ha, bájos barátnőm, magunkat nagy tudással terhelnénk . . . és inkább mások, mint magunk számára gyűjtenénk az ismereteket, akkor

rendszerem nem érne semmit .... A tudományok a legtöbb embernél, akik űzik, csak *érmék*, melyeknek nagy értéket tulajdonítanak, s melyek ezért az ember jólétéhez csak akkor járulnak hozzá, ha *kiadják őket*, s melyek csak a kereskedelemben használhatók ... Mi, akik ismereteinkből hasznot akarunk húzni, nem azért gyűjtjük, hogy továbbadjuk őket, hanem hogy *felhasználjuk* a magunk számára" — írja St.-Preux a barátnőjének (kiemelés tőlem. H.Á.). Igen érdekes ebben a gondolatmenetben, hogy St.-Preux — Rousseau minden áruvá vált tudományos vagy művészi terméktől megtagadja a hasznosságot. Már mondottuk, a „haszon" fogalma Rousseaunál annyiban pozitív, amennyiben azon a használati értéket érti. Gondolkodónk és hőse a tudományban csak annyiban lát „hasznot", amennyiben az magának a gondolkodónak életét segíti szebbé, igazabbá, sokoldalúbbá változtatni. Itt meg kell állnunk egy pillanatra, hiszen Rousseau megint fontos problémát érintett. Azt, hogy a polgári társadalomban tudomány és művészet olyannyira különválik objektiválódása pillanatában az alkotó embertől, hogy megszűnik az alkotó életének szerves része lenni. Természetesen: a művészet és a tudomány mindig és minden körülmények között *objektiválódik annyiban*, amennyiben az alkotótól független életet *is* kezd élni. De a tudomány és a művészet áruvá válásának kora előtt az alkotás az alkotó életének része *is* maradt, mindenekelőtt annyiban, amennyiben saját principiumai, elsősorban saját élete berendezését szolgálták. Gondoljunk egy Platónra, kinek dialógusai egyrészt személyétől független hatóerőkké váltak ugyan, de ugyanakkor személyes életvitelének részei voltak. Platón, akár tanított az Akadémiában, akár a sziciliai királyságot utazott el megreformálni, mindenképpen abban az értelemben *használta* saját filozófiáját, világképét, művészetét, ahogy a polgári társadalom művészei és tudósai többé soha. Ennyi tehát Rousseau gondolatmenetének racionális magva. De Rousseau — mint mindenütt, ahol a közvetlenség prófétája — egyoldalúan hangsúlyoz egy mozzanatot. Ugyanis az a művészet és tudomány, mely csak az alkotó közvetlen hasznát szolgálja, mely egyáltalán nem válik tőle független erővé — nem művészet és nem tudomány. (Kivétel itt Szókratész esete, ahol az objektiválás munkáját más — ugyanis Platón — végezte el.) Goethe igen jó érzékkel veszi észre Rousseau elméletének ezt a gyengeségét a filozófus Pygmalion-parabolájának bírálatakor. Rousseau — írja — „természet és művészet között ingadozik azzal a hamis törekvéssel, hogy az utóbbit az előbbibe beolvassza". Az elidegenedés bírálatában Rousseau itt tehát odáig jut el, hogy minden tárgyiassá válást — miután magában hordja az elidegeníthetőség lehetőségét — elvet. *A nem tárgyiassá vált, nem külön tárgyi életet élő művészet azonban még természet, ahogy a nem külön tárgyi életet élő tudomány még mindennapi praxis.* Ezért játszik különben a művészet, mint a természeti szép alkotóeleme — kertművészet, emberi szépség, ízlés stb. — olyan nagy szerepet Rousseau „kis közösség" utópiájában. (Erre a problémára még visszatérünk.)

A tudomány és a művészet objektiválódása elleni polémia, a tudomány „hasznosságának" korlátozása az alkotó közvetlen hasznára, s általában a közvetlen kapcsolatok eszményesítése minden emberi viszonyban, egyfajta ismeretelméleti *defetizmust* tükröz. Rousseau — hőse, St.-Preux személyén keresztül — meghátrál a kialakuló kapitalista társadalmi viszonyok látszólagos átláthatatlansága előtt. Feltárja ezen átláthatlanság okát, magát az átláthatatlanságot degenerációs tünetnek tekinti, szemben ezzel eszményíti a közvetlenül átlátható emberi viszonyokat, méghozzá végletes kiélezettségükben, de nem kísérli meg elemezni ezen új, bonyolult viszonyok objektív struktúráját,

belenézni az átláthatatlanság dzsungelébe. Világosan mutatja ezt az *emberismeret* problémájának elemzése.

„Hogy nektek embereknek . . . mikor egy dologról szóltok, azonnal így kell beszélnetek: ez bolond, ez okos, ez jó, ez rossz! Mit jelent mindez? Átvizsgáltátok ezért egy tett belső viszonyait?" — kiált fel Werther Albert pszichológiáját elemezvén. Azokra az emberekre, akiket már áthatott az erkölcs fetisizációja, valóban jellemző az igen gyors kategorizáló ítélet, a „dolgok belső viszonyai" feletti szemethunyás. A Párizsba érkező St.-Preuxt is megdöbbenti az ítéletek kategorikus hirtelensége, az egymást gyorsan követő benyomások hirtelen, merev, metafizikus lerögzítése. „A legbensőbb érzelmek a magányban születnek" — írja —, „ a nagy világban, ahol egy *tárgynak nincs ideje arra, hogy mélyebb benyomást gyakoroljon*, ahol az élvezetek tömege az érzékelés erejét gyengíti, nem találunk hasonló érzelmeket". (Kiemelés tőlem. H.Á.) St.-Preux fenntartja igényét érzelmei és benyomásai mélységére egyrészt, s másrészt — ettől elválaszthatatlanul — arra, hogy más tetteinek és megnyilvánulásainak sokaságából lassan válassza ki a lényeget, ne ítéljen minden — felszínes — benyomásra. Ugyanakkor megint világossá válik, hogy a modern, civilizált életet mereven azonosítja az elidegenedettséggel. Hiszen a gyors tempó, a benyomások megsokszorozódása természetes következménye a termelőeszközök fejlődéséből következő bonyolultabb emberi viszonyoknak, a többi között a városi ember életvitelének is. S egyáltalán nem szükségszerű, hogy az élet tempóváltásával, a benyomások sokasodásával az érzelmek, érzetek lapossága, az ítéletek merevsége és elhamarkodottsága járjon együtt. Rousseau elvileg képtelennek tartja az emberi pszichét arra, hogy aktívan alkalmazkodjék és bizonyos fajta érzéki-érzelmi absztrakciós képességek további kibontakozásával ugyanolyan mély, sőt mélyebb és megalapozottabb érzelmekre és ítéletekre legyen képes tempósabb és sokszínűbb élmények világában, mint egyszerűbb emberi viszonyok között volt.

Látszat és lényeg egyre fokozódó ellentmondása, elmélet és gyakorlat elválása, az ember ellényegtelenedése, „maszkká" alakulása, továbbá a benyomások egymást felváltó gyorsasága, együtt és egyszerre Rousseau—St.-Preux szerint már önmagában szinte lehetetlenné teszik az emberek megismerését. Ehhez azonban még egy új — az előbbieket betetőző — nehézség járul. Mégpedig az, hogy *képtelen megtalálni azt az álláspontot, látószöget, melyből az emberek megismerhetők*. St.-Preux szerint kétféle magatartást lehet a „társaság" világával szemben elfoglalni: a *filozófusét* és a *világfiét*. A filozófus azonban túl messze áll az emberektől, a világfi túl közel. A filozófus mélyen átláthatja az egész valóság összefüggéseit, de nem értheti meg az egyes jelenségek funkcióját, a világfi tisztában van minden jelenség funkcionálásával, de lényegükön átlátni képtelen. Ezért egyik sem tudja voltaképpen, hogy az egyes embereknek mi a belső lényegiségük, tartalmuk. A filozófus tudja őket értékelni — anélkül, hogy „kiszámíthatná" tetteiket —, a világfi ki tudja számítani tetteiket anélkül, hogy „emberi" értékmérője lenne. St.-Preux felveti a kérdést: lehet-e ezt a kétféle álláspontot váltogatni? S azt válaszolja, hogy nem, mert itt nem egyszerűen ismeretelméleti magatartásról van szó, hanem *teljes* emberi magatartásról, mely csak akkor létezik, mikor megszokjuk, s mely ezért a másikkal felválthatatlan, hacsak nem szűnünk meg önmagunk lenni. A filozófus magatartására éppen ezért a megfigyelés lesz jellemző. De megfigyeléssel nem lehet megismerni az embereket, mert „csak úgy látunk másokat cselekedni, ha magunk is cselekszünk". Cselekvés azonban csak egyféle lehetséges: az „ő fazonjuk

szerinti" tevékenység, azaz a világfié. De mihelyt az „ő fazonjuk" szerint tevékenykedünk, azaz az ő világukhoz tartozunk, elveszítjük értékmérőnket, és ezért nem lehet valós emberismeretünk. Ez tehát patt-szituáció. *Emberismeret az elidegenedett világban abszolúte és elvileg lehetetlen.* A közvetlenség világának helyreállítása Rousseau szerint az egyedüli lehetőség saját lényegünk és mások lényegének visszanyerésére, az önismeretre és emberismeretre.

Rousseau defetizmusa az elidegenedéssel szemben olyan méreteket ölt, hogy egy ponton önmaga ellentétbe csap át. Mivel a látszatszabadság emberi viszonyai átláthatatlanok, a közvetlenség elérése kétféleképpen közelíthető meg. Egyrészt úgy, hogy az emberi viszonyok közvetlen átláthatókra redukálódnak (magányos élet a természetben, barátság, szerelem stb.), vagy úgy, hogy az ember társadalmi viszonyai abszolúte és feltétlenül dologi formát öltenek, az ember viszonya a társadalmi intézményekhez ugyanolyan lesz, mint viszonya a természettörvényekhez általában. „Ha a nemzetek törvényeinek is lehetne, úgy mint a természet törvényeinek, olyan hajthatatlansága, melyet *soha semmiféle emberi erő nem tudna legyőzni, akkor az emberektől való függés ismét dolgoktól való függéssé változnék.* Egyesülne így az államban a természetes állapot minden előnye a társadalmi állapot minden előnyével." (Az Emil-ből kiemelés tőlem H.Á.) Így is megszűnnék természetesen látszat és lényeg ellentéte és különbsége, miután az ember szabadsága a törvényeknek való engedelmességgé változnék át, mely azonos lenne az „erény"-nyel. S megszűnnék ezáltal az erkölcsi fejlődés mindazon pozitív lehetősége is, melyet a polgári társadalom megteremtett. A Rousseau kívánta „egyszerűségnek" nem kis ára van.

Arra a problémára kell még választ adnunk, hogyan ismerhette fel Rousseau relative ilyen korán, még a polgári forradalom előtt, a kapitalista társadalmi viszonyok fetisisztikus jellegét általában, a kapitalizmus erkölcs- és művészetellenességét különösen? Szubjektív lehetőséget erre Rousseau nézőpontja, a minden kizsákmányoló viszonnyal szembeni elutasító magatartás adott. De e felismerés objektív lehetősége is adva volt. Ugyanis egy társadalom, társadalmi berendezkedés hatása a *tudati tényezőkre* — erkölcsi viszonyokra, művészetre, emberi magatartási formákra, életmódra — a legpregnánsabban két szituációban ismerhető fel: a társadalom *kialakulásakor* és *pusztulásakor*. Aláhúzom, hogy ez csak a tudati tényezők elemzésére vonatkozik. Így pl. egy adott társadalmi viszony gazdasági törvényei inkább a fejlődés „középső", kibontakozó, virágzó, „klasszikus" korszakában válnak tudományosan megragadhatókká. Ami a tudati tényezőkre való hatását illeti: a kialakulás és a pusztulás világosan érzékelhető *folyamat*, ahol ez a folyamatszerűség lehetőséget ad a tudati *változások* megfigyelésére s más — elhaló vagy születő — erkölcsi és tudati viszonyokkal való *összehasonlításra*. Nem véletlen pl., hogy mikor Marx példát keres a kapitalista fejlődés, a pénzviszonyok embertelenítő voltának művészi tükrözésére, akkor a példákat Morus Tamás Utópiájában vagy Shakespeare Athéni Timon-jában találja meg. Az eredeti felhalmozás korszakában mint kialakulási korszakban fogalmazták meg ezeket a következményeket a legpregnánsabban. (Egyáltalán nem véletlen az sem, hogy Kafka műveinek szemléletmódjához hasonló valóságlátásra csak Swift Gulliverjében bukkanunk.) A XVIII. század Franciaországa éppen mint a polgári forradalom felé rohanó ország produkálta újra az eredeti felhalmozás gazdasági és társadalmi tüneteit. Megkönnyítette a kapitalizmus fetisisztikus jellegének elemzését az is, hogy ebben az időben Angliában már „kész" rendszerként funkcionált; az összehasonlítás kétoldali lehetett. Mylord Eduárd a sokszorosan aláhúzottan *nem rendi* szer-

kezetű hazájában csalódva jut el a clarensi „kis közösségbe". Ezzel Rousseau az Új Héloïse-ben újra aláhúzza, hogy az angliai viszonyokban nem lát emberi képességeket kibontakoztató, humánus lehetőségeket. A Kommunista Kiáltvány állításai, melyek szerint a kapitalizmus felbomlasztja az erkölcsöt, szétszakítja a családot, áruvá változtatja a művészetet, az érzelmeket stb. — a XVIII. század Franciaországában kapitalizmusellenes szemszögből nézve nagyon jól voltak érzékelhetők. Ismétlem: a XVIII. század polgári fejlődésének védelmezői sem próbálták elmosni a kapitalizmus erkölcsi ellentmondásait. Legpregnánsabb példája ennek a Mandeville-i Mese a méhekről. Csak azt állították, hogy az önérdek követése, a pénz és a haszon hajhászása stb. végső soron az egész társadalom fejlődéséhez és boldogságához vezet. A kapitalizmus erkölcsellenessége, a fetisizmus különböző megnyilvánulási formái csak a 48-as forradalom után váltak nehezen felismerhetőkké. Ekkor ugyanis — főként Angliában, Franciaországban és részben Németországban — kialakul egy új, *polgári „Sitte" (erkölcsi szokás)-rendszer*, mely ezt egy időre többé-kevésbé eltakarja. Csak majd az I. világháborútól kezdve, különösen pedig a fasizmus megjelenésekor tűnik elő a kapitalizmus embertromboló hatása drasztikusabb formájában, szétszakítva a polgári „Sitte"-rendszer fátylát. Ezért lesz az elidegenedéselmélet most újra központi problémává, sőt egyszerűen divattá a kapitalizmust bíráló polgári értelmiségiek körében is. S ezért fedezik fel újra Rousseau fetisizmuselméletét.

De észrevehette-e, felfedezhette-e Rousseau az elidegenedés összes — később Marx által a gazdasági-filozófiai kéziratokban elemzett formáit? Nézzük meg sorjában. Beszél az emberi viszonyok elidegenedéséről, beszél az ember nembeli lényegének elidegenedéséről, beszél a munkatermék elidegenedéséről. De sosem beszél a *munkafolyamat* elidegenedéséről. Rousseau nem ismeri és nem tanulmányozza a *nagyüzemekben* folyó munkát, különösen nem annak gépesített formáiban. Látja ugyan, hogy a manufaktúrákban folyó termelés mechanikus és embertelen — de ennek a kérdéskomplexumnak egész mélységébe csak a modern gyáripar vizsgálatakor lehet belátni. Angliában ekkor zajlott az ipari forradalom. Elvileg Rousseau valamennyit megláthatott volna ebből a folyamatból. Annyit, mint Diderot, aki technológiailag — de csak technológialig — megkísérelte az új, modern munkafolyamatokat leírni. De természetes, hogy ennek a folyamatnak hatása ekkor még csírájában sem volt átlátható. Még technikailag sem, nemhogy össztársadalmilag és erkölcsileg. Rousseau-t világnézeti okokból elvileg nem érdekelte a gyáripar. De még ha érdekelte volna is — elidegenedési elméletének kiterjesztése a munkafolyamat elidegenedésének problémájára elvi-történelmi határokba ütközött volna.

St.-Preux tehát borzalommal fordul el a kor „nagy világától", mind a renditől, mind a polgáritól. „Megszégyenítve, megalázva, megdöbbenve, magamban az emberi természetet megtiporva, a benső magaslatról mélyen lezuhanva érezve . . . térek este haza . . . Oh szerelem! ó tiszta érzelmek! . . . Milyen gyönyörrel térek önmagamba vissza! . . . Milyen boldogság az erény képét még teljes fényében szívemben világítani látni, s a te képedet szemlélni benne, Júlia!" A szerelem világába azonban nincs többé visszatérés. Az egyéni érzelmek szép közvetlensége és a társadalmiság dialektikus egysége a társadalmon belüli sziget, a „kis világ". E „kis világba" vezeti be Rousseau a regénye második kötetében a szubjektív szenvedélyességében összeomlott, megcsömörlött hősét.

(Az itt kimaradt „A kis világ" című fejezet azt elemzi, hogyan valósulnak meg a rousseau-i hősök eszméi az objektivitásban, a clarensi kis közösségben.)

A hegeli „abszolút szellem", művészet, vallás és filozófia tartalma és társadalmi funkciója kétszer vetődik fel az Új Héloïse-ban. Az első kötetben a szubjektivitás szempontjából, a másodikban az objektivitásából.

A művészet éltetője — St.-Preux szerint — *a természet, az erkölcs, a nép.* Akkor a legnagyobb, mikor mindhárom tényezőre együtt és egyszerre épül. A civilizáció korában azonban mindezektől elszakad: ezt az elszakadást bírálja a mű első részében. A clarensi élet megteremti az új egység lehetőségét: ezt írja le a második részben.

A természetesség az a fogalom, mely mind antropológiailag, mint társadalmilag alapvető. Hiszen tudjuk, hogy Rousseau szerint az „emberi természet" egy még nem elidegenedett emberi szubsztancia, mely magában tartalmazza a természetes jóságot — lelkiismeretet, erkölcsi érzéket —, s ezzel együtt az ízléssel és szépérzékkel azonosított művészi érzéket is. „A jó semmi más, mint a szép a gyakorlatban, az egyik a másikkal a legmélyebben összekapcsolódik, s mindkettőnek egy jól rendezett természetben egyazon forrása van. Ebből az eszméből következik, hogy ízlést és erkölcsi érzéket ugyanazon eszközök tökéletesítik, s hogy az erény vonzóerejétől elragadtatott kedélynek a szépség minden fajtája iránt viszonylag fogékonynak kell lennie. . . A kiképzett érzék nem más, mint a gyengéd és finom érzelem. . . Az ízlés bizonyos szempontból az értelem nagyítóüvege, látópontba hozza a kis tárgyakat, s teljesítményei ott kezdődnek, ahol az értelméi befejeződnek". Az idézetből is nyilvánvaló, hogy a természetes szépérzék — éppen úgy mint az erkölcsi érzék — nem a diszkurzív gondolkodással szembeállított, hanem az ezt kiegészítő, úgyszólván meghosszabbító képesség. Ennyiben Rousseau megint csak antik példaképhez nyúl vissza — megújítja a kalokagathia követelését. De ez a követelés nála már bonyolultabb, differenciáltabb, mint az antikvitásban volt.

A görög esztétika — más formában Platónnál, más formában Arisztotelésznél — az utánzás kategóriáját állítja középpontba. Szép, jó és igaz egysége így náluk elsősorban az objektivitás jellemzője, s ezért a valóság utánzásának minden formájában reprodukálódnia kell. A különböző visszatükröző képességek problémája s ezek kapcsolódása a valóság etikai, esztétikai és tudományos megragadásához az antik gondolkodóknál háttérben marad. A felvilágosodás korában Franciaországban, Németországban — és Shaftesbury személyében Angliában is — kezdik kutatni a művészi visszatükrözés folyamatának specifikumait. Nem ismertethetjük most még futólagosan sem ezeket a törekvéseket, csak azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy Rousseau megoldási kísérletei szerves részei ennek a folyamatnak. Rousseau szintén a lét egységéből indít — mint az antik filozófusok —, s ebből a tudat egységének elemzésére tér át. Ezen az egységen belül azonban keresi a sajátos művészi képességet, ennek viszonyát az objektivitáshoz és a psziché más funkcióihoz. S úgy látja, hogy ennek a „természetes" egységnek nemhogy nem mond ellent, hogy az „ízlés" teljesítményei ott kezdődnek, ahol az értelméi befejeződnek, de bizonyítja is. A szépérzék az *értelem* nagyítóüvege, tehát nem áll ellentétben ezzel, ugyanazt ismeri meg, csak más aspektusból, olyanból, melyet az értelem meglátni képtelen. S mikor a szépérzék által megragadott dolgok „kicsinységére" utal, akkor itt nem nagyságrendi problémára kell gondolnunk, hanem a nem általánosság szférájára. Ennyiben Rousseau esztétikai kísérletei a goethei különösség-

fogalom felé mutatnak, s — bármennyire kidolgozza az „ízlés" külön funkcióját — nem a kanti ítélőerő irányába.

Az a művészet, mely nem a természetből nő ki s nem a népélet szerves része, Rousseau szerint amorálissá lesz, s ezzel együtt megszűnik szép lenni. De itt meg kell állnunk. Az erény problémáját elemezve láttuk, hogy az erkölcs Rousseau-nál mindig totalitás, tehát hogy szinte egy vagy akár több vétek elkövetésétől az ember még nem veszti el erényét. Ahogy a bevezetésben írja: „tisztességes szívük mindenre, még hibáikra is átviszi egy meghitt és mégis elárult erénybe vetett hitet." Vallomásaiban mindig pregnánsan élezi ki saját bűneit, bár magát kora legjobb emberének véli. Úgy véli, hogy a hiba vagy bűn nélküli jóság természetellenes. Ugyanígy természetellenes a csúf nélküli szép is. A szépség is totalitás. Júlia elküldi St.-Preux-nek arcképét. Tipikus rokokó festő alkotása, cizellált és eszményítő. A szerelmes ifjú, bármennyire is örül a képnek, nem titkolja művészi kifogásait. Ezek lényege éppen az, hogy a festő nem tükrözte vissza Júlia arcában a hibákat, s a szép éppen a szépítés következtében szűnt meg természetes, és ezzel a maga egészében szép lenni. „Nemcsak szépséged az, amibe beleszerettem, hanem egész lényed, amilyen vagy" — írja. Az erkölcs és szépség mint „a természet" áll megint szembe a rosszal, diszharmonikussal, csúffal — s akár a természeten felül „szépítettel" — mint természetellenessel.

A művészet természetességének és népiségének problémája Rousseau-nál principiel összekapcsolódik. Hiszen nála a természet sosem emberen felüli vagy emberen kívüli, hanem emberi és emberhez viszonyított. A „legtermészetesebb" a természetes emberi kapcsolat, melyhez legközelebb a nép áll. Tehát annak, aki természetet akar tükrözni, a tisztességes ember szívét és a nép életét kell ábrázolnia. A „természetesség" problémája átcsap a művészet tárgyának kérdésébe.

„Mit használnak itt Corneille tragédiái, *mi köze van a párizsi népnek* Pompeiushoz és Sertoriushoz?" — kiált fel St.-Preux. Majd hozzáteszi: „ebben a nagyvárosban él 500—600 ezer lélek, akikről a színpadon sosem esik szó." Ellenpéldái Molière és Szokratész, akik „nem szégyeltek polgárokat beszéltetni". (Kiemelés tőlem. H. Á.) Ebben Rousseau — más elméleti alapról ugyan — de ugyanahhoz a következtetéshez jut, mint Diderot vagy Lessing: a polgári dráma követeléséhez. Mégis: egy különbséggel. Míg Diderot-nál és Lessingnél a polgári dráma lényegében a privát élet drámájává válik, addig Rousseau mint a privát polgári lét ellenfele, közéleti polgári drámát képzel el az antik nyilvánosság bizonyos fajta megújításával. Ezért javasolja, hogy vigyék színpadra a Habsburg-ház tiranniáját s ennek hatását a népre (s kétségtelen, hogy itt a Bourbonokra gondol). Ez a törekvés egy szentimentális-eszményi nem pedig egy reális lehetőségekkel élő polgári dráma felé mutat. S ennyiben Rousseau Schiller előfutára.

„Uriemberek, divathölgyek, hírességek, katonák minden regényünk hősei. A városok kifinomult ízlése, az udvar szokásai, a luxustelt fényűzés, az epikureus morál, ezek a tanok, melyeket prédikálnak, az előírások, melyeket adnak. Látszaterényeik fátyla elhomályosítja az igazak fényét. A magatartás illendősége lép az igazi kötelességek helyébe. Szép beszédfordulatokért elmarasztalnak jótetteket s a jó erkölcsök egyszerűsége durvaságnak számít" — így beszél Rousseau a Nouvelle Héloïse második előszavában. Mindez mutatja, hogy kora művészetének népidegenségét bírálva Rousseau teljesen hamisan fogja fel a művészet erkölcsi tartalmának és társadalmi funkciójának kapcsola-

tát. Igaz, az alaptörekvés elméletileg is, praktikusan is helytálló. Rousseau úgy látja, hogy ahhoz, hogy valaki valóban művész legyen, erkölcsileg helyesen kell ítélnie, hogy egy műben mindig érvényesülnie kell a valóságos, reális erkölcsi hierarchiának. „A becsületes ember itt (ui. a francia színapdon) nem az, aki jól cselekszik, hanem az, aki szépeket mond" — panaszkodik St.-Preux. Ha a műben objektíve nincs meg a helye a becsületesnek és a becstelennek, akkor többé valóban nem lehet műalkotásról beszélni. Rousseau feltárja a hamis erkölcsi mérce osztálytartalmát is. „A maguk szégyenteljes szerzői csak az elnyomottaknak prédikálnak, s a könyvmorál mindig hasztalan marad, amíg csak azt a művészetet tanítja, hogyan kell az erősebbnek udvarolni" — írja. A reális erkölcsi hierarchia felbomlása tehát egyenlő az apologetikával. Igen, csakhogy Rousseau nem áll meg ennek az igazságnak felfedezésénél. Nem egyszerűen helyes erkölcsi mércét akar a helytelennel szembeállítani: népinek kell lenniük, egyszerű környezetben játszódniuk, nem a nagyvilágot tükrözniük, hogy a tárgyuk a jó vagy a viszonylag legjobb erkölcsi világa legyen, hogy a *jót ábrázolva egyúttal jóra tudjanak tanítani.* Rousseau művészi ideálja közeledik a morálprédikációhoz. Ennyiben Rousseau a Platóntól Schillerig húzódó vonal egyik láncszeme. Csakhogy nem következetesen. Ahhoz jobb ízlésű műélvező, semhogy higgye: csak az egyszerűt és jót ábrázoló mű lehet művészileg értékes alkotás. De azt hiszi, hogy csak az lehet társadalmilag értékes alkotás. S ennyiben ez a népi filozófus megint csak rabja a felvilágosodás előítéleteinek, a nép—gyermek hasonlatnak. Így Molière-t művészileg kiváló alkotónak tartja, de mégis „hibásnak" abban, hogy a polgárok, látva darabjait, nem mindig értették meg a gúnyt, és utánozni kezdték azon emberek életmódját, akiket megvetniük kellett volna. A művészileg értékes, erkölcsi tartalmában korrekt mű is veszélyes lehet tehát, ha nem evidensen oktat, ha nem látszik ki a lóláb. Egy igazi nagy népi-polgári irodalom és egy primitív tendencia-irodalom követelése így együtt és egyszerre kapnak helyet a Nouvelle Héloïse első részének esztétikai fejtegetéseiben.

Míg az első részben arról van szó, hogyan lehetne a „nagy világ" művészetét így, ahogy van visszavezetni természethez és néphez, addig a második rész természet—művészet—nép egységét van hivatva ábrázolni. Már beszéltünk arról, hogy a nagy népünnepélyek szerves része az az ének és tánc, mely nem válik el egészen a munkavégzéstől, hanem ennek kísérője. Mindkettő egyszerű. A legszebb zene — Rousseau szerint — homofon, mert a zene lényege az érzelmek kifejezése, és egyszerű érzések kifejezési formája a melódia. A polifonia és a harmónia közvetettséget tartalmaz, s mint ilyen, „természetellenes". Az „igazi" művészet tehát a *mindennapi élet szerves része marad,* s mint ilyen őrzi meg a praktikusság mozzanatát. Ennyiben a művészet fogalma átcsap a „művészi életmód", az „esztétikai élet" fogalmába. (Ezt bírálja éppen Goethe a Pygmalion-tanulmányban.) Ahol az emberek a művészetben és a művészettel élnek, tehát életük esztétikus, ott nincs szükség a művészetre mint morálprédikációra.

Felületes szemlélő itt megint a romantikus életfelfogást pillanthatja meg. A Kierkegaard-féle Entweder-oder is hasonlóképpen veti fel a kérdést: vagy esztétikai élet, vagy morál. Csakhogy Rousseau „esztétikai élete" nem erkölcsön kívüli élet, hanem ellenkezőleg: ezt az életet az erkölcsiség, a Sitte kormányozza. A szépség azért lehet életelvvé, mert az erkölcs természetté lett. A clarensi emberek mindennapi életének szép és közvetlen esztétikuma éppen a közösségtől determinált. A morálprédikációra akkor van szükség, mikor a

közösség szétszakad, az emberi viszonyok átláthatatlanokká vagy majdnem azokká lesznek. Ezzel szemben Kierkegaard azonosítja az erkölcsöt a morállal egyrészt, a konvencióval másrészt, s ennek megvalósításaként rajzolja meg a családot. Rousseau vagy-vagy-át éppen jó és szép egységének eszméje determinálja, Kierkegaardét — és a romantikáét — ennek ellentéte.

A mindennapi élet esztétikájának alapvető tartozékai: az egész környezet — ház, lakás, ruházat — ízléses berendezése, továbbá a *kertművészet*. St.-Preux nagy gondot fordít Wolmarék kertjének leírására. Ez a kert voltaképpen gondos kezektől szabályozott vad természet. Azaz Wolmar és Júlia itt is a *látszatra* törekedtek, méghozzá a *természetesség látszatára*. A természetet hagyják szabadon fejlődni, de irányítva. Így például madaraikat nem kalitkában tartják, de mégis egy bizonyos helyhez szoktatják. Rousseau polemizál mind a francia-, mind az angolkert híveivel. Az előbbiek kertjei az udvari etikettre emlékeztetnek, az utóbbiaké az individualizmus féktelenségére. A puszta szimmetria a természetesség ellensége, a természet abszolút szabadonengedése viszont megszünteti a látszatot. Wolmarék elvei szerint a kertnek az *emberhez* kell idomulnia ahhoz, hogy szép legyen. Méghozzá nemcsak használhoz, hanem emberi voltának tudatához is. „Virágágyai és magas alléi között kis én-je mégsem nő meg, egy húsz láb hosszú fa éppen úgy eltakarja, mint egy hatvan láb hosszú." Ha túl alacsonyak az allék, az ember nem érzi, hogy csak egy része a természet egészének. Ha túl magasak — 60 láb hosszú fa —, akkor mértéktelenül kicsinynek érzi magát, elvész. Rousseau-nak egy perc kétsége sincs afelől, hogy a kertművészet az embernek a társadalomhoz, nem pedig egyszerűen a természethez való viszonyának kifejeződése. Aki a „természetest", azaz az *emberi* harmóniát keresi ott, az itt is azt fogja keresni. Az emberit még egyszer aláhúzom, újra hangsúlyozva, hogy Rousseau-nál a természet — még a kertművészetben is — mindig emberi természetet, azaz emberiesített természetet jelentett.

Ha megfigyeljük St.-Preux leírását a kertművészetről, nem kerülheti el figyelmünket, hogy mindaz, amit leír, a rousseau-i *pedagógia* analógiája. Az emberi tudat is természetes, így az ember nevelése ugyanolyan,mint a kerté. Itt is irányadó: a „természet" szabad kifejlesztése — vezetéssel.

A Nouvelle Héloïse esztétikájában — mint láttuk — Rousseau kísérletet tesz az esztétikai szféra, az esztétikai visszatükrözés sajátságának megragadására. Amíg az esztétikum és tudományos megismerés viszonyának megragadásáról van szó, addig Rousseau a helyes irányban keresi a megoldást. Itt Goethe felé egyengeti az utat. Ugyanakkor azonban képtelen leválasztani az esztétikai szférát a morálistól egyrészt, a mindennapi élet esztétikai praxisától másrészt. Ennyiben Schiller, illetve a romantika felé egyengeti az utat — az utóbbi még akkor is igaz, ha tisztában vagyunk az egész világkép determinálta ellentéttel.

Rousseau a vallás problémáját az Új Héloïse-ban kétféle szempontból veti fel. Beszél a vallásról mint *világképről* egyrészt, mint *szükségletről* másrészt. A két kérdés lényegében különül el egymástól. Mert az egyik arra a kérdésre ad választ: mi az *igazság*, van-e egyáltalán ilyen igazság a vallás tanította metafizikai tételekben, a második arra: mi a vallás *pszichológiai-társadalmi funkciója*, szükség van-e erre a funkcióra, teljesen *függetlenül* attól, hogy igazak-e a vallás tanította tanok vagy sem.

Rousseau világképét St.-Preux fogalmazza meg. St.-Preux a vallás tanította tételekből kettőt fogad el: isten létét és az akarat szabadságát. Rousseau

tagadja ugyanis az anyag és mozgás egységének elvét, s ennyiben nem lehet meg — éppen úgy, mint Voltaire — az első mozgató tételezése nélkül. Ez az isten azonban csak elvont fogalom, filozófiai absztrakció, melynek az emberi sorsokba beavatkozó vallásos istenképzethez semmi köze nincs. St.-Preux egyszer például hosszasan fejtegeti Júliának, hogy az isteni gondviselés az isten fogalmának ellentmond. Nem fogadja el a szentírás tanúbizonyságát azzal az indokkal, hogy „Bármennyi tisztelettel tartozom a szentírásnak, teremtőnknek még többel tartozom". Az imádkozásról pedig az a véleménye: „miközben segítségét kérjük, megtanuljuk azt megtalálni. Nem ő az, aki megtérít minket, mi térítjük meg magunkat. Miközben nyakasan várjuk, hogy isten megvilágítson bennünket, megraboljuk magunkat azoktól az ismeretektől, melyeket már nekünk kölcsönzött. Kik vagyunk mi, hogy istent csodát tenni kényszeríteni akarjuk?" Rousseau világnézeti kiindulópontja, mely szerint az ember a születésétől fogva jó, nemcsak azt involválja, hogy önmaga rontja el magát és sorsát, hanem azt is, hogy csak saját maga javíthatja meg újra. Az ember attól a perctől kezdve, hogy „kikerült alkotója kezéből" (Emil), önmaga ura, saját sorsának mestere. Nem önmaga teremtette magát emberré — azt majd csak Hegel fedezi fel a Fenomenológiában —, de önmaga teremtheti magát újjá, nyerheti vissza emberségét. Itt már istennek nincsen több szava.

Már ez is mutatja, hogy Rousseau elképzelése az ember szabad akaratáról eltér a kodifikált vallásos elképzeléstől. A vallásos szabad akarat képzet szerint az ember felelős minden bűnéért, de isten felelős minden jóért, amit az ember elkövet. Rousseau szerint azonban az ember felelős mind a rosszért, mind mindazért a jóért is, amit társadalmi létében tesz és alkot. Magyarul: a „természetes jóság" (a természet, az emberi természet magában és magáért) isten műve, de az erény az emberé. A vallás erkölcsi defetizmusát tehát a felvilágosító *emberi öntudata* váltja fel.

„Egy fecsegő hiába bizonyítaná, hogy nem vagyok szabad, mert *belső érzésem*, mely erősebb, mint az ő érvei, minden további nélkül visszautasítaná... Mindezek az iskolás okoskodások éppen azért nélkülöznek minden alapot, mert éppen úgy cáfolják az igazságot, mint a hazugságokat,s mert létezzen bár a szabad akarat vagy sem, *éppen úgy szolgálhatnak létének, mint nemlétének bizonyítására*. .. Annak feltételezésével kezdik, hogy minden eszes lény magatartása csak szenvedő, s akkor ebből a feltételből olyan következtetéseket vonnak le, melyekkel bizonyítják, hogy az ember nem tevékeny... Mi nem tételezzük fel magunkról, hogy tevékenyek és szabadok vagyunk, mi *érezzük*, hogy azok vagyunk. Az ő dolguk nemcsak annak bebizonyítása, hogy az érzés megcsalhat bennünket, hanem hogy *valóban* megcsal. A cloyne-i püspök megmutatta, hogy talán anyagnak és testnek sem kellene léteznie anélkül, hogy a dolgok külseje valamit változna. Elegendően igazolja azonban ez, hogy ezek valóban nem léteznek? Minden dologban a puszta *látszat* bonyolít nagyobb nehézségekbe, mint a *valóság*. S magamat az *egyszerűbbhöz* tartom" (Kiemelés tőlem. H. Á.). Így érvel St.-Preux Júliának az akarat szabadsága mellett. Azért idéztük a fejtegetést ilyen hosszan, mert ebben Rousseau pregnánsan foglalja össze mindazt, amivel kora materialistáinak szabadságfogalmában nem ért egyet.

Alá kell húznunk, hogy Rousseau az akarat szabadságával szinonim fogalomként használja a *tevékenység* kategóriáját. Ez azt mutatja, hogy az enciklopédisták tudatkoncepcióját a legtámadhatóbb ponton bírálta. Közismert a mechanikus materializmus tudatkoncepciójának passzív jellege.

Rousseaunak pedig szüksége volt a tudat aktivitásának bizonyítására. Miért? Etikai és társadalomfilozófiai szempontból. Amennyiben úgy vélem — mint Holbach vagy Helvetius —, hogy az ember minden erkölcsi fogalma és törekvése az egoizmusból ered, ugyanakkor azonban az egoista tudattartalmát az emberre gyakorolt érzéki hatások összességének, konglomerátumának fogom fel, akkor az etikus magatartás ismeretelméletileg passzív, még akkor is, ha a leglázasabb teljesítményekben fejeződik is ki. Ez különben pontosan ki is fejezi, leírja a burzsoá magatartást. A burzsoá a közvetlen gyakorlati életben a legaktívabb, folytonosan tesz-vesz, tevékenykedik, üzletet köt, társaságokat szervez stb., de az őt körülvevő polgári társadalom ítéleteihez, előítéleteihez, egész struktúrájához való ismeretelméleti viszonya ugyanakkor passzív, elfogadja mindazt, amit készen talál. Éppen azért tevékenykedik, mert egy „adott" világban tevékenykedik. Ez — bizonyos fokig — már így volt Rousseau korának burzsoáival is. Igaz, politikailag még az ancien régime uralkodott, tehát ez a polgárság ellenzéki volt, de tudjuk — emlékezzünk a marxi idézetre! —, hogy politikai, citoyen lénye egyre élesebben vált el magánemberi, burzsoá lényétől. Mint burzsoá pedig már egy polgári gazdasági rendben tevékenykedett. Azt, amit később Marx „piszkos zsidó praxisnak" nevezett, éppen csak a tudat — ismeretelméleti — passzivitásával lehetett gyakorolni. Nos: Rousseau számára azért volt elfogadhatatlan a tudat passzivitásának koncepciója, mert szemben állt az egész adott világgal — mind a nemesivel, mind a polgárival —, mert olyan embereket, citoyeneket keresett, akiknek semmiféle objektíve létező nem „adott", akik tehát szembefordulnak az egész uralkodó mindennapi-köznapi élettel és világképpel, nem engedik magukra hatni az „érzéki adottságokat", hanem kiválasztják maguknak — mutatis mutandis — hogy mit érzékeljenek. (L. Emil neveltetését, St.-Preux elhúzódását a „nagy világtól", melyet egyszerűen nem enged magára hatni stb.). A rousseau-i hősök passzivitása a köznapi életben, a szenvedés, visszahúzódás, magány stb. ismeretelméletileg sokkal nagyobb aktivitást involvál, mint Holbach polgárainak praktikus élete.

Rousseaunak tehát el kellett vetnie a mechanikus materialista determinációs elméletet, mert nem adott helyet a tudat aktivitásának. Ugyanakkor nagyon óvatos. Nem alapozza meg szabad akarat elméletét idealista ontológiával. Még annyit sem mond, hogy az isten az emberi természetbe szabad akaratot helyezett. Csak annyit állít, hogy a szabad akarat tagadása mellett felhozott érvek nem bizonyító erejűek, mert ugyanilyen észérvekkel lehetne bizonyítani a szabad akarat létét is. Itt vagyunk tehát a kanti érvelésnél. Az akarat szabadsága nem bizonyított — talán nem is bizonyítható tény (nincs idealista metafizikai alapja!) —, de a gyakorlati ész posztulátuma.

St.-Preux-nél az ultima ratio, hogy szabad akaratomat *érzem*. (Ugyanúgy, ahogy — ezzel együtt — tevékeny létemet is érzem.) Ezt azonban lehet irracionalista nézetek kiindulópontjának tekinteni, Rousseau egy pillanatig sem hiszi — és St.-Preux szájával nem állítja —, hogy az, hogy akaratát szabadnak érzi, *bizonyítaná* annak szabadságát. Az érzést tehát nem tekinti bizonyítéknak. De lehetségesnek tartja — sőt valószínűnek —, hogy ezen érzés mögött valami majdan bizonyít*ható* törvényszerűség áll. Ennyiben tehát túlmegy a kanti antinomián. Az akarat szabadsága a tevékenység posztulátuma. Érzem, hogy ilyen van. Ettől még nem tudom, hogy van, de — elvileg — megtudhatom, hogy van — akkor, amikor és annyiban, amennyiben megtalálom ezeket az észérveket, melyek a még nem ismert tudati pszichológiai összefüggéseket feltárják. Rousseau tehát — Kanttal ellentétben — nyitva

hagyja a kaput a szabadság ontológiai, metafizikus, dialektikus megragadása előtt. A „magamat az egyszerűbbhöz tartom" sem teszi az egyszerűséget *kritériummá*, csak egy szituáció gyakorlati megoldásának mércéjévé.

Ennyi St.-Preux-ben — és a Nouvelle Héloïse megírása korának Rousseau-jában — az, amit „vallásos világképnek" nevezhetünk. A vallás benne semmi, az istenfogalom absztrakt, a szabad akarat posztulátum. S már itt — a posztulátum kérdésénél — belebotlunk a vallás mint szükséglet problémájába.

A vallási szükséglet fenomenológiáját az Új Héloïse-ban Rousseau Júlia alakjának fejlődésében tükrözi. A fiatal Júlia, a szerelmes Júlia, a viszontszeretett Júlia nem vallásos. Leveleiben még isten fogalmával sem találkozunk soha. Abban a pillanatban azonban, amikor a lány feláldozza apja kedvéért szerelmét, mikor tehát lelke mélyén szerencsétlenné lesz, egyszerre csak megtalálja útját istenhez. Méghozzá abban a pillanatban, mikor Wolmarral oltár elé áll. Mikor elhatározta már magát arra, hogy feláldozza szerelmét apjáért, de még nem volt Wolmar felesége, önmagával kompromisszumot kötött. A kijelölt vőlegényé lesz ugyan, de örökké csak St.-Preux-t fogja szeretni, rá fog vágyni, közelében akar lenni. Tudjuk, hogy ez Rousseau és hősei szerint vétek az „erény" ellen, mert hűtlenség a magunk választotta alternatívához. Júliának tehát ahhoz, hogy ezt a hűtlenséget meghaladja, hogy minden legbenső szenvedélyével szembeszálljon „erényé"-ért, rendkívül nagy erőre volt szüksége. Ezt az erőt nem találta meg magában az erényben, hiszen — s Rousseau ezt gyakran hangsúlyozta — szenvedélyt csak erősebb szenvedély győzhet le. Ezért választja — az oltár elé állás pillanatában — az istent, az istenhez fűződő szenvedélyt. „Minden igazság atyja nem tűrte, hogy gyalázatos hamis esküvel álljak színe előtt és . . . megmutatta nekem a szakadékot, melybe belezuhanni szándékoztam" — írja St.-Preux-nek. Júliának tehát nemcsak azért van szüksége istenre, mert szerencsétlen, hanem azért is, mert szerencsétlenségében — vágyai és kívánságai ellenére — erkölcséhez hű akar maradni. Ez a két tényező természetesen szorosan összefügg. Hiszen az ember akkkor szerencsétlen, ha kötelességei szembefordulnak hajlamaival. S mi tette ezt — akár ebben az esetben is — szükségszerűvé? A társadalom, a „nagy világ", a feudális előítéletek. Isten tehát szükséglet minden olyan társadalomban, mely követeli az emberektől, hogy hajlamaik ellen kövessék kötelességeiket. Tehát az elidegenedettség korának szükséglete. Egy rossz világ teremtette *szerencsétlenek+jók szükséglete*. A *vallás tehát* — nem az absztrakt istenképzet — *az elidegenedés terméke*.

Júlia vallásosságának van egy sajátos *konzervatív* oldala, melyet Rousseau nem győz eléggé hangsúlyozni. Ugyanis a vallásossá válás Júliának nem egyszerűen csak arra szolgál, hogy megerősítse erényét, és kapaszkodót adjon a szerencsétlenségben, hanem arra is, hogy megideologizálja a megváltoztathatatlant. Lelke „szerencsés átalakulásáról" beszél, régi énjére úgy tekint vissza, mint valami tőle idegenre, éretlenre, gyerekesre. A vallás a konfliktus megoldásának legegyszerűbb módjához vezet: a konfliktus elaltatásához. Júlia stílusa is követi ezt a folyamatot. Dagályosan kezd írni, ahogy maga mondja „prédikálni". S Rousseau zsenialitása abban áll, hogy a szerelmes St.-Preux egy szóval sem tér vissza válaszlevelében Júlia rendkívül hosszas vallásos fejtegetéseire. Mert mindezekhez csak egy, egyetlen egy kérdést tud fűzni. Ezt: „Júlia, boldog Ön?" St.-Preux itt rátapint Júlia vallásosságának menekülésszerűségére, arra a mozzanatra, mely adhat ugyan megnyugvást, de sosem tehet boldoggá.

Látjuk, hogy Rousseau már az első kötet végén is egész bonyolultságában ábrázolja a vallásos szükséglet kialakulásának pszichológiáját. A második kötetben ez még magasabb fokon tér vissza. Vessünk előbb egy pillantást a vallás objektív szerepére. Mindenelőtt: Clarens ura, apja, Wolmar, ateista. Júlia nagy bánata ez, mígnem rájön, hogy az emberek értéke nem világképükben, hanem tetteikben van, s hogy „az igazi keresztény az igazságos, a valódi hitetlenek a bűnösök". A clarensi közösség megszervezésében a vallásnak semmi szerepe nincs. A nagy népünnepélyek nem vallásos ünnepek, hanem a munka ünnepei. St.-Preux-ről megtudjuk, hogy deista, gyakorlatilag szintén nem akar tudni istenről. Clara viszonya a valláshoz — mint mindenhez — konvencionális. Jár templomba, mert ez a szokás, de meglehetősen unja. Mylord Eduard istenhite szintén elvont filozófikus-sztoikus jellegű. E különböző világképű emberek között teljes tolerancia uralkodik. Egyedül Júlia marad vallásos, sőt válik néha kifejezetten rajongóvá. St.-Preux aggódva kérdezi is tőle: „Jámbor, keresztény Júlia, hát nem akar más lenni a jövőben, mint ájtatoskodó?" Az erre a kérdésre adott válasz megdöbbentő. Kiderül belőle ugyanis, hogy Júlia nagyon is tisztában van azzal, hogy emberek erkölcsi értéke nem vallásos világképükön mérhető, hogy ateista is lehet becsületesebb, mint keresztény stb., tehát hogy vallásosságának nincsen meg az objektív tárgyi alapja. Bevallja magának és szerelmesének, amit az — és mi magunk — már tudunk, hogy a vallás szükséglet számára, védőpajzs a szerencsétlenség ellen. Míg az első részben Júlia hitt hitében, a második részben tisztába jön azzal, hogy ez szubjektív hit, *saját* életlehetőségének ideológiai burka. „Az álmok országa az egyetlen, mely érdemes arra, hogy lakjunk benne, s minden földi dolog olyan semmis, hogy azon a lényen kívül, akinek léte önmagában van, nem létezik más szép, csak az, ami nem létezik." Ez a vallás most már nem egyszerűen a szerencsétlenség vallása, hanem a *kétségbeesésé*. Ha a világon minden értelmetlen, érdektelen, semmis, akkor valóban csak a nemlétező a szép. A teljes nemlétbe való magaelvesztében kapaszkodik most már Júlia az egyetlenbe, istenébe. Ez már az a lelki-szellemi állapot, melyet később Kierkegaard ír le. S ugyanez az asszony írja ugyanitt: „Én túl boldog vagyok, barátom, én jóllaktam a boldogsággal!" Ellentmondás ez? Valóban merész rajza az emberi pszichének, de reális, valós. Aki boldogságát hajlamai ellenére, kötelességére építi fel, együtt és egyszerre hiheti, hogy telve van boldogsággal, és azt, hogy az egész valóság nem ér annyit, mint a nemlét. De nézzük tovább Júlia gondolatmenetét: „szívem nem tudja mi hiányzik neki, vágyik, anélkül hogy tudná mi után." Majd: „A részegségnek megvannak a maga örömei, mondta Ön egyszer. Jó! Ez az őrület egy ilyen állapot. Vagy meghagy egy állapotban, mely kellemes nekem, vagy mutat egy jobbat." Tehát a kifelé harmonikusan élő, közösségéről és gyermekeiről gondoskodó, parkokban sétáló Júlia, a bölcs háziasszony, kiváló anya, gyengéd barát lelke teljesen széthasadozott, zavart. Az erkölcs megőrződött, de az ember tönkrement. S mit tehetett itt a vallás? Megfelelt egy szükségletnek. Ópiumot adott a szerencsétlennek, megtámasztotta a magaválasztotta erkölcsöt. De tudott gyógyítani? Nem, csak bódítani, mint ahogy — Júlia hasonlatával éljünk — a részegség. Ha valaki megírta és ábrázolta, hogy a vallás ópium, mámor, akkor ezt éppen Rousseau tette meg.

Mit tehetett Júlia? Élni így tovább nem lehetett, csak a halált választhatta. A vallás nem mentette meg a haláltól. De a halál megmentette az élettől, az élet konfliktusaitól s ezzel — a vallástól. Júlia halálának ábrázolásakor

Rousseau érzékletesen mutatja meg: a vallást nem a halál félelme, hanem az élet félelme szüli és táplálja. A halál „megoldja", azaz megszünteti Júlia élete megoldhatatlan konfliktusait, tehát ugyanazt a funkciót tölti be, melyet a vallás lett volna hivatott betölteni s csak részben tudott. S ezért Júlia halálos ágyán egészen megfeledkezik a vallásról. A haldokló nem gondol többé mámorra, ceremóniákra sem, istenképzete most megfelel a savoyai vikáriusénak. Mikor meg akarják gyóntatni, nem akar. Minek? „A halálra való előkészület a tisztességes élet, semmi másfélét nem ismerek" — mondja. Majd: „A halál pillanata semmi. A természet fájdalma kevés, a képzelet valamennyi fájdalmát száműztem". Egy szó sem a túlvilágról. Csak test van, a többi „képzelet".

Rousseau a vallás részben szükségletet kielégítő, részben pseudokielégítő funkcióját itt az *egyéni tudat* oldaláról ragadja meg. De tudjuk, hogy Rousseau szerint a társadalmi tudat egyéni tudatok összessége, s az egyén fejlődése, az egyén szükséglete a társadalom fejlődését, szükségleteit reprezentálja. Más helyen, ahol nem elsődleges művészi formában, hanem elméletileg dolgozza fel a problémát — a vallás általános társadalmi szükségleteket kielégítő ideologikus jellegének elemzése dominál. Így pl. az Emil-ben, a szavoyai vikárius vallomásaiban. A kérdéskomplexum ott is két részre oszlik: az istenhit világnézeti tartalmát elemzőre és a vallás funkcióját elemzőre. Korlátozzuk vizsgálatunkat az utóbbira. Rousseau itt utal arra, hogy Chardin szerint a perzsák azt a hitet táplálják, hogy haláluk után csak akkor mehetnek át a Pul-Sherro hídon, mely a túlvilágba vezet, ha elégtételt adnak azoknak, akik ellen vétkeztek. S Rousseau így folytatja: „El lehet vajon hinni, hogy ennek a hídnak az eszméje . . . sohasem akadályozza meg a méltatlanságok elkövetését? Ha kiűznék a perzsák fejéből ezt a gondolatot, és ha meggyőznénk őket arról, hogy nincs sem Pul-Sherro, sem más valami hasonló dolog, *ahol az elnyomottak bosszút állhatnak zsarnokaikon a halál után*, nem nyilvánvaló-e, hogy ez nagymértékben megkönnyítené a zsarnokok dolgát, és fölmentené őket attól, hogy ezeket a szerencsétleneket kiengesztelni igyekezzenek?. . . Filozófus, a te erkölcsi törvényeid rendkívül szépek, de kérlek, *mutasd meg büntető és jutalmazó rendelkezéseit*. Hagyd abba egy pillanatra képzelgéseidet, és mondd meg nekem világosan, *mivel tudnád helyettesíteni* a Pul-Sherrot?" Látjuk: itt egy szó sem szól isten létéről vagy nem létéről, a túlvilág létéről vagy nem létéről, csak fogalmának hasznáról vagy káráról. Nem isten *léte*, hanem e lét *képzete* az, ami Rousseau szerint az emberek életében gyakorlati szerepet játszik. A vallás társadalmi szükséglet volta ugyanúgy vetődik fel, mint Júlia privát életében. Részben vígasztalja a szegényeket a túlvilág képzetével, másrészt visszatartja a gazdagokat és hatalmasokat ugyanezzel a képzettel a legnagyobb bűnök elkövetésétől. S Rousseau itt sem beszél a vallásról mint *megoldásról*. Nem azt mondja, hogy a vallás megszünteti a zsarnokságot, bűnözést. Csak bizonyos mértékig korlátozza, regulálja. Mi következik ebből? Hogy vallásra addig és csak addig van szükség, amíg gazdagok és zsarnokok vannak. Az egyenlőség társadalmában a vallás megszűnik társadalmi szükséglet lenni. A vallás a szegények szükséglete, amennyiben vígasztalja őket, s amennyiben a gazdagok regulátora. Ha nincsenek gazdagok és szegények, mire való a vallás? S valóban, a Társadalmi szerződésben a hagyományos vallást a természetvallás (St.-Preux hite) helyettesíti egyrészt, a hivatalos államvallás, amely nem más, mint közösségi szokások összessége, másrészt. *A vallás átcsap egyrészt a filozófiába, másrészt esztétikumba*, megszűnik önállóan funkcionálni.

Rousseau e tanai szervesen érintkeznek az alig egy évszázada lezajlott angol polgári forradalom népi szárnyának vallásos ideológiájával. Említettük már Goldsmith-hez való kapcsolódását. Ugyanaz a wakefieldi pap, aki eszményképeinek a levellereket tekintette, így beszél a börtön szerencsétlen rabjaihoz: „A mi vallásunk szerzője mindenütt a nyomorult ember barátjának nyilvánítja magát, és eltérően világának hamis egyedeitől az elesettre bocsájtja kedvezéseit... Még *magának az égnek sincs hatalmában*, hogy a meg nem szűnő boldogság felkínálását ugyanolyan nagy ajándéknak adja a boldog mint a nyomorult számára... *A vallás teszi meg, amire a filozófia sohasem képes :* ez mutatja az ég *egyenlő* bánásmódját boldog és boldogtalan iránt". (Kiemelés tőlem. H. Á.)

Az előbb elemzett Rousseau-idézet és a fenti Goldsmith-idézet között van még egy igen fontos megjegyzés. Ugyanis az, hogy a polgári materializmus ateizmusát *arisztokratizmussal* vádolják. Nem tudja a gazdagokat megfékezni — mondja Rousseau, nem tudja az egyenlőséget biztosítani — mondja Goldsmith. Hogy az angol materializmus az angol forradalom előkészítésének történetében és magában a forradalomban valóban — társadalmilag is — arisztokratikus szerepet játszott, s a néptömegek ideológiája vallásos mezben jelent meg, ez közismert tény. Ugyanennyire általános azonban — Engels egy megjegyzése alapján — a francia forradalom előkészítésében éppen ellenkező tendenciát látni. Ez lényegében helyes is, de másként, mint azt értelmezni szokták. A francia forradalom előkészítésében a tudományos világkép játszotta a döntő szerepet. Méghozzá mind a polgári, mind a népi szárny ideológiai felvértezésében. Sem a kor visszásságainak feltárására, sem a perspektívák megmutatására nem volt szükség a biblia újfajta értelmezésére vagy átélésére. A kor emberei nem Judás Makkabeusoknak, hanem Brutusoknak hitték magukat, s a händeli oratóriumok hőseinek szerepét a Wolmarok, a felvilágosító „bölcsek" vették át. *Éppoly kevéssé van tehát szó vallásos mezről Rousseau-nál, mint Holbachnál.* De teljesen helytelen a vallásos mez szükségtelenné válását, a forradalom előkészítésének autonóm tudományos ideológikusságát azonosítani a mechanikus materialista világkép hegemóniájával. A mechanikus materializmus a francia forradalom előkészítésében és a forradalom folyamatában sem volt a legszélesebb plebejustömegek világképe, hanem a polgári szárny ideológiája. A Danton—Robespierre ellentét világosan fejezi ki ezt.

Ennek okát nem lehet egyszerűen a néptömegek elmaradottságával magyarázni. Hanem azzal, hogy a francia materializmus, objektíve polgári ideológia lévén, nem lehetett azok világképe, akik a forradalmat már a polgárság ellenére akarták végig- és továbbvinni. Nem lehetett az egyenlőség ideológiája. Rousseau éppen ezt a mozzanatot ismeri fel már igen korán, és bírálja a mechanikus materializmus etikájában.

Már szólottunk az egoizmus-elv kritikájáról. Az egoizmusban Rousseau egyszerűen polgári önzést lát, amour-propre-t. Az *értelmes* önzés általánossá válásában pedig nem hisz. Tömegeket — legyenek azok akár kizsákmányolók, akár kizsákmányoltak — nem lehet semmiféle erkölcsre nevelni, semmiféle akcióra mozgósítani azzal az érvvel, hogy legyenek „értelmesen" önzők. Nem mintha ez Rousseau szerint eleve lehetetlen lenne. Csakhogy ahhoz, hogy valaki az önzésből kiindulva eljusson az „értelmességig", tehát az önfeláldozásig, a humanista áldozatvállalásig, ahhoz *kivételes embernek* kell lennie. Olyannak, mint Wolmar. Az értelmes önzés elve így valóban alakíthat kiváló lényeket, sőt hősöket is, de kivételképpen. A polgári társadalomban mindig csak

egyesek, az igen erősek, igen értelmesek, igen kiemelkedőek lehetnek ezen az alapon becsületesek és boldogok. Alá kell húznunk, hogy Rousseau-nak itt igaza van. *Az ateista etika mindig és mindaddig arisztokratikus, amíg nem válik objektíve lehetségessé a vallási szükséglet megszűnése.* Ez érvényes mind az epikureusi morálra, mind a helvetiusira.

Az értelmes önzés *antiideológikus* etika. Amíg azonban a társadalmi ellentétek objektíve kiküszöbölhetetlenek, addig minden tömeges akció világképének és etikájának ideológikusnak kell lennie. Ezt a hamis tudatiságot fedte fel Marx a francia forradalom ideológiai struktúrájában is. Mikor Rousseau a vallásos szükséglet létezéséről, a vallásos világkép funkciójának szükségességéről beszél a Pul-Sherro hasonlatban, mikor ezt szembeállítja a mechanikus materializmus etikájával, akkor az *ideológikus etikát védelmezi* — a korabeli plebejus tömegek akciójában hatékony etikát — az antiideológikus etikával szemben. S ez az ideológikusság mindig őriz meg vallásos mozzanatokat, még akkor is, ha semmi köze sincs a „vallásos mez"-hez.

Az értelmes önzés elve az emberi képességek kibontakozásának függvényévé teszi az ethoszt. S ebben megragadja az erkölcs egy olyan mozzanatát, mely perspektivikusan valóban lényege lesz. De csak akkor, mikor az emberi képességek kibontakozása in abstracto egyenlően lehetséges lesz — tehát megvalósul a Goldsmith követelte feltétel —, s mikor az erkölcsnek már nem lesz szüksége büntető és rendelkező szankciókra, tehát az emberi igényektől relatíve elkülönült formák rendszerére, arra, amit a savoyai vikárius vallomásaiban Rousseau követelt.

A kor materialista törekvésű etikájának nincs szüksége védőügyvédre. Még akkor sem, ha aláhúzzuk a fenti értelemben vett arisztokratikus voltát. Az osztálytársadalmakban az emberiség mint *faj* fejlődése mindig csak relatíve kisszámú reprezentánsaiban teljesülhet be, az emberek mint egyének s az osztályok mint elnyomottak és elnyomók elembertelenedése, eltorzulása, szerencsétlenné válása árán. A nagy tömegek, az egyének többségének szükségletei korlátozódnak és eltompulnak, illetve csak kevéssé fejlődhetnek ki, s nem juthatnak el az adott korszak emberi lehetőségeinek csúcspontjára. Ezek az emberi lehetőségek, melyek, ismételjük, a faji fejlődés objektív lehetőségei, mégis realizálódhatnak a keveseknél, kivételeknél. E kevesek, kivételek etikája természeténél fogva arisztokratikus ugyan, de mivel ez az emberi faj fejlődésének viszonylag legtotálisabb hordozója, olyan mozzanatokat tartalmaz, melyek a jövőben, az osztálynélküli társadalomban *mindenki* erkölcsi magatartásává lesznek. Így arisztokratikus etika is lehet világtörténelmi értékek hordozója. Persze itt is disztingválni kell. Holbachnál, de még Helvetiusnál sem merült fel az igény arra, hogy az etikájuk arisztokratikus voltából eredő problémákkal szembenézzenek. De Diderot-nál igen. Diderot egyrészt felismerte a polgári ateista etika arisztokratizmusából fakadó ellentmondásokat, ugyanakkor tudatosan vállalta ezt az etikát, éppen mint az emberiség bizonyos világtörténelmi értékeinek hordozóját. S ezért lehetséges, hogy akkor, mikor a történelem megszünteti a vallási szükséglet alapjait, a felvilágosodás minden etikája között Diderot-é bizonyul a legtotálisabbnak, legkorszerűbbnek.

Az, hogy Rousseau felfedi a vallás szükségletkielégítő és ideológikus szerepét, nem hozza az ő vallás-koncepcióját kísérteties közelségbe a modern polgári vallásos ateizmushoz? — vetődik fel a kérdés. Bizonyos vonások kétségtelenül effelé mutatnak. A modern polgári vallásosságot egyre fokozottabban jellemzi, hogy a vallás mint világkép alárendelődik a vallásnak, mint a magá-

nyos, támasz nélkül maradt individuum szükségletének. Inkább vallásos magatartásról beszélhetünk, mint világnézetről, s ilyen vallásos magatartás jellemezhet nem hívőket is. Különben, hogy a vallásos magatartás és a nem idologikus etikai magatartás kettéválásának folyamata a francia forradalomban indul meg, azt plasztikusan ábrázolja Anatole France az „Istenek szomjaznak"-ban. Itt azonban egy megszorítást kell tennünk. Amennyiben Rousseau koncepciói a vallásos ateizmus előfutárai, akkor követőit ennek plebejus, nem pedig arisztokratikus ágában kell keresnünk, Dosztojevszkijben, nem pedig Kierkegaardnál.

Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy itt csupán egy tendencia csírájával találkozunk. Nem szabad ugyanis elfeledkeznünk Rousseau „természetvallásáról". A vallás ugyan Rousseau-nál már szükséglet, a vallásosság magatartás, és az istenképzetnek még van absztrakt-filozofikus világkép funkciója. Rousseau természetszemlélete nincsen meg az „első mozgató" elképzelése nélkül. S az ellentét vagy különbség a világképbe tartozó istenképzet és a szükségletet kielégítő ideológia között nem mindig egyértelmű, nem is egyformán éles. A világkép és magatarás közötti teljes szakadás cinizmusa még idegen Rousseau-tól. Egy régi koncepció maradványa és egy új koncepció csírája tehát együtt és egyszerre van meg Rousseau világnézetében.

És a filozófia? Vagy a polgári szalonok okoskodásává, néptől és természettől idegen gondolati játékká válik, vagy a szenvedő szentimentális hős életvigaszává. Problémája csak úgy és akkor oldódik meg, mikor a művészeté. Harmonikus közösségben, ahol a mindennapi élet szerves részévé lesz. Az emberi együttélés gyakorlatának elméletévé. „Nem akar továbbra sem más, mint fecsegő maradni, s arra korlátozni magát, hogy jó könyveket írjon, ahelyett, hogy jó tetteket hajtana végre?" — kérdezi Júlia a szerelmesétől. Rousseau mély meggyőződése volt, hogy a filozófiát azzal, hogy megvalósítjuk, egyúttal meg is szüntetjük. S ennyiben a Nouvelle Héloïse-ban megjelenő „abszolut szellemnek", a művészetnek, vallásnak és filozófiának egészen más funkciója van, mint később Hegelnél. Az ember nem az abszolút szellemben, nem az öntudatosodásban jut el újra önmagához. A társadalmi viszonyok degenerálódásában vesztette el önmagát, csak a társadalmi viszonyok újraszervezésében nyerheti vissza. Művészet, vallás és filozófia — melyek közül a középső felolvad az előbbiben és utóbbiban, s végül az előbbi és utóbbi a mindennapi élet szép gyakorlatában — célja csak az objektív világ megváltoztatása lehet. Clarenset kell formálni az egész társadalomból mindenütt — (a szkeptikus mellékzöngével: *ha* lehet, és ott, ahol lehet). „Nem, ez a filozofikus évszázad nem fog elmúlni anélkül, hogy létrehozna egy igazi világbölcset. A bölcsesség könyvbe-öltöztetése helyett élni kell és példát adni a haza számára, mint Szókratész, de nem megölve, hanem tisztelve a néptől."

A széttépett tudat mítoszai

(A társadalmi fejlődés egzisztencialista elméletéről)

M. K. MAMARDASVILI

> Az egzisztencialisták minden kormánnyal elégedetlenek, mégsem fognak megdönteni egyet sem.
>
> *(Barrous Dunham)*

Az egzisztencializmus az a filozófiai áramlat, amely a polgári filozófia valamennyi irányzata közül a legközvetlenebb szerepet játsza korunk politikai arénájában, bár elvei szerint teljesen individualista, sőt *apolitikus*. Apolitikus abban az értelemben, hogy végeredményben azt ajánlja az embernek: mondjon le a társadalmi-politikai tevékenységről. Az a helyzet ugyanis, hogy az egisztencialista elmélet ebből az elvből kiindulva mintegy minden társadalmi és egyéni cselekvés belső lelkiismeretévé igyekszik válni, amikor mindenkinek azon tudat logikáját magyarázza, mellyel az egyén általában vállalkozik valamire a társadalomban vagy egyéni életében. Ez az egzisztencialista filozófia tárgya. Ennek következtében az egzisztencialista filozófiát foglalkoztató kérdések követlen közelségben állanak a politikai harcok, a társadalmi mozgalmak és az ezeket képviselő pártok és személyek stratégiájának és taktikájának kérdéseihez. Ezek a kérdések elsősorban az értelmiséget érintik, a polgári társadalomnak azt a rétegét, amely hivatásszerű kapcsolatban áll a tudattal (sajátjával vagy másokéval), és amelyet mindig gyötör az a probléma, hogy részt vegyen-e a társadalmi életben és a társadalmi harcokban.

Mint eszmei áramlat az egzisztencializmus azon az alapon bontakozott ki, hogy a szellemi termelés — akár a tudomány, akár a művészet, a kultúra, a politika vagy általában a társadalmi gondolat szférájában — a XX. században tömeg jellegű munka területévé vált. Ugyanilyen mértékben váltak a szellemi termelésnek (azaz az eszmék termelésének) társadalmi körülményei tömeg jellegű körülményekké, az embertömegek életének körülményeivé. És ennek megfelelően ment végbe mindazon rútságok, eltorzulások nagyméretű társadalmasodása, amelyeket a kapitalista társadalmi körülmények és viszonyok visznek bele az emberek intellektuális tevékenységébe, az általuk termelt tudatba.

Mindenekelőtt: a polgári társadalom fejlődése a XX. században az ideológiai képződmények fejlődéséhez és az emberi személyiséggel szembeni kényszerűségük rendkívüli megerősödéséhez vezetett. Minél jobban elavultak és értelmetlenné váltak az őket létrehozó körülmények, annál nagyobb jelentőségre tett szert kényszerű megőrzésük, kényszerű oldaluk, amely most a tömegtájékoztatási és tömegpropaganda eszközök legkifinomultabb technikájának

csúcspontját képezi, csúcspontját annak a technikának, amely az emberek előítéleteire és sztereotíp reakcióira, a gondolkodás meggyökeresedett standardjaira és az illúziókra épít, hogy ezáltal elfojtsa az önálló és kritikai gondolkodás racionális képességét. A társadalmi fejlődés lényegében annak a vallási tömegámításnak világi tartalmát tárta fel, amelyet még a feudális társadalomtól örököltünk, és megmutatta, hogy a tömeges elbolondításnak ugyanezt a feladatát mindenféle isteneszme és speciális vallási szertartások nélkül is teljesíteni lehet, hogy ópiumul szolgálhatnak „a jólét", „a szabadság", „a demokrácia", sőt a szépség polgári mítoszai is, amikor a szépséget „Miss Amerika" arányaival mérik. A kultúra és az emberi személyiség problémáinak szempontjából ez az egész világ mint „elidegenedett" világ lépett fel, mint olyan világ, amelyet átfog az „elidegenedés" fogalma. Ezzel a marxizmusból kölcsönvett fogalommal azt a tényt akarták kifejezni, hogy saját tevékenységük el van választva az emberektől a tevékenység fetisizált társadalmi eredményei formájában, és mint ilyen, szemben áll velük, uralkodik felettünk, mint olyan idegen és ellenséges erő, amely maga alá gyűri és eltorzítja az emberek tudatát, szellemi és alkotó képességeiket. A polgári társadalomban a termelőerő egésze, amelyet az emberek közötti tevékenységcsere hoz létre, nagyrészt az azt alkotó egyének személyiségének és az egyének közötti igazi emberi viszonyoknak szétrombolása árán növekszik és fejlődik.

Mindezek a reális kérdések — igaz, rendkívül elvont és spekulatív formába öltöztetve, valamint olyan általános filozófiai elmélet rangjára emelve, amely megoldja a lét és a tudat problémáját általában — az egzisztencialisták elmélkedések táplálékává váltak, és fordulatot hoztak a hagyományos filozófiai témák terén. Nem érdemes az egzisztencializmusban ezeknek közvetlen, racionális kifejezését keresni. Az egzisztencialisták meghatározott, jelképes módon fogalmazzák meg azokat a közvetlen érzeteket, amelyeket a reális folyamat hoz létre az ellenséges világtól elkülönült és elidegenedett emberekben, és ezeket az érzeteket egymással éppen olyan közvetlenül közlik, mint ahogyan azt az ágakon egymást hivogató madarak teszik; mintegy sifrék és szimbólumok segítségével érintkeznek: „egzisztencia", „a lét széttártsága", „valódiság", „aggódás", „elhagyatottság", „más"... és mindezeket a mágikus szavakat szertartásként fogják fel! A különböző egyének számára csak az egy és ugyanazon emócionális-pszichológiai állapotokat előidéző reális életkörülmények közös volta teszi lehetővé, hogy megértsék egymást, de bárki más, aki mindezt nem közvetlenül érzékeli, az zsákutcába kerül.

A körülmények ugyanezen közös volta következtében ez a filozófia hatalmába kerítette azoknak az embereknek a tömegét, akik szellemi termeléssel foglalkoznak, és ugyanakkor igyekeznek mélyebben átgondolni tevékenységük jellegét és természetét, társadalmi függőségének fokát, az erkölcsi választásnak és annak a szellemi pozíciónak a logikáját, amelyet az egyén adott helyzetben elfoglal. Az egzisztencializmus nem olyan akadémikus filozófia, amely átengedi magát a katedrák és professzionális szócsaták csendjének. Inkább a tömeghangulat, a társadalmi tudat jelensége, inkább bizonyos szellemi keret sok ember önkifejezéséhez. Ezért az egzisztencializmus számára igen alkalmasnak mutatkozott a művészet egyetemes nyelve, amelyet fel is használt eszméinek elterjesztésére, amit egyetlen más polgári filozófia sem ismert. Ezek az eszmék megtestesültek a regény irodalmi alakjainak rendszerében, kifejeződtek azoknak a színészeknek replikáiban, akik metafizikai dráma szerepeit játszották, kifejeződtek az árnyak mozgása segítségével a mozi-

vásznon. Létezik egzisztencialista regény, egzisztencialista költészet, dramaturgia, film stb., stb. Az egzisztencializmus az „utca emberéhez" fordul.

Amit kimond, az bonyolult és változatos. Nem áll szándékunkban az egész egzisztencialista filozófia elemzése, csak egy döntő kérdést szeretnénk kiemelni és megvizsgálni. Ez a társadalmi lét szerkezetének és természetének, valamint a személyiség hozzá való viszonyának kérdése. Pontosan itt keresztezik egymást leghatározottabban az egzisztencializmus, valamint a marxista filozófia és a modern társadalomban folyó forradalmi harcnak a problémái. És természetesen erre az elemzésre J.-P. Sartre filozófiája bizonyul a legalkalmasabbnak — azé az emberé, aki igen radikális meggyőződésű, aktív társadalmi személyiség —, aki egyik könyvét, „A dialektikus ész kritikája"-t[1] (1960-ban jelent meg) speciálisan annak a feladatnak szentelte, hogy e kérdésben rendezze számláját a marxizmussal. Ez arra serkent bennünket, hogy újból visszatérjünk Sartre ezen könyvéhez, amelyet a marxista kritika már megvizsgált,[2] és amelyben mint egy fókuszban kifejeződik az egész egzisztencialista álláspont lényege a társadalmi fejlődés törvényeinek kérdésében. E könyv iránt az érdeklődést újból felkeltette az a vita, amelyet a francia marxisták folytattak Sartre-ral „A marxista gondolat hetének" idején, és amely vitát a Francia Kommunista Párt Központi Bizottsága mellett működő Marxista Kutató Központ szervezett meg.[3]

A szerző és könyve

Akárhogyan értékeljük a társadalom és a történelmi mozgatóerők Sartre által megrajzolt képének mélységét és jelentőségét, meg kell látnunk Sartre könyvének egyik kétségtelen érdemét: ebben a könyvben az egzisztencialisták közül elsőnek (és eddig egyedül) igyekezett összefüggően és következetesen lefordítani „az aggódásnak", „a gonosz uralmának", „az elhagyatottságnak", „az elidegenedésnek" stb. az egzisztencializmus által kultivált hangulatait a *társadalomtudomány* terminusaira; arra törekedett, hogy ne csak a személyiség problémáinak, hanem a történelmi problémák társadalmi-történelmi elemzésének formájába öltöztesse őket. Itt olyan ismerős dolgokkal találkozunk, mint a termelési mód és a munkaeszközök, az emberek gazdasági és társadalmi viszonyai, az osztály és az osztályharc, az állam stb. Az egzisztencializmus egyszerre a társadalmi fejlődés társadalmi-gazdasági elemzésének olyan nyelvén kezdett megszólalni, amelyet a marxizmus már kidolgozott, és amely az egzisztencializmustól és evolúciójától függetlenül létezett. Már nem is említjük magának az elgondolásnak a bátorságát és nagyságát: Sartre végül is nem csak magának igyekezett számot adni arról az objektív anyagi realitásról, amely a polgári társadalomban élő egyén kulturális-pszichológiai állapotai mögött van, és amelynek az egzisztencializmus rendszerint csak a leírására korlátozódott, hanem általában igyekezett megmagyarázni a társadalmi-történelmi folyamatnak, mint ilyennek, egész belső logikáját és szerkezetét.

Annál is inkább tisztába kell jönnünk Sartre koncepciójával, mert olyan ember fejti ezt ki, aki markáns és átlagon felüli *egyéniségével* nagy súlyt ad

[1] J.-P. Sartre. Critique de la raison dialectique. Paris 1960. 755. o.

[2] Lásd pl. R. Garaudy. Questions á J.-P. Sartre. Paris 1960.; L. Sève. Dialectique et existensialisme de Sartre (La pensée, 1960. 90. sz.)

[3] A vita szövege nemrégiben megjelent könyv alakban. Marxisme et existentialisme. Paris 1962. 97. o.

az egzisztencializmus tételeinek a demokratikus „baloldali" értelmiség széles köreiben. Sartre — bírálja a polgári társadalmat és ideológiáját, állandó harcot folytat a reakció és a fasizmus minden megnyílvánulása ellen. Éles elméjű, nagy személyes bátorsággal rendelkező és becsületes ember, határozott érzéke van a társadalmi igazságosság iránt, jelentős társadalmi temperamentummal rendelkező egyéniség, gyakran ott találjuk a demokratikus és haladó ügyekért küzdő harcosok soraiban. Azok közé az emberek közé tartozik, akik aktívan harcoltak az Indokínában és Algériában folytatott gyarmati háború megszüntetéséért, és ott találjuk a forradalmi Kuba védelmezői között. Természetes, hogy amikor számot akar adni magának társadalmi-politikai tevékenységének okairól és eredményeiről, „párbeszédet" folytat a marxizmussal és a kommunistákkal, mivel megérti: ez az egyetlen erő, amely reális kihívást intézhet a fennálló rendszer ellen. Az is kétségtelen, hogy Sartre teljesen őszintén igyekszik elsajátítani a társadalom marxista elemzésének tanulságait. Sőt az egzisztencializmust mintegy sajátos kisegítő „ideológiának tekinti a marxizmuson belül", amely megmagyarázza és kibővíti a marxizmusnak, ahogyan Sartre mondja, „a jelenkor felülmúlhatatlan filozófiájának" a tartalmát. Éppen ilyen kétségtelen az az óhaja, hogy a dolgozók és az elnyomott tömegek mellé, a proletariátus harcának oldalára álljon.

Mindez valóban így is van. De ha tüzetesebben betekintünk elméleti nézeteibe, önkéntelenül is arra gondolunk, hogy már régen és nemegyszer (pl. a baloldali ifjú hegeliánusok és az „igaz szocialisták" a múlt század negyvenes éveiben Németországban) igyekeztek a proletariátusban meglátni „a kritika fegyverét", azt az alapvető erőt, amely reálisan megvalósítja a különböző fantasztikus és a priori kidolgozott koncepciókat, amelyek annyira kedvesek a társadalommal szemben ellenséges szerző szívének. Amikor Marx arról beszél, hogy a társadalmi harc folyamán az uralkodó osztály egyes képviselői elkerülhetetlenül átállnak a proletariátus oldalára, s a proletáriátusnak átadják a műveltség elemeit, akkor éppen az ilyen emberekkel kapcsolatban jegyezte meg: „Hogy ezek a személyek valóban hasznot hajtsanak a proletár mozgalomnak, ahhoz a műveltség valódi elemeit kell magukkal hozniuk, nem pedig olyan kísérleteket, amelyek felszínesen szeretnék összhangba hozni az elsajátított szocialista eszméket olyan különböző elméleti nézetekkel, amelyeket ezek az urak az egyetemről vagy valahonnan máshonnan hoztak magukkal." Nos, pontosan ezzel az utóbbi esettel van dolgunk Sartre tanításában.

Természetesen Sartre-nak a történelmi materializmus elméletéhez való fordulása teljesen reális alapon nyugszik. Olyan mértékben, ahogyan az egzisztencializmus általában fellép a polgári társadalom bírálatával (és főképpen eme társadalom hivatalos ideológiájának és erkölcsének bírálatával), és igyekszik a humanizmus nevében megvédeni az ember személyiségét, amelyet a polgári társadalmi berendezés tudatosan vagy öntudatlanul tönkretesz — felhasználja ebben a bírálatban a marxizmus témáit és felfedezéseit. Sartre-nak az a törekvése, hogy a marxizmus „ideológusa" legyen, ebben az értelemben csupán eme kölcsönzések tényének elismerése. De a probléma éppen az, hogy át kell tudni menni a burzsoáellenes polemikus álláspontról a történeti folyamat *tudományos-objektív megértéséhez*, ami nélkül lehetetlen bármilyen *reális* burzsoáellenes tevékenység (azaz olyan tevékenység, amely kapcsolatban áll a gyakorlattal, a tömegtevékenységgel, a proletariátus harcával). Itt kezdődnek el nézeteltéréseink Sartre-ral.

Így tehát a történelmi materializmust Sartre nem értette meg, éspedig nem értette meg gondolkodásának specifikusan egzisztencialista előfeltételezései következtében, amelyek, ha Sartre kedvenc szavát használjuk, „szétrágták" a marxizmusnak általa asszimilált tételeit, és elpárologtatják a társadalmi életnek a marxizmus által feltárt realitását az egzisztencialista absztrakciók ködébe. Nem politikai állásfoglalásról van szó, nem a munkásosztály kommunista pártjaihoz való viszonyáról (ami mellesleg Sartre-nál gyakran változik). A marxizmus elferdítése Sartre-nál sajátos „személyiségfilozófiájának" alapjából következik, amely filozófia a mai irracionalizmus egyik válfajaként keletkezett és alakult ki, függetlenül az általa elfoglalt konkrét politikai állásfoglalástól. Ezek az egzisztencialista előfeltevések Sartre polémiáját kora társadalmával annyira bizonytalanná teszik, hogy gyakran lehetetlen előre meglátni, hogy a politikai spektrum melyik színére lesz befestve valamilyen aktuális kérdéssel kapcsolatban.

Melyek ezek az alapok, és hogyan néznek ki „A dialektikus ész kritikájában"?

„A boldogtalan tudat"

Miután a polgári társadalom a legnagyobb mértékig kifejlesztette az ember „elidegenedését" és a legdurvább anyagi formával ruházta fel azokat a társadalmi erőket, amelyek az egyének magatartását szabályozzák a társadalomban, a történetileg tevékeny személyiség számára a létezés kettős világát hozta létre, tudatának életét két ellentétes pólus közé zárta — az ember által a többi emberhez való racionálisan berendezett viszonyok illúziója és a reális anyagi erők ösztönös ostobasága és pusztító hatása közé, amelyeket a valóságban ezek a viszonyok fejlesztenek ki. A személyiség mintegy két kölünböző dimenzióban él: a tudatosan követett célok világában és olyan objektív történeti sorsok világában, amelyeknek látszólag semmi közük hozzájuk, amelyek szó szerint fatális módon jutnak az egyén osztályrészéül. A kettő kapcsolata általában nem tudatosul, viszont a kapcsolat elszakadása nap mint nap és tömeges mértékben termelődik újra a mindennapi tudatban a polgári társadalom életfolyamata révén.

Arról van szó, hogy bár az emberek tevékenysége mindig tudatos, az ösztönösen fejlődő társadalomban a tudat mégis olyan formát vesz fel, amely elfedi előlük azokat a valóságos társadalmi viszonyokat, amelyeknek tényleges tartalma csupán az ösztönös események játéka által közvetetten nyilvánul meg, ez pedig teljesen ellenségesen áll szemben az emberek tudatos erőfeszítéseivel. Az ember magatartásának és cselekedeteinek ez a torz tudatossága annak a Marx által feltárt ténynek a kifejezése, hogy meghatározott anyagi viszonyok uralkodnak az egyén felett, meghatározott eszmék, szilárd képzetek és tevékenységmotívumok uralmának formájában is. Az anyagi alárendelés mindenfajta standardizált tömeges képzet alárendelődésében is fejlődik, és jelentős mértékben ezen utóbbi segítségével valósul meg. E magatartás társadalmi irányításában éppen a valóságos viszony ideológiailag átalakított formája a döntő, amely az ember számára a természetes érdekei és magatartása valódi motívumai megnyilvánulásának tűnik, így például a munkás hite a magánkezdeményezés szabadságában és az egyéni jólétének a kapitalizmus törvényei szerint való elérhetőségében egyik feltétele életének és valódi osztályérdekeitől való

eltávolodásának. De ezek csupán gondolat-fétisek,[4] amelyek teljesen fordítva mutatják be az embernek a társadalmi viszonyok rendszerében elfoglalt helyét. Ezek csupán az elidegenedett világ frázisai, amelyeknek keretén belül a polgárság történetileg kifejlesztette az optimista ámítás egész rendszerét, az adott társadalmi alapelvek ésszerűségébe és természetességébe, az egyéni boldogulásba vetett hit rendszerét. Ez a létezés ezeken alapul, és ezekből indul ki, mint a környezethez való célszerű és racionális alkalmazkodása formájából.

A kapitalista társadalomban az emberek viszonyainak a gondolat-fétisek mögé elrejtőzött valósága mégis sajátosan megnyilvánul a tudat számára is, amelyet ezek a fétisek megtévesztenek. Magának a történeti fejlődésnek a menete, az adott társadalmi rendszer ellentmondásainak kibontakozása és elmélyülése, alapjainak mindinkább a felszínre törő ösztönössége és anarchikus volta lerántják a leplet az ember társadalmi kölcsönviszonyainak tényleges tartalmáról, a váratlan és teljesen *irracionális csapások és katasztrófák, a munkanélküliség, a tönkremenés, a válságok, a pusztító háborúk stb. révén.* Az ilyen pillanatokban a mindennapi létezés szép álarca alatt hirtelen feltárul az igazságnak fintorrá torzult arca, az irracionális és szörnyű valóság ördögi ábrázata. A realitás e tudat ajtaján a csapások, az ösztönös pusztító erők és kényszerek jelzéseivel kopog, összetöri az úgynevezett „önelégült tudat "lelki állapotát. A látszólag ésszerűnek szép kérge alatt, amely megfelel a jól berendezett lét „természetes" társadalmi normáinak és eszményeinek, hirtelen szakadék tárul fel, hogy elnyelje az egészet. A történeti fejlődés objektivitása, az emberi tevékenység anyagi feltételezettsége az egyén számára itt, az antagonisztikus polgári társadalomban, vak és pusztító megnyilvánulásainak prizmáján keresztül mutatkozik meg. Csak ebben a formában ismeri fel ezeknek létezését — mintha a nehézkedés törvényéről csak akkor győződnénk meg, amikor a háztető már a fejünkre szakadt.

Végeredményben a tudat széttépettnek mutatkozik, különböző oldalakra húzzák a valóság, a tevékenység követelményeinek és feladatainak e tudatra jellemző eltorzított értelmezése, és az emberek reális, objektíve fejlődő kölcsönkapcsolataiból kinövő „ördögi" sötét erő, amely szemléletesen demonstrálja az ember számára elképzeléseink tényleges hamisságát, a különbséget az embernek önmagáról, a társadalomban elfoglalt helyzetéről kialakult elképzelései és a között, ami ő valójában, amilyen a valóságos helyzete a társadalmi viszonyok rendszerében. A tudat szétszakad, széthasad a valóság mesterségesen racionalizált felszíne és „a gonosz világ", a gonosz állandó érzéklete között, ami valamilyen érthetetlen módon felforgatja az emberek minden tervét és szándékát, és lemezteleníti a létező belső hamisságát. E repedésen keresztül a tudatban felszínre kerül mindaz, amit a társadalom nem hozott felszínre és elnyomott az emberekben. A szétszakított tudat mélyén az egyén tényleges elidegenedésének érzete megsejteti az igazi emberi viszonyok megvalósulatlanságát.

Ez a szakadás arra készteti az embert, hogy emlékezzék saját elfojtott és felszínre nem jutott, de történelmileg mégis már meglévő alkotóképességeire, „az emberi lényegi erőkre", ahogyan ezeket Marx nevezte. És a mindennapi tudat nem viseli el ezeknek a különféle realitásoknak a dulakodását, amely napvilágra hozza létezésének eddig rejtett kielégületlenségét. Tömeges neurózi-

[4] Marx hangsúlyozza, hogy a tudat ilyen formái nem szűkíthetők le a gondolat csupán individuális tévelygéseire és aberrációira, és ezeket az adott gazdasági rendszer „objektív gondolati formáinak" nevezte. (Lásd: Marx: A tőke I. köt. Szikra, 1955. 80. o.)

sokkal vagy menekülési mítoszokkal, nihilista pesszimizmussal vagy anarchista lázongással stb. reagál. Éppen ezáltal különbözik a proletariátus osztálytudatától, attól a tudattól, amely a munkásosztály szervezett, tömeges, a tudományra építő harcában alakult ki. Ez csupán széttépett, *„boldogtalan tudat"*. És ez a körülvevő valóság közvetlen átgondolásának kísérletekor éppen olyan természetesen és bensőségesen bocsátja ki a mítoszokat, mint ahogyan az emberi test az izzadtságot.

Az egzisztencialista filozófia — mely a XX. század első évtizedeiben keletkezett, és az említett kérdésekkel abból a szempontból foglalkozott, hogy milyen az embernek a környező valóságra és a saját sorsára gyakorolt hatásának erkölcsi ereje — ennek az ösztönös „boldogtalan tudatnak" bizonyos elméletileg kifejezett rendszerezése csupán, mítoszalkotó képességének egyik megnyilvánulása. Amennyiben az emberek kölcsönös függősége az alkotó termelési tevékenység keretében úgy áll velük szemben — ahogyan a polgári társadalomban —, mint tőlük elválasztott és felettük uralkodó erő, amely az embereket váratlan és pusztító következményekkel fenyegeti, annyiban az egzisztencializmus helyesen keresi az emberi tartalmat a *nem-termelési* viszonyokban, azokban a viszonyokban, amelyek nem lehetnek az egyének egyesített termelőerőivé. Keresi a történelemtől független és autonóm „emberi viszonyok" utópisztikus és misztikus szféráját, amely az emberi szándékoknak és cselekedeteknek valamilyen társadalmon kívüli, intim értelmet adna, és ebből a szemszögből akarja feltárni a személyiség „valódi" arculatát és a társadalommal, valamint a történelemmel való kölcsönviszonyainak jellegét is. Másrészt, az eltorzított tudat létezésének a ténye, amely elrejti az ember társadalmi viszonyainak valóságos tartalmát és elidegeníti racionális képességeit illúziók és gondolatfétisek formájában, az egzisztencializmus számára általában okot ad arra, hogy lemondjon a valóság megértésének racionalista eszközeiről, arról a tudományos-elméleti tudatról, amelyet speciális kutatás eredményeként a tudományok, a filozófia stb. kidolgoztak. Ehelyett az egyén úgynevezett *„gyakorlati"* tudatához fordul. Ez az, ahogyan az ember közvetlenül, belsőleg és gyakran önmaga számára sem tudatosítva „átéli", intuitíve „megragadja" az adott társadalmi helyzetet és saját cselekedeteit (s ez, adott szociális körülmények és társadalmi normák közepette, eltérhet, hogy úgy mondjuk, hivatalos kifejezésétől). Ezen teljesen személyes „élmény" feltárásának kell, az egzisztencializmus szerint, anyagot szolgáltatnia az ember valóságos helyzetének és a történelemben való reális részvétele jellegének megítéléséhez.

Ebből Sartre-nál a történetileg tevékeny személyiség olyan képe alakul ki, hogy a tettek valódi emberi tartalma csupán valamiféle „emberi viszonyok"-ban rejtőzhet, amely viszonyok „a gyakorlati tudat" és „az élmény" alapján jöttek létre. Amikor Sartre ennek az izoláltnak vett és egzisztencialista módon értelmezett személyiségnek történetét belülről vizsgálja, igyekszik felidézni a társadalmi fejlődés képét is, igyekszik megmagyarázni a társadalmi fejlődés szerkezetét és logikáját. Ez a törekvés érthető, mivel a társadalom (és nemcsak a személyiségek) megléte tény, a társadalomban pedig olyan viszonyok vannak, amelyek eltérnek az „emberi viszonyoktól". Hogyan tette meg a történelem ezt az utat? Honnan és hogyan jött létre ez az eltorzulás? Meg kell magyarázni tehát a ténylegesen meglevő történelmet. Amikor Sartre hozzálát ehhez a feladathoz, akkor a saját észlelésére rárétegezi a történelmi materializmusnak azon kategóriáit, amelyek lerögzítik a reális történelmet, fejlődésének gazdasági és társadalmi törvényeit. Ettől a perctől kezdve az általa leírt történelem erősen

emlékeztet az emberi nemre ránehezedő „eredendő bűn"-re. De a kellemes bűnbeesés helyett, amely az embereket örök átokkal sújtotta, itt a filozófiai fantázia absztrakt és kevésbé vonzó szüleményei szerepelnek—„a megmunkált anyag", „az elemberiesített dolgok", „a más" stb.

Az elvarázsolt dolgok között

Előttünk áll tehát a történelem, mint maguknak az embereknek tevékenysége, az a történelem, amelyet a céljait követő ember alkot, és nem valaki más (ehhez Sartre különösen ragaszkodik). A történelemből a marxizmus annak idején az anyagi életfeltételeknek az ember által való termelését emelte ki, mint az egész történelmi folyamatnak és konkrét sorsfordulatainak alapját. Kíséreljük meg, megőrizve a marxista szemléletnek ezt a pontját, ugyanakkor megérteni a történelmi folyamatok menetét és szerkezetét az individuálisan tevékeny ember szemszögéből, mert Sartre szerint őbenne rejlik a fejlődés kiinduló dialektikája. (Lásd pl. 279. o.) Hiszen a társadalom nem más, mint az egyéni létezések összefonódása, olyan egyéni tervek[5] összege, amelyek „szekretálják a történelmet", ahogyan J. Hyppolit kifejezte magát, amikor kifejtette Sartre téziseit.

És íme, amint Sartre nyomán az individuálisan közvetlen viszonyokat megközelítjük, és ezek alapján igyekszünk eligazodni az anyagi tényezőknek a történelemben játszott szerepét és jelentőségét illetően, akkor közvetlenül a platóni típusú mítoszok atmoszférája vesz körül bennünket, annak az embernek a helyzetébe jutunk akit bezártak egy barlangba és arra kényszerült, hogy a külső tárgyakról csupán eltorzított árnyak alapján ítéljen, melyek a barlang mennyezetén és falain táncolnak. Itt minden összekavarodik és összefolyik: mind az absztrakt formában felfogott ellentmondások, az adott, polgári életmód torzulásai, melyek kiragadták az ember hatalmából saját társadalmi viszonyait és dolgok közötti viszonyok jellegét kölcsönzik nekik, mind pedig az emberek mint olyanok anyagi, objektív kölcsönös viszonyai, társadalmi-történelmi fejlődésük általában mindenfajta objektív törvényszerűsége. A burzsoá tudat sötétkamrájában az igazság grimasza tűnik igazságnak. A kép absztrakt momentumait, amelyek az individuális tapasztalatban tárulnak fel, a tanulmányozott objektumnak, azaz a társadalomnak tulajdonítják, mint ennek „örök", „természeti", és a dolgok lényegénél fogva mágikus tulajdonságait.

Valójában a Sartre által elfogadott kiindulópont következtében az emberek történelmi alkotásainak valamennyi reális feltétele (amelyeknek létezését Sartre mintha a marxizmussal teljesen összhangban elismerné) csak mint valami *irracionális* és *emberen kívüli* fogható fel, melyek titokzatos és varázslatos tulajdonságokkal rendelkeznek. A történelem anyagi alapjainak „marxista" elemzése keretében Sartre ezt a benyomást is feldolgozza, egyszerűen a filozófia kifinomult nyelvén fejezve ki azt a valósághoz, az emberi kölcsönviszonyok objektív tartalmának megnyilvánulásához való káros viszonyt, amely ösztönösen kialakult a személyiségnél a polgári társadalomban, mindenféle egzisztencializmustól függetlenül. Mitológikusan stilizálva az ember lelki életének eme sajátosságait a polgári társadalomban, Sartre ezt írja például: „. . . a dolgok

[5] „Tervnek" itt lényegében a tevékenység egyéni, tudatosan célirányos tervét nevezi, amely belülről áthatja minden egyes személyiség cselekedeteit és tetteit.

vagy az intézmény anyagisága a feltalálás vagy a teremtés radikális tagadása" (249. o.). Az anyag általában „tagadás", „életünk állandó fenyegetése" (247. o.). Sőt Sartre „egyenesen a megbabonázott" anyagról beszél (279. o.). Ennek megfelelően az emberek bármiféle, a tudattól független tényleges viszonya, amelyet a történeti fejlődés meghatározott szakaszán empirikusan megfigyelnek, nála „az eltorzultság", „az eltérés" fogalma alá esnek („eltérés" az emberek tudatos szándékaitól és céljaitól), és csupán irracionális terminusokban írhatók le. Sartre kizárólag az ilyen eltérés tragikus elkerülhetetlensége értelmében alkalmazza azt a tézist, hogy az anyagi körülmények meghatározó szerepet játszanak az emberek történeti tevékenységében.

Az ember által eszközzé átalakított természeti tárgyak a legtisztább varázslat útján — másképpen nem is érthetjük meg, mivel bármilyen konkrét és objektív társadalmi-történeti elemzés hiányzik Sartre-nál — átalakítják és eltorzítják az emberek individuális és kollektív céljait és akcióit. „A szocializált anyagon keresztül — mondja Sartre — az ember Másként alakul ki, mint ember" (206. o.). (A travers la matière socialisée. . . l'homme se constitute comme Autre que l'homme".) Lényegében a társadalmi lét az ő számára sikertelen tudat, olyan tudat, amely az ember, az emberi önmegértés szempontjából áttekinthetetlen, és nem más mint e tudat létezésének nem igaz és elidegenedett formája. *Mivel a reális termelésnek ez az aktusa elidegeníti az embert, és a dolgok elvarázsolt világába veti vissza, valójában csak az embernek* (ti. a sartre-i értelemben vett embernek — szerk. megj.) *érdemes valamivel foglalkoznia, valami iránt érdeklődnie.* Az ember az irracionális és emberen kívüli erők uralma alá kerül egyszerűen már azáltal, hogy a reális alkotásban a dolgokkal általában és más emberek sokaságával mint olyannal van dolga (ez a mennyiség a maga részéről szintén „elvarázsolt" — 241. o.). Így a személyiség gyakorlatának céltudatos megszervezésében beférkőzik „az inercia", „az antiember", „az antifinalitás" „az antidialektika" és egyéb szörnyetegek, amelyek a történelem tényezőivé válnak az egyének tervei mellett. Az objektív gazdasági és társadalmi struktúrák mint állandóan elidegenedett, torz felépítmény jelennek meg az egyének tervei és személyes „emberi viszonyaik" felett.

Ezáltal az élet egész valóságos termelését, az egész valóságos teremtést és alkotást — a termelés és a munkamegosztás, a technika, a tudomány stb. fejlődését —, mint valami történelmen és emberen kívülit mutatja be. Ahogyan Marx megjegyezte az emberi viszonyoknak Feuerbach által adott hasonló magyarázatával kapcsolatban, „az embereknek a természethez való viszonyát ily módon kirekesztik a történelemből, s ezáltal létrehozzák a természet és a történelem ellentétét".[6] Ez egészen pontosan kifejezi a Sartre-i koncepció lényegét.

Az is baj, hogy miután ilyen módon bevezeti a történelmi folyamat reális szerkezetébe az egyén bizonyos emócionális állapotait és objektiválja őket, Sartre teljesen mitologikusan elvonatkoztatja „a megmunkált anyagot általában", „a munkaeszközt általában" stb. a társadalmi kölcsönviszonyok összefüggésétől, az emberek együttes anyagi gyakorlatának összefüggésétől, és áthelyezi őket valamilyen más, örök és időn kívül álló szférába, átalakítja őket valamiféle szimbolikus képzeletbeli erőkké. Míg a marxizmus számára a „munkaeszköznek" és általában a tevékenység anyagi, az ember által megmunkált vagy megtermelt komponenseinek fogalmai az emberi kölcsönviszonyok

[6] Marx—Engels: A német ideológia. MEM 3. köt. Bp. 1960. 42. o.

objektív tartalmának pontos, *tudományos elemzésére* szolgáló elemek, eszközök ahhoz, hogy a tevékenység egyéni aktusának tarka fonadékából kiemeljük a történetileg meghatározott törvényszerű *társadalmi* kapcsolatokat, azaz annak eszközei, hogy ezen aktusok egész összességét általánosítsuk, s ez az általánosítás feltárja meghatározott történeti szakaszoknak az ezen aktusok mögött rejlő tipikus és általános emberi viszonyait, amelyek az emberek között a tudatuktól függetlenül alakultak ki tevékenységük során, addig Sartre kezében ezek a fogalmak teljesen megváltoztatják arculatukat. Olyan alapként használja ezeket, amelyekre a történelem önkényesen szubjektív képzetei és a történelem tisztán emócionális-pszichológiai képe épül, bőségesen telítve mindenféle démonokkal. Kiragadja őket a társadalom tudományos gazdasági elemzésének összefüggéséből, és irracionalizált — „anyagi általában", „munkaeszköz általában", „gazdasági általában" stb. — formában írja le őket, ami által elveszítik mindennemű magyarázó erejüket, és valójában a reális társadalmi kapcsolatok elködösítésére szolgálnak.

Könnyen észrevehetjük, hogy ez az egész irracionalista problematika ugyancsak azért alakult ki, mert anyagin a társadalomban Sarte az eszközöket, gépeket és egyéb „instrumentumokat" *mint dolgokat* érti, nem pedig az emberi viszonyok meghatározott *tartalmát*, míg a marxizmus éppen ezt a tartalmat emeli ki *társadalmi létként*. A társadalmi anyag — nem dolog, hanem a dolgokkal operáló emberek meghatározott viszonyai. Az pedig, hogy ez a társadalmi anyag olyan dolgok viszonyainak formáját veheti fel, amelyek emberi tulajdonságokat „tulajdonítanak" maguknak és az emberek tudatában fétiseket hoznak létre — ez a társadalmi fejlődésnek csupán átmeneti formája, a társadalmi anyag létezésének különös történeti szakasza, amit még ki kellene emelni az elemzésben mint ilyent. Sartre-nál itt elsikkad a marxista szemléletű történelemelemzés még egy fontos pontja: a marxizmus mindig objektíve tudta szemlélni a történelmet, a többi között függetlenül az olyan jelenségektől, mint amilyenek a történelemben jelentkező „boldogtalan tudat", az egyének emócionális és kulturális-pszichológiai állapotai, függetlenül a valóságos viszonyok bármilyen illuzórikus és fétisisztikus átalakításától, és ezért ezután meg tudta magyarázni magukat ezeket az átalakulásokat és az általuk előidézett kulturális-pszichológiai folyamatokat is.

Ezenkívül Sartre átalakítja az egyéni tudat mechanizmusát a történelemnek mint együttes folyamatnak egyedüli — legáltalánosabb — mechanizmusává. Amikor Sartre „az egyéni cselekvés általános logikájáról" úgy beszél, mint az egyedüli létező „dialektikáról", akkor itt a történeti folyamat reális dialektikáját azonosítja azokkal a dialektikus kölcsönviszonyokkal, amelyek annak az embernek egyéni tapasztalatában születnek meg, aki közvetlenül és személyesen *éli át* az őt magával ragadó történeti folyamat menetét. Ezen utóbbiak feltárására irányul a társadalom elemzésének Sartre-féle módszere is, ezekből vezeti le közvetlenül az egész történti folyamatnak és mozgató erőinek a képét. Így tehát Sartre számára, eltérően Marxtól, nincsen *materiális dialektika*. És noha Sartre „A marxista gondolat hete" alkalmából elhangzott felszólalásában azt bizonygatta, hogy bár tagadja a természet dialektikáját, megőrzi a társadalom materialista felfogásának valódi értelmét, még sincs meg nála a dialektika a társadalmi-történeti fejlődésben. Ellenkezőleg, Sartre szerint e fejlődés anyagi feltételeiből csak „antidialektika" jöhet létre és jön létre, ami, az emberek szerencsétlenségére, az egyéni „terv" dialektikájával együtt a tör-

ténelem tényezőjévé válik, és a tudatos szellemnek, amely „harci csoportokban" testesül meg, ezen antidialektika ellen kell harcolnia. (Lásd Sartre „csoportelmélet"-ét — 381—552 stb. oldalak.)

Ennek a legcsekélyebb köze sincsen a marxizmushoz. A marxizmus történeti dialektikán a társadalmi fejlődésnek mint természet-történeti folyamatnak belső logikáját érti, és a történelem megmagyarázásának feladatát abban látja, hogy felhasználva a társadalmi-történeti elemzés teljesen objektív módszereit, feltárja az emberi *viszonyok* valóságos tartalmát, amely dialektikus formákban és kapcsolatokban mozog. Az egyéni élettevékenység és harc pszichológiai szerkezete, amelynek szintén megvan a maga dialektikája, a marxizmus szempontjából olyan leszármaztatott jelenség, amely csupán a társadalmi és az anyagi elemzésének alapján magyarázható meg. Sartre abban a törekvésében, hogy az „embert újból meglelje a marxizmus keretében" (59. o.), észrevétlenül homlokegyenest ellenkező nézetet akar becsempészni a marxizmusba.

És ha betekintünk a társadalomról szóló materialista tanítás alapfeltevéseiről való ezen lemondás rejtett motívumaiba, akkor meglátjuk, hogy Sartre-t itt irracionalista-mitológia alkotó hajlamai irányítják. Az emberi viszonyok tartalma helyett megalkotja *„az emberi" és „az antiemberi" közötti állandó viszony mechanizmusát az egyéni tervben.* Ez most már a történeti folyamat általánosított és dialektikus alapjaként jelentkezik. Ennek a kölcsönviszonynak örök mechanizmusa — amely minden egyénben benne van — irányítja a történelemnek mint az ember tevékenységének egész menetét. Csakhogy Sartre „az anyagot" („az antiemberit") előzetesen, teljesen absztrakt és mitologizált formában vezette be az egyénbe, gyúrta be az egyéni cselekedetek pszichológiai szerkezetének mechanizmusába — miután átalakította a lelki élet tényezőjévé, amely csupán szimbolizál olyan meghatározott objektív folyamatokat, amelyek az egyénen és szubjektív szándékain és elképzelésein kívül zajlanak le.

Sartre-nál az ebben a belső, a történelemtől izolált és belőle kivont területen — ezt a területet „az emberi" és „az antiemberi" közötti kölcsönhatás és harc mágikus köre körvonalazza — fennálló viszonyok összessége is az emberek történeti sorsának és a társadalmi-történeti törvényszerűségnek különös és önálló forrásául, a történeti folyamat rejtett irányítójául szolgál. A valóságos történelmi helyzet, amelybe az ember tevékenységének eredményeként belekerül, mindig olyan rossz tréfa következménye, amelyet az időn kívül álló viszonyok a háta mögött követnek el vele. Ebből következik Sartre-nál az elemzés módszere is: nem kell megállapítani a függéseknek azon tényleges láncolatát, amely kialakult a valóságos történelemben, nem kell ezzel együtt feltárni azokat a konkrét viszonyokat, amelyek létrehozzák az elidegenedést, hanem sajátos önmegfigyelés segítségével elemezni kell „a cselekvés örök és immanens logikáját", ebből kell következtetni a történelmi események és jelenségek rejtett okaira, a történelmi cselekvés ilyen vagy olyan eredményének alapjaira. A történelem ilyen elemzésénél valamennyi misztifikációja realitássá alakul, a reális viszonyokat pedig misztifikációnak értékeli.

A történelmi folyamat, a reális történelem-menet tudományos magyarázatának a történelmi cselekvés közvetlen ágenseiről kialakult szubjektív elképzelések, és motívumok valamilyen különös metafizikai értelmének elemzésével való ilyen helyettesítése Sartre-nál azt a tényt fedi el, hogy számára a kollektív termelési tevékenység tulajdonképpen nem alapja és nem mozgatója a törté-

nelemnek, számára nem létezik az emberek együttes anyagi alkotói tevékenysége, amelynek során maga az ember is, valamint „lényegi erői" is és az új objektív történelmi körülmények is fejlődnek, amelyek viszont a maguk részéről meghatározzák az ember további fejlődését, és amelyekre a történelmi folyamat egész menete felépül, beleértve a kultúrát és a tudatot is. Látszólag elfogadja azt a marxista tézist, hogy az ember ugyanolyan mértékben terméke a körülményeknek, amilyen mértékben ő maga is megváltoztatja és létrehozza a körülményeket, sőt Sartre ragaszkodik ehhez, ellentétben „néhány dogmatikus marxistával" (180. o.). De a valóságban Sartre ennek a tézisnek teljesen más értelmet ad, és az emberi kapcsolatok tevékeny, teremtő oldalát nem az emberek közötti tevékenységcserében, a termelés folyamatában látja, hanem az úgynevezett „emberi viszonyokban", amelyeken ő csupán az emberek egymásté szlelésének, szenvedélyeinek, óhajainak, ellenséges érzületeinek, barátságainak, az erőszaknak stb. kölcsönös és közvetlen játékát érti.

Természetes, hogy a társadalom elemzésénél Sartre nem tud kivergődni a specifikusan egzisztencialista dilemmából: vagy léteznek a történelemnek „vastörvényei", amelyek függetlenek az emberek akaratától és tudatától — és akkor az ember nem különbözik a dolgoktól, és a történelemnek nincsen emberi értelme, vagy pedig a történelmet a gazdasági függőségektől szabad emberek tudatos tervei alkotják, és akkor a történelem emberi értelmet nyer. Sartre itt ténylegesen a mai kor reális és valójában sürgető problémájából indul ki — abból a problémából, hogy az embereknek uralniok és tudatosan irányítaniok kellene a maguk sajátos társadalmi viszonyait —, de nála mitológikusan megtörnek és átalakulnak mind a történelem materialista elemei, azaz az anyagi viszonyok és a társadalmi történeti fejlődés mozgató erői, mind kapcsolataik és szükségszerűségük megismerése, ami a marxizmus tudományának formájában létezik. Sartre mintegy más jelrendszerbe — az irracionális jelrendszerébe — teszi át a történelemnek mindazt a reális tartalmát, amelyet a marxizmus feltárt és általánosított a termelési mód, a társadalmi-történeti fejlődés törvényei stb. fogalmaiban.

Amíg a marxizmus abból indul ki, hogy az anyagi termelés módja meghatározza a társadalmi, a politikai és a szellemi élet fejlődését, addig Sartre ennek a tézisnek elfogadásával saját koncepciójában csupán egy tisztára negatív jelenség elismerését veszi tekintetbe, azt veszi tekintetbe, hogy éppen az egész emberi tevékenységnek az anyagi élet termelési módjától való függősége idegeníti el az embert, fosztja meg a történelmet az emberi értelemtől. Beszél arról, hogy az emberek képtelenek voltak a régebbi történelem folyamán „megszabadulni szükségleteiktől, *tehát a természettől*" (a szerző kiemelése), beszél a kollektivizálásról, „amelyet szükségleteik elnyomtak és amely a termelési mód uralma alatt állt" (86. o.) stb. stb. Ilyen és ehhez hasonló frázisok bőségesen találhatók Sartre könyvében. Gyakorlatilag azonban úgy fogja fel a marxizmust, jobban mondva, olyan filozófiává süllyeszti, amely csak az elidegenedett világ számára használható. Ha kiküszöböljük az ember elidegenedését a társadalomban, úgy magától elesik a társadalom marxista magyarázatának és a történeti folyamat materialista értelmezésének szükségessége, az emberek történeti tevékenységének megmagyarázásához nem lesz szükséges a gazdaságból, az anyagból, az objektív és a tudatoktól független kapcsolatokból kiindulni, amelyek az emberek között tevékenységük folyamán létrejöttek. Ez a marxizmusnak és az általa tükrözött realitásnak teljes meg nem értése, mivel a marxizmus az emberek anyagi tevékenységében és ennek törvényszerű jellegé-

ben mindig az emberi fejlődés *pozitív* alapját látta, nem pedig csak egy olyan terhet, amely megakadályozza, hogy az ember a történelem olyan szubjektumává váljék, aki saját alkotó képességekkel és saját társadalmi viszonyokkal rendelkezik: a marxizmus az anyagi termelési módnak az emberi élet többi szférája feletti uralmában egyáltalán nem a szükséglet megnyilvánulását látta, hanem az alkotó élettevékenység olyan meghatározott módját, amely tartalmával meghatározza magukat az egyéneket és fejleszti őket, fejleszti együttes erőiket, eltekintve bármilyen elidegenedéstől, amely ilyen vagy olyan történeti szakaszban kialakul.

Az emberi tevékenység (mint általában minden *reális termelés*, amelynek megvan a maga objektív logikája) ezen igen gazdag területének mitológikus lepárlása, az elhatárolódás ettől, mint valami önmagában szörnyűségestől és elidegenítőtől Sartre-t ahhoz vezeti, hogy a történelem tudatos folyamattá való átalakításának egyetlen útját a tudat belső átalakulásában látja, és a dialektikát valamilyen társadalmi pszichoterápia válfajának mutatja be, amely annak az egyénnek, aki elérte ezt a technikát, lehetővé teszi, hogy tudatosítsa a társadalmi fejlődés tendenciáit és saját társadalmi viszonyokkal rendelkezzék. Ezt állítólag azzal érheti el, hogy az önmegfigyelés eszközével a tevékenység individuális tapasztalatában elemzi azt, hogy micsoda ő maga. Valójában azonban az ember Sartre-nél mindig „a cselekvés időn kívül álló logikájának" teljesen passzív áldozata és eszköze, s ez az elidegenedés egy és ugyanazon örök helyzetébe hozza az embert. Sartre magasztalni akarta az emberek öntevékenységét, minthogy a történelmet mint a céljait követő ember tevékenységét fogta fel, magát az embert pedig mint a történelem valódi szubjektumát (nem pedig mint objektumát). De Sartre, miután megfosztotta a történelmet objektív alapjaitól, valójában lealacsonyította azt, és elködösítette éppen az ember harcának tevékeny-átalakító perspektíváját.

Sartre elmélete, amely a polgári társadalomban uralkodó erők mitológikus magyarázatát adja, idealizmus, de a hagyományostól eltérően mintegy dramatizált idealizmus, olyan idealizmus, amely a történelmet a tudat és anyag harcának grandiózus arénájává teszi. Sartre igyekszik e harcnak szolgálatába állítani a modern kor olyan forradalmi erejét is, mint a proletariátus.

Utópiák — tudományos szocializmus helyett

Milyen álláspontot ajánlhat a forradalmi cselekvés emberének ez az elmélet, amely nem nyújt a fejlődés objektív viszonyai és tendenciái, a társadalmi csoportok és osztályok helyzete és érdekei tudományos és tényleges elemzésére szolgáló eszközöket — ez az elmélet, amely a valóságba beleszövi a mítoszokat?

Az egzisztencializmus állandóan ingadozik a forradalmi cselekvés emberének két képe között. Az egyik a remeteember, aki cellájában a létező szellemi bírálatával van elfoglalva, és távol tartja magát bármilyen objektív tevékenységtől, a másik pedig az erőszakember, aki azért cselekszik, hogy anarchikus módon rákényszerítse akaratát az események történeti menetére. Mindkettő a személyiség és a társadalom egzisztencialista elgondolásaiból ered, és különösen Sartre-nál látható világosan, hogy a filozófiai elmélet itt egyszerűen megalapozza és megerősíti a kispolgárra jellemző ösztönös visszahőkölést a tudományos szocializmustól és a tömegek elméletileg megalapozott és megszervezett forradalmi mozgalmától.

Valójában, amennyiben a tevékenység bármely objektív tartalma, amely az egyéntől független saját logikával rendelkezik, bármely reális termelés és alkotás elidegeníti az embert, eltorzítja szándékainak elsődleges értelmét és objektummá, a tőle idegen erők játékszerévé változtatja, úgy az emberi alkotás egyetlen szabad és valódi fajtája csupán az lehet, hogy az ember önmagát mint gondolkodó egyént termelje meg — de nem úgy, hogy meghatározott tartalmat gondoljon, hanem úgy, hogy *magát* gondolja el bármely tartalomban. Semmi sem érdekelheti annyira az embert, hogy teljesen átadja magát a tárgynak, semmi sem vonzhatja annyira, hogy elfelejtse *magát* az ügyben. Akár anyagi termeléssel, akár tudománnyal, művészeti alkotással, vagy társadalmi-politikai tevékenységgel foglalkozik az ember — az egzisztencializmus mindenütt igyekszik bevezetni a kritikai, magát a szubjektumot „követő" tudatot mint egyedüli feltételét annak, hogy az ember kivívja szabadságát. És természetes, hogy az osztály- és politikai harc reális, kusza és bonyolult körülményei között a számára egyedül elérhető szabadság, ha lemond általában a tevékenységről; az egzisztencialista személyiség azzal őrzi meg a humanitás maradványát, hogy mindenre „nemet" mond. Sartre megrajzolja „annak az embernek eszményét, aki nemet mondott mindvégig ... a tagadás emberét . . ., aki elkülönült mindentől és nemet mond. Minthogy minden elárulja az embert, ő nemet mondva mindenre, megőrzi azt a keveset, ami még megmarad benne a humanitásból."[7] Így Sartre a forradalmi reményeket a létezőnek abba a tagadásába helyezi, amelyet a magányos gondolkodó hajt végre kritikai eszének erejével, nem pedig a széles történeti tevékenységben való aktív részvételével. És éppen ez az állásfoglalása tér el a legélesebben a marxizmustól, amelyet sohasem a magányos gondolkodó alakja érdekelt, hanem az osztály történeti aktivitásának foka, a néptömegek öntevékenységének fellendülése, mert egyedül csak a néptömegek képesek a *reális* tagadásra. A forradalmi álláspont az volt a marxizmus számára, hogy részt vegyen ebben a harcban, felvilágosítsa és megszervezze.

De ha a dolog mégis eljut a reális tettig, úgy ugyanazok az alapok, amelyek Sartre-t „a mindentől elkülönült tagadás emberének" álláspontjára vezették, most az anarchizmust és az ösztönösséget alátámasztó érvekké alakulnak át a forradalmi mozgalomban. Sartre-t nem a hosszasan megszervezett harc és annak elméleti alapja vonzza, hanem a pillanatnyi, közvetlen cselekvés. Csak a spontán cselekvés valóban forradalmi, és „a harci csoportoknak" mint a történelem mozgatóinak Sartre-féle elmélete azon az állításon alapul, hogy a forradalmi mozgalom éppen olyan mértékben fullad ki, amilyen mértékben anyagi szervezetet kap, amilyen mértékben az embereknek mind nagyobb tömegét öleli fel és kijut azon emberek korlátozott csoportjának kereteiből, akiket egységes, pillanatnyi és közvetlen szellemi kitörés egyesített. Ezért a történeti folyamat szerkezetének elemzésében Sartre-nál elesett a fejlődés olyan történeti ereje is, mint a proletariátus forradalmi pártja. Éppen a szervezettségnek, tudományos öntudatnak és a nagy embertömegek anyagi élet- és harci feltételeinek a pártban való egyesítése félemlíti meg Sartre-t. A forradalmi cselekvést lényegében a lázadók erőszakának tekinti az objektív és anyagi életkörülmények ellen. És ezt a mai korszakban, a tömeges társadalmi mozgalmak korszakában, amelyek egyedül képesek arra, hogy megoldják a megérett társadalmi és kulturális problémákat! Az objektív történeti törvények mitologizált, irracionális elgondolása nem teszi lehetővé Sartre számára,

[7] P. Nizan „Aden Arabie" (1960.) c. könyvének előszavában. 55. o.

hogy a forradalmi osztályerőkhöz forduljon, hogy részt vegyen megszervezésükben, nevelésükben és irányításukban a társadalmi fejlődés tudományosan érthető perspektíváinak és tendenciáinak megfelelően, az osztályerők valóságos összefüggésének és elosztásának megfelelően. Nem marad más hátra, rá kell erőszakolni a történelemre sajátos kész következtetéseit, függetlenül attól, hogy milyen a történelemben az erők valóságos kölcsönviszonya, melyek a harcoló társadalmi csoportok objektív szükségletei és érdekei.

De a történelem dialektikája olyan, hogy a történelmen elkövetett erőszak a döntő pillanatokban a leghatalmasabb történeti passzivitásként jelentkezik, és az erőszak-ember, akinek alakját az egzisztencializmus kiszemelte magának — idegen erők játékszere, eszköze, olyan politikai célok közvetítője lesz, amelyek egyáltalán nem tartoznak szándékai közé. Azok a lázadók, akik világosan nem adnak maguknak számot a történeti mozgás létezésének okairól és körülményeiről és a társadalmi csoportok objektív érdekeiről, mindig arra vannak ítélve, hogy mások céljait valósítsák meg. Vajon a kispolgárság bizonyos rétegeinek lázadó, antikapitalista hangulatai a harmincas évek Németországában nem voltak-e olyan fegyverek, amelyek segítségével egyáltalán nem azt hajtották végre, amit ideológusai akartak? És sok más tény is azt mutatja, hogy a mai korban minden valódi forradalmi tudat elválaszthatatlan alapja a valóságos társadalmi és osztályviszonyok *tudományos* értelmezése.

De érthető az ideológusok kiábrándulása is: az illuzórikus céljaikon a történelem által végrehajtott korrekció még jobban megerősíti őket azon tézisek helyességében, hogy „minden elárulja az embert", és eltávolodnak a büszke „kritikai" magány bástyájába, hogy onnan a megvetés tirádáival árasszák el a világot, amely nem az általuk ajánlott úton halad. Így történik ez Sartre-nál is: az objektív történeti törvényeknek és az emberek ezek alapján történő megszervezése lehetőségeinek irracionalista felfogása, amely nem teszi lehetővé számára, hogy elképzeljen egy hatékony tömegharcot, az anarchizmus és az ösztönösség aktivitásának túlsó oldalára vezeti őt — a pesszimizmushoz, annak az embernek állásfoglalásához, aki lemond minden bármilyen társadalmilag jelentős tevékenységben való részvételről. A csiga újból visszahúzódott házába. Az érem újból visszájára fordult, és újból előttünk áll a remete aszkétikus arca.

Az egész egzisztencializmus felett utópisztikus álom lebeg a sajátos „emberi, viszonyok", önkényes, a valóság objektív és anyagi körülményeivel össze nem függő viszonyok uralmának megteremtéséről, amely viszonyok nem hoznak létre semmiféle, az egyénektől független együttes termelőerőt. De egy ilyen jövő felé nem vezet semmiféle reális út. És ezért a polgári társadalom baloldali egzisztencialista kritikusai számára — gyakran dühös, kíméletlenül éles kritikusai számára — nem marad más hátra, minthogy feltárják az örök emberi helyzetek tragédiáját a hivatalos polgári és konformista ideológiával szemben. Ez szintén harc a polgári társadalom ellen, de olyan harc, amely a polgári látókör kereteiben marad. Ez a polgári gondolat öntagadása, amely a kispolgári értelmiség mind nagyobb rétegeit öleli fel, és gyakran a baloldali erők soraiba állítja, de nem az új, a *pozitív* fejlődése. Olyan körülmények között, amikor az állami monopoltőke felszámolja a polgári demokratikus szabadságjogokat, a történelem nemegyszer újít fel ahhoz hasonló helyzeteket, mint amelyek a polgári demokratikus forradalom feladataiért vívott harc szakaszában keletkeztek a XIX. században, például az ifjú hegeliánusok, „az igazi szocialisták", M. Stirner esetében Németországban, a narodnyikok esetében Oroszországban

stb., akik teljesen etikusan értelmezték a szocializmust, és „a kritikailag gondolkozó személyiség", valamint az anarchikus cselekvés kultuszát hirdették. De az új körülmények között, a fejlett és tömeges munkásmozgalom létezésének önálló, és erős munkáspártok létezésének körülményei között, győzedelmes szocialista országok létezésének körülményei között ezek az álláspontok különösen archaikusak és illuzórikusak. Másrészt viszont sokkal szilárdabb az alap ahhoz, hogy ezek az emberek valódi forradalmi álláspontra, a tudományos szocializmus és a marxizmus álláspontjára térjenek át.

De ahhoz, hogy Sartre gondolkodása elfoglalja helyét a reális, valóságos harcban, meg kell szűnnie „a boldogtalan tudat" kifejeződésének lennie, azon tudat kifejeződésének, amely bár elszenvedte a kapitalizmus borzalmait és retteg tőlük, de nem tudja megérteni az anyagi feltételek és objektív törvényszerűségek valóságos szerepét a történelemnek és magának a személyiségnek a fejlődésében. Addig a marxizmussal való összhang, amelyre Sartre törekszik, tiszta illúzió marad. Viszont teljesen reális a marxizmusnak általa végrehajtott „egzisztencializálása", ami ellentmond a marxista társadalmi tanok tényleges forradalmi-kritikai értelmének és a történeti folyamat elemzésére szolgáló objektív módszereknek. Sartre-nak az a törekvése, hogy marxistává legyen, eddig még csak kísérlet arra, hogy hozzáillessze a marxizmust kívülről (nem a tudományból és nem a munkásmozgalomból) hozott nézeteihez, amely kísérlet objektíve — függetlenül Sartre szubjektív szándékaitól és szimpátiáitól — a marxizmussal szemben áll. Ez azt mutatja, hogy a polgári társadalom bírálatában és visszautasításában, valamint a marxizmus felé haladó mozgásban nem szabad sokáig megrekedni egy olyan állomáson, mint az egzisztencializmus. Annál is inkább, mivel az út ettől elvezethet a legszélsőségesebb reakcióhoz, amit bizonyít az is, hogy a fasizmus és a fasizmussal kacérkodó értelmiség felhasználja az egzisztencialista jelszavakat, valamint az olyan típusú egzisztencialisták, mint Martin Heidegger és Karl Jaspers politikai állásfoglalását is.

МИФЫ РАЗОРВАННОГО СОЗНАНИЯ

М. К. Мамардашвили

Автор очерчивает общественные условия, породившие философию экзистенциализма, указывает на отношение «отчужденного» буржуазного мира и проблематики экзистенциализма. В статье подробно исследуются представления экзистенциализма о структуре и природе общественного бытия, а также об отношении к нему личности. Основу анализа представляет работа Сартра «Критика диалектического разума».

Сартр, ставя своей целью осмысление истории, понимание сущности общественных процессов, исходит из «несчастного сознания», сознания «отчужденной» личности буржуазного общества, приписывая абстрактные моменты картины общества, созданной индивидуальным опытом этого сознания, «вечным», «природным» и по существу магическим свойствам изучаемого объекта — общества. Объективные экономические и общественные структуры появляются над планами и личными «человеческими отношениями» индивидуума как уродливая, постоянно отчужденная надстройка.

Вся эта иррационалистическая проблематика, — пишет автор, — сложилась потому, что под материальным в обществе Сартр понимает орудия, машины и т. д., т. е. вещи, а не определенное содержание человеческих отношений. Фетишизация вещей у Сартра — в противоположность марксистскому пониманию этого вопроса — представляет собой не просто переходную форму общественного развития. Поэтому Сартр считает марксизм философией, применимой лишь в условиях отчужденного мира, поскольку при анализе структуры общества, общественных процессов марксизм всегда исходит из материальных отношений общества. Так, по мнению Сартра, отпадает необходимость матери-

алистического осмысления исторического процесса, и нет более нужды в том чтобы при исследовании исторической деятельности людей исходить из материи, из объекта, из независимых от сознания связей.

Единственный путь преобразования истории в сознательный процесс Сартр видит во внутреннем преобразовании сознания, что ведет к отказу от какой бы то ни было общественной деятельности, к чисто мыслительному отрицанию существующего общества, но может привести и к самой крайней реакции.

В теории общественного развития экзистенциализм является не дополнением, — как утверждает Сартр, — а отрицанием марксизма.

THE MYTH OF THE DISUNITED CONSCIOUSNESS

by *M. K. Mamardasvili*

The author describes the social circumstances under which existentialism arose and the relation of the „alienated" bourgeois world from existential problematics. The theme of this detailed study is the existential view of the structure of social existence, its nature and relation to the personality. The analysis is based on Sartre's work.

In order to grasp history and the essence of social processes, Sartre begins with the anguished consciousness, the consciousness of the alienated personality in bourgeois society. The image of society is formed by the individual experiences of this consciousness, while the abstract moments of this image are attributed to „eternal", „natural" and essentially magic properties of society, the object under study. The objective economic and social structures are raised above the personal „human relations" and the plans of individuals as a distorted superstructure.

„This whole irrational problematics," writes the author, „arose because — according to Sartre — the material is represented in society by things (means, machines, etc.) and not by the determined content of human relations. Making a fetish of things (in Sartre), in opposition to the Marxian view, is not only a transitory form of social development. For this reason Sartre regards Marxism, which in analyzing social processes and the structure of society begins with the material relations of society, as a philosophy fit only for an alienated world. Sartre holds that the materialistic interpretation of the historical process will not be necessary and in order to explain the historical activity of man we do not have to use matter, the object and relations independent of consciousness as a basis. In Sartre's view the only way to turn history into a conscious process is by the internal transformation of the consciousness which consequently brings about a renouncement of every sort of social activity, a merely intellectual negation of the existing society and may also lead to the most extreme reaction.

Existentialism, as regards its theory of social development, is not completion — as Sartre believes — but a refutation of Marxism.

VITA

Túl a realizmus partjain

Roger Garaudy új könyve,[1] amelyet Aragon előszava mint eseményt üdvözöl, az eddigi hasonló törekvésű írások közül talán a legkövetkezetesebben hajtja végre a hagyományos realizmus-fogalom felülvizsgálatának a közelmúltban napirendre tűzött programját. Közvetlen előfutárai közt megemlíthetjük Ernst Fischer „Művészet és szocializmus" című cikkét,[2] a prágai Kafka-kollokviumot,[3] majd az ezt követő újabb Fischer-nyilatkozatot a realizmus-fogalom reformjának szükségességéről.[4] A javasolt reform a fogalom kiszélesítésére, „partjainak" lerombolására irányul, hogy korunk számos jelentékeny művésze, akit a korábbi dogmatikus szemlélet sommásan dekadensnek könyvelt el, realistának minősülhessen.

Garaudy elvtárs ezt a célkitűzést így fogalmazza meg:

„Stendhal és Balzac, Courbet és Rjepin, Tolsztoj és Martin du Gard, Gorkij és Majakovszkij művészetéből egy nagy realizmus ismérvei bonthatók ki. Ám ha Kafka, Saint-John Perse vagy Picasso művei nem felelnek meg ezeknek az ismérveknek, mit tegyünk? Ki kell őket zárnunk a realizmusból, azaz a művészetből? Vagy éppen ellenkezőleg, inkább a realizmus meghatározását kell megnyitnunk és kiterjesztenünk, századunk jellegzetes műveinek fényében kell felfednünk új dimenzióit, amelyek lehetővé fogják tenni számunkra, hogy kiegészíthessük a múlt örökségét mindazzal, ami új? Mi határozottan e második út mellett köteleztük el magunkat."[5]

Anélkül, hogy megvizsgálnánk most, helyes-e a művészetet és a realizmust szinonimákként kezelni, és az azonosságukat kimondó tételt alternatív formában is felállítani — vagy realista Picasso, vagy nem művész —, térképezzük fel előbb a Garaudy ajánlotta „második út" irányát.

Milyen ellenféllel hadakozik Garaudy elvtárs? Melyek az eszményei és milyen partokat akar felrobbantani?

Az ellenfél, legalábbis első pillantásra, „egy szűken és fukaron felfogott realizmus, . . . , amely a dolgok reprodukálását követelte egy olyan világban, ahonnan hiányzik az ember";[6] az eszménykép ellenben, az esztétikai kategóriák felfrissítésére ösztönző korszerű művészet, nem arra törekszik, „hogy meghatározatlanul lemásolja azt, ami létezik, hanem hogy kifejezze a valóság mozgását, életét, túlhaladását egy mítosz felé, amely előrevetíti a jövőt".[7]

Bizonyára ésszerűtlen volna a „szűken és fukaron felfogott realizmus" vádját a XIX. század nagy realizmusára vonatkoztatni vagy a „meghatározatlan másolást" du Gard-nak, esetleg Gorkijnak tulajdonítani. Mindez köztudomás szerint nem a realizmust, hanem a naturalizmust jellemzi; a naturalizmus süllyeszti le a művészi tükrözést a passzív érzéki szemléletnek, „a dolgok reprodukálásának" szintjére, kikapcsolva ebből az elgépiesített folyamatból az alkotó embert, úgy hogy az esztétikai értékítéletnek nem

[1] R. Garaudy: D'un réalisme sans rivage. Párizs, Plon, 1963.

[2] Nagyvilág. VIII. évf. 7. sz.

[3] Lásd R. Garaudy beszámolóját: Kafka et le printemps de Prague. Les Lettres Françaises, 1963. 981. sz.

[4] Lásd „A Kafka-kérdés visszhangja" c. összefoglalót a Nagyvilág VIII. évf. 12. számában.

[5] R. Garaudy: I. m. 243—244. o.

[6] Uo. 108. o.

[7] Uo. 112. o.

marad egyéb mércéje, mint a téma és néhány más, elszigetelt formai elem semmitmondó megegyezése a valóság véletlenszerű felületével. Garaudy elvtárs pengéje láthatólag a naturalizmusra szegeződik, illetve a marxista esztétika „baloldali"-dogmatikus eltorzítóira — és jegyezzük itt meg futólag, hogy a „dogmatikus" jelzőt nem a szószaporítás kedvéért egészítettük ki a „baloldali"-val, hanem azért, mert a dogmatizmust *formának, módszernek* tartjuk, amely *minden* elhajlás szükségszerű velejárója.

Vegyük szemügyre ezek után a „meghatározatlan másolás" ellenpólusát, a realizmus korszerűnek mondott formáját, s próbáljuk megállapítani, miben áll tulajdonképpen az újdonsága. Abban-e, hogy „kifejezi a valóság mozgását, életét, túlhaladását egy mítosz felé"? Ha eltekintünk a mítosztól, amelyet kissé komolytalannak érzünk, s a szavak ünnepélyes homályából sem csinálunk különösebb ügyet, képtelenek leszünk eldönteni, mi itt az újszerű, tájékozatlanok lévén afelől, hogy melyik realizmus *nem* fejezte ki a valóság mozgását, életét, jövőjét. Egy nyúlfarknyi félmondat természetesen nem adhat szabatos, tudományos meghatározást az új módon értelmezett realizmusról; nem ad róla a könyv teljes szövege sem; annyi azonban világosan kitűnik a mű tendenciájából, hogy realizmuson Garaudy a dolgok közvetlen érzéki héján áttörő, lényeges összefüggéseket felmutató művészetet érti, ebben a vonatkozásban tehát nem a realizmus hagyományos marxista megfogalmazásától határolja el saját nézetét, hanem a naturalizmustól, a „baloldali"-dogmatikus torzításoktól.

Itt van éppen a bökkenő.

Félreértés ne essék: bármint szóljanak a várható vádak, amelyekre cikkünk, ha okot nem is, de alkalmat ad, korántsem a „baloldali" ostobaságok védelmében óhajtunk fellépni. Amit kifogásolunk, az a következő.

Garaudy elvtárs Picasso, Saint-John Perse és Kafka művészetének realizmusként való elismerését követeli azon a címen, hogy a három művész által alkotott, gyökeresen új *formavilág* a huszadik századbeli valóság lényegét jeleníti meg. Igaza van-e ebben Garaudynak vagy sem, egyelőre mellékes; a fontos az, hogy *ezzel az indokolással* kívánja igazolni a Stendhaltól Gorkijig terjedő korszak kimagasló műveiből általánosított realizmus-fogalom reformját. De ha az új formák csakugyan a valóság mélyére világítanak, minek a reform? Mikor voltak a *marxista* esztétikának formai kikötései, mikor tiltotta a *marxista* esztétika — amely a formát, mint közismert, a tartalom függésében, tartalmas formaként tárgyalja — az arányok eltorzítását, a több nézőpontú ábrázolást, álom és valóság összeszövését, a tárgyak felbontását vagy akármit — *feltéve*, hogy mindez a dolgok láthatatlan lényegét, mélyenfekvő ellentmondásait hozza fel a látszat és a véletlen rétegei alól az érzékek világosságába? Nem a marxista, hanem a „baloldali"-dogmatikus esztétikáról szól a mese; a „baloldali" esztétika és művészetpolitika kezelte a realizmust stílusként és állított fel *üres* formai követelményeket, mialatt együgyűségében azt hitte, hogy a tartalomról beszél; *ettől* az esztétikától és művészetpolitikától joggal kérhetné számon Garaudy elvtárs a korlátoltságot és a szűkkeblűséget. Ám ha a „baloldali" torzításokat a realizmus klasszikus marxista fogalmának a nyakába varrja, akkor összekeveri a frontokat, és megtéveszti az olvasót. S ha nem is adhatunk még számot arról, hogy a kétszázötven oldalas könyvben miért nincs egyetlen tudományos szigorúságú okfejtés a realizmusról,[8] miért hiányzik a fogalmak éles körülhatárolása, egyet máris leszögezhetünk: veszélyes játék a dogmatizmus céltábláját a marxizmus hátára akasztani.

Hogy valójában mi ellen irányul a „parttalan realizmus" elmélete, azt a könyvben összegyűjtött három tanulmánynak együtt kell megmutatnia.

*

Az első tanulmány Picassóról és a kubizmusról szól, arról a festészetről, amely az akadémizmus és a naturalizmus elleni lázadásában hat évszázad hagyományaival szakított. E lázadó művészet merészségét Garaudy az előzményekkel való összehasonlítás révén érzékelteti, felvázolva a festés Giotto utáni technikai fejlődését s a kubista módszer

[8] Hacsak az effélét nem számítjuk annak: „A realizmus a művészetben az embernek ember által történő folyamatos teremtésében, a szabadság legmagasabb formájában való részvétel tudatosítása. A realista a valóságnak nem a képét, hanem a tevékenységét utánozza; nem másolatot készít a dolgokról, eseményekről vagy emberekről, hanem részt vesz egy keletkezőben levő világ teremtő aktusában, megleli annak belső ritmusát." (Uo. 244. o.) A tudománynak nagyobb hasznára van a dísztelen pontosság, mint a lírai üresjárat.

kialakulásának belső logikáját. A földi világnak a reneszánsztól kezdődő festői birtokbavétele megindította a mozgásábrázolás, a perspektíva, a fény—árnyék és egyéb mesterségbeli problémák tudományos kutatását, ami a többi között arra a felismerésre vezetett, hogy a perspektíva illúziója a síkon nemcsak geometriai módszerekkel idézhető fel, hanem optikailag is, a fény segítségével. A fény egyre fontosabb szerepet kapott a kutatásokban, míg végül az impresszionisták érdeklődésük legfőbb tárgyává tették; Monet nyomon követte a napszakok váltakozásában, hogy legillanóbb, legtűnékenyebb megjelenéseit rögzíthesse. Az impresszionista festészetnek ez a végsőkig vitt, aggályos realizmusa önmaga ellentétébe csapott, végleg megbontotta az érzékelés és értelem egyensúlyát, s „az a kizárólagos gond, hogy csak azt fessék, amit a dolgokban *látnak*, nem pedig azt, amit *tudnak* róluk, magukat a dolgokat veszítette el: feláldozta alakjukat és szilárdságukat a fény rezgéseinek", körvonalukat és térfogatukat a szivárványosan porzó napsugaraknak, nem hagyva meg mást, mint egy amorf, szerkezet nélküli természetet. A festészetnek ez a fejlődése — folytatja Garaudy — párhuzamos volt azzal, hogy a burzsoá filozófia forradalmi materializmusa átadta helyét Comte pozitivizmusának, s a szubjektív idealizmus új változatai annál tágabb teret hódítottak, minél nagyobb bizalmatlanságot tanúsított a polgári osztály az ellenőrzése alól mindinkább kisikló világgal szemben.[9]

Az impresszionista képek szétmálló tárgyai és figurái a társadalom elembertelenedését, a sajátosan emberi, aktív, tudatos magatartás lehetetlenségét fordították le öntudatlanul a színek és a formák nyelvére.[10] A bomlás passzív szemlélete azonban ideiglenes csupán: a posztimpresszionizmus, különösen Cézanne, már megkísérli visszavezetni a festészetbe „az ember totális jelenlétét",[11] az embert, aki nem puszta hiperérzékeny szem többé, hanem a dolgok véletlenszerű oldalán keresztüllátó, a lényeg megragadására képes, konstruáló, teremtő erő. Ezt a folyamatot tetőzi be a kubizmus, az embernek a plasztika területén lezajló ellentámadása, amely a tűnékeny látszatok helyett a tárgyak objektív, „magábanvaló" tartalmának megragadására tör, s — mint Garaudy mondja — kopernikuszi fordulattal az embert állítja a világ középpontjába.[12]

Garaudy szerint az „Avignoni kisasszonyok"-kal bevezetett kubista forradalom a legteljesebb, a leggyökeresebb a művészettörténet eddigi forradalmai közül. Megvalósítja azt a Baudelaire-től származó útmutatást, hogy a művész „önmagával helyettesítse a természetet és tiltakozzék ellene", s az utánzással szemben a teremtés primátusát hirdetve olyan festészetet akar, amely *csak* festészet lévén, nem szemléli, hanem átéli, megmunkálja a valóságot. Szakít tehát a természeti formákkal, a perspektívának Brunelleschi és Alberti óta változatlan fogalmával: a tárgyakat különféle nézőpontokból egyidejűleg ábrázolja, különböző oldalaikat, belsejüket vagy változásaik időbeli egymásutánját a síkra teríti, felrúgja az optika törvényeit, függetleníti a plasztikát a természeti törvényektől. Tudatosan választott hagyományait a román és a bizánci művészet, Greco festészete, Óceánia, Afrika, a Kolumbusz előtti Amerika és a Közel-Kelet művészete alkotja — valamennyinek az a közös sajátossága, hogy szorongást fejez ki, félelmet az ismeretlen végzettől, amelyet az ember mágikus úton, bálványok és fétisek tiszteletével próbál barátságosra hangolni. A mítoszteremtésnek mindmáig talaja van, hiszen eleven még a szorongás és a félelem, ha nem is a természet, hanem a társadalom kiszámíthatatlan erőitől; ezért hozza létre az új művészet egy többezeréves ambíció folytatójaként a maga nem-természeti, mítikus világát, mint a sorssal szembeszálló ember nagyságának tanújelét, s Picassóban megvolt a kellő merészség ahhoz, hogy a mítoszteremtést — „a művészet tulajdonképpeni funkcióját" — tekintse a festő valódi hivatásának.[13]

[9] Uo. 37—39. o. Nyirő Lajosnak „Garaudy — Picassóról, Kafkáról és a realizmusról" c. recenziójába (Kritika I. évf. 4. sz.) az impresszionizmussal kapcsolatban egy apró nyelvi és szakmai félreértés csúszott. Garaudy szövege így hangzik: „Le souci exclusif de ne peindre que ce que l'on *voit* des choses et non ce que l'on en sait, a conduit à perdre les choses elles-mêmes: à sacrifier leur forme et leur solidité aux vibrations de la lumière qui mange les contours . . ." Nyirőnél: „Az impresszionisták már arra törekedtek, hogy azt fessék, ‚amit tudnak' a tárgyról, s így a dolgok kontúrjait elmosták . . ."

[10] Uo. 59. o.

[11] Uo. 40. o. Vö. Cézanne kijelentéseivel: „Csillogó káosz vagyunk . . . Az ember ne is legyen jelen, hanem teljesen olvadjon bele a tájba." (Idézi Ernst Fischer: A nélkülözhetetlen művészet. Gondolat, 1962. 73. o.)

[12] Uo. 60., 59., 106. o.

[13] Uo. 68., 44., 109., 46., 52—53., 64., 54. o.

Íme a Picasso-tanulmány eszmei magva, amely annyira szemléletesen példázza Garaudy írásának „tulajdonképpeni funkcióját", hogy minden megjegyzés szükségtelen volna, ha nem akadtak volna máris harsány lelkendezők, akik „az alkotó marxizmus, a szocializmus elvein szilárdan álló marxista esztétika . . . nagy és nem is sikertelen vállalkozása"[14] gyanánt ünneplik a könyvet. Így azonban mégiscsak el kell egyetmást mondanunk.

A kubizmus születését Garaudy egy sokrétű fejlődési folyamat eredményének mutatja be; és ez tökéletesen rendjén van, minden valamennyire is tájékozott ember tudja, hogy a XX. század művészete nem az égből pottyant. Mathieu például a legújabbkori festészet történetét az impresszionizmustól a „lírai absztrakcióig" egyetlen egységes folyamatnak mondja, amely határozott irányban, a reálistól az absztrakt felé halad. E fejlődés során — írja — az impresszionizmus megszabadította a művészetet a „fényképszerű" realizmustól, a fauve-izmus a színek realizmusától, a kubizmus a formákétól, a geometriai absztrakció „attól a gondtól, hogy megjelenítse a valóság belső szempontjait", a lírai absztrakció pedig a körök, négyszögek és egyéb, már előzőleg létező alakzatok használatától.[15] Aragon ugyancsak mint folyamatot elemzi a modern polgári művészetet, de nem Mathieu felszínességével, hanem megvilágítva az esztétikai történés mélyén a társadalmit, „a szatócsok és megalkuvók világa" ellen megkísérelt lázadást, s a szürrealizmus és a dada *mellett* a kubizmust mint e közös forrásból fakadt áramlatok *egyikét* említi. A kommunista költő és az absztrakt festő álláspontja bizonyos vonatkozásban egybeesik. Az a *tartalom* ugyanis, amelyre Aragon — Bretonnal, Camus-vel és számos más szerzővel egyetértésben — rámutat, csakugyan abban a *formában* jelentkezik, amelyet Mathieu ír le, abban tudniillik, hogy az ellenséges külvilágnak hátat fordító, „lázadó" polgári művészet szükségképpen a reálistól az absztrakt felé tart, mert — a természetet önmagával helyettesítve — egyre inkább a „tisztaságra" törekszik. Maga Garaudy is ilyen irányú „lázadásról" beszél, s az „utánzást" elutasító festészetről elismeri, hogy „*csak* festészet" akar lenni.

És most kezdődik a logika vitustánca.

Szerves részét alkotja-e a kubizmus a reálistól az absztraktig tartó folyamatnak? Ha igen, akkor vagy *elkanyarodik* a realizmustól — ami ellentétes Garaudy tézisével —, vagy pedig realistának kell elfogadnunk az *egész* folyamatot, *minden* mozzanatával együtt, a szürrealizmuson, a geometriai és a lírai absztrakción keresztül a mobilokig, a rozsdás drótokból összetákolt szobrokig és a kiállítási tárggyá előlépett üres vászonig. Megtehetjük persze — nem a „parttalan realizmus" sugallatára ugyan, hanem elfogulatlan egyéni elhatározásból —, hogy a drótokat az üres vászonnal együtt átutaljuk a hulladékgyűjtők hatáskörébe, a helyzet azonban sajnos így sem javul, mivel Garaudy szerint minden művészet realista, és ez a kissé elsietett tétel kínos zavarokat okoz. Mi lesz a szürrealistákkal és az absztraktokkal? Zárjuk ki őket a művészetből? Vagy a delíriumos álom is realizmus? Malevics „Nyolc derékszögű háromszög"-e is, Vantongerloo „XV. kompozíció az $y = ax^2 + bx + 18$ egyenletre" című képe is? Ha igen, nincs értelme a vitának. Ha nem, nincs értelme a parttalan realizmusnak.

Fischer elvtárs alighanem jobban megfontolta a dolgot, amikor egy rugalmas megszorító szócskával élt: „az absztraktoktól, tacheistáktól stb. eltekintve, *csaknem* az egész művészet realista."[16] Talán az ő példájára, talán a logika és a tények kényszerének engedve látja be végül Garaudy, hogy a kubizmus realista voltának bizonyításához hozzá sem foghat, amíg el nem határolja a szürrealizmustól és az absztraktoktól, egyszóval, amíg ki nem jelöli a parttalan realizmus partjait.

Természetesen nem egyszerű elhatárolásról, nem puszta megkülönböztetésről van szó. Különbségeket a folyamaton *belül*, a láncsor egyes tagjai közt is tehetünk; de ha a tárgyi világ felbomlasztása és helyettesítése a művész énjével valóban a reálistól az absztrakt felé tartó folyamat — amiben nehéz volna kételkedni —, akkor a kubizmust *szembe kell fordítani* egy anyától való testvéreivel, ki kell mutatni nemcsak formai, hanem *lényegi* ellentétét is azzal a folyamattal, amelynek ő maga az egyik alkotóeleme. Garaudy elvtárs vállalkozik rá; lássuk, sikerül-e fából vaskarikát csinálnia.

A varázsvesszőt ehhez a burzsoá művészetelmélet kelléktárából kölcsönzi. „Az esztétika funkciója — olvassuk egy polgári szerző könyvében — egyebek közt az, hogy

[14] Nyirő Lajos: Garaudy — Picassóról, Kafkáról és a realizmusról. Kritika I. évf. 4. sz.

[15] George Mathieu: D'Aristote jusqu'à l'abstraction lyrique. L'Oeil 1959. 52. sz.

[16] E. Fischer: Művészet és szocializmus. Nagyvilág VIII. évf. 7. sz. 1051. o.

kibontsa a művészet két tényezőjének viszonylagos jelentőségét, a személyét, aki kifejezi magát, és a világét, amelyet kifejez. Aszerint, hogy e két aspektus közül melyiken van a hangsúly, az esztétika két nagy irányzatára deríthetünk fényt: az első, amelyet a *teremtés esztétikájának* fogunk nevezni, a műnek a valóságos világgal szembeni gyökeres eredetisége mellett tör lándzsát, a második viszont, amelyet az *ihlet esztétikájának* hívunk, a valóságnak valamilyen alapvető sajátosságát akarja a műalkotásban fellelni."[17] A „teremtés" farkasszemet néz az „utánzással", az „aktív" művészet a „passzívval" — s a metafizikának ez a nagyravágyó torzszülöttje teljes formalista pompájában besétál Garaudy elvtárs alkotó marxizmusába.

A kubizmus mély emberi tartalma Garaudy szerint abban áll, hogy a tárgyi világ utánzásával, *azaz* minden előző művészettel szemben önállóan és tudatosan szerkeszti meg a természettől független saját világát; különös ismertetőjele nem a lázadás általában — hiszen az impresszionizmustól az absztrakcióig valamennyi modernnek mondott polgári művészeti áramlat „lázadó" —, hanem az *aktív, teremtő* lázadás, amely szakítva a véletlenszerű benyomások regisztrálásával, mint konstruktív erő kerekedik az impresszionizmus és a szürrealizmus fölé. Az aktivitás azonban egymagában még kevés, mert az absztraktok többnyire szintén aktívan és tudatosan szerkesztenek; a választóvonalat ezen a fronton más jelenti, Picasso esetében az, hogy az ő festészetének „nem a reménytelenség a termőtalaja".[18]

Ne gondoljunk persze a képről közvetlenül leolvasható reményre vagy reménytelenségre: az absztrakt festészet, természeténél fogva, nem közöl konkrét érzelmeket, a színeinek hangulatával, vonalainak ritmusával kiváltott homályos érzelmi reakciók pedig korántsem hozhatók mindig a reménytelenséggel összefüggésbe. Apollinaire például Delaunay derűs színeinek hatása alatt mondotta: „Szeretem a mi korunk művészetét, mert mindenekfelett szeretem a fényt."[19] Amiről Garaudy beszél, az nem közvetlen képi tartalom, hanem magatartás, visszavonulás a ragadozó külvilágból a „tiszta" művészet önként vállalt fogságába. A reménytelenség ezzel a közvetítéssel, mint a külvilág kirekesztése, válik képi tartalommá, az absztrakt festészet tárgynélküliségévé; és itt érzi Garaudy Picasso döntő különbségét az absztraktoktól. Picasso „nem úgy tekinti művészetét, mint eszközt a valóságos világból való szökésre a szellemi bensőség ürügyén",[20] nem is szakad el tehát a tárgyi világtól. „A képzőművészetek állandóan két véglet, az utánzás és a zene között ingadoznak. A művészetet egyfelől az illuzionizmus fenyegeti, másfelől az absztrakció. Picasso mindig az egyensúly megtartásáért harcolt; a kubizmus nála nem zárja ki a tárgyat, de nem is hódol meg előtte."[21]

Elérkezett a pillanat, amikor a parttalan realizmus Kolumbuszaiként felfedeztük a realizmus partjait. A tárgyi világon, az érzéki valóságon túl nincs realizmus; középütt van csak, azon a sávon, amely a romantika tárgyak nélküli énje és a naturalizmus ember nélküli tárgyai közt húzódik. Picasso azért realista, mert ragaszkodik a tárgyi világhoz, de úgy, hogy megmunkálja és átformálja, mint a munkás az anyagot, alkotói módszerével tehát az ember lényegét és nagyságát fejezi ki.[22]

A tematikus Picasso-képekre vonatkozó elemzéseitől eltekintve, Garaudy végeredményben sehol sem tud másképpen érvelni a kubisták realizmusa mellett, mint hogy a természet plasztikai átalakítása az embernek a külső világgal szembeni aktív fellépését és győzelmét, az emberközpontú világegyetem kopernikuszi felismerését tükrözi. Meg kell hát vizsgálnunk, elegendő-e ez az érv a realizmus bizonyítékául, helyesen tünteti-e fel Garaudy esztétikai térképe a realizmus határait.

Kezdjük a kopernikuszi fordulattal.

A tudomány története, mint ismeretes, kétféle kopernikuszi fordulatról tud: egy eredetiről, meg egy hamisról; az egyik Kopernikuszé, a másik Kanté. Mindkettő egy emberközpontú világképpel függ össze, de különböző módon. A reneszánsz embere *gyakorlatilag* kezdte magához igazítani a világot, és nem volt rá szüksége, hogy képzeletében is a természet mértani középpontjába helyezkedjék, ha egyszer nincs ilyen

[17] Guy Delfel: L'esthétique de Stéphane Mallarmé. Párizs, Flammarion, 1951. 34. o.

[18] R. Garaudy: I. m. 74. o.

[19] Michel Seuphor: Ein halbes Jahrhundert Abstrakte Malerei. München—Zürich, Droemer-Knaur, 1962. 24. o.

[20] R. Garaudy: I. m. 74. o.

[21] Uo. 76. o.

[22] Uo. 108., 109., 106. o.

középpont. Kopernikusz — az igazi — az ember elesettségét feltételező hazug középkori antropocentrizmust billentette ki a helyéből, megteremtve a természet valódi emberi birtokbavételének egyik legfőbb tudományos feltételét. Más a helyzet Kanttal: a szép és kívánatos polgári társadalom megfoghatatlan messzeségéből, testetlen látomásként kísérti meg, s a szemfényvesztő árnyékát varázsolja a dolgok valóságos uralmát az emberen az ember képzeletbeli uralmává a dolgokon. A szubjektív idealizmusnak persze nem ez az egyetlen lehetséges indítéka, de akárhonnan származzék is, mindig fejet hajt az emberi tehetetlenség előtt, és a maga módján ugyanakkor elégtételt vesz a megaláztatásért: világformáló énje a *társadalmi-történelmi gyakorlat* eltorzult eszmei vetülete.

Az emberközpontúság gondolatát egyaránt meghirdeti a máglyagyújtogató egyház és Giordano Bruno, a szubjektív idealizmus és a marxizmus, a reakció és a forradalom. Ennyi elég ahhoz, hogy átlássuk, milyen üres ez a gondolat ebben az egynemű alakjában s mégcsak nem is okvetlenül humanista jellegű. Ugyanilyen üres a „kopernikuszi fordulat", ha az iránya tisztázatlan, vagy a „valóságot átalakító tevékenység", ha közelebbi megjelölés híján nem tudom, mit alakítanak át mivé. Átalakíthatják például a magábanvaló dolgot jelenséggé, az ember és ló képzetét kentaurrá, a női arcot mértani alakzatok együttesévé — az átalakítás puszta ténye mint szubjektív aktus semmit sem árul el az eredmény objektív tartalmáról és értékéről. Ha maga az aktus elegendő biztosítéka volna a realitásnak, akkor a személyes isten képzetét sem szabadna irreálisnak minősítenünk, annál kevésbé, mert a *valóság* elemeiből raktuk össze, egy *valóságos* élethelyzet megjelenítőjeként. A dolgok meghamisítása éppúgy beletartozik az átalakító tevékenység körébe, mint lényegük felkutatása, sőt — példa rá egyik-másik ideológus — néha nán nagyobb erőfeszítést is igényel. Vigyáznunk kell hát, hogy a „valóság" fogalma meg te tréfáljon bennünket. Hiszen valóság az is, amit csak elképzelek, mert *valóban* elképzelem; ilyen értelemben minden élmény, minden pszichológiai tény — valóság. Továbbá, ha igaz, hogy a tudat mindig tudatos lét — amit Garaudy elvtárs lelkiismeretesen idéz a „Német Ideológiá"-ból —, akkor nincs az a logikából kivetkőzött értelmetlenség, amely *valahogyan* ne tükrözné a valóságot. Hasznos lesz ezért egy mondattal tovább olvasni a „Német Ideológiá"-t és különbséget tenni a tudatos léten *belül* helyes és hibás tükrözés, talpán álló és a „sötétkamrában" fejtetőre állított képmás között. Objektív *alapja* mind a kettőnek van — objektív *tartalma* vagy *tárgya* csak az egyiknek.

Garaudy nem tesz és *nem tehet* ilyen különbséget; hogy miért nem, arra jobban rávilágíthatunk a kubista és az absztrakt művészetről szóló néhány megjegyzés után.

A világ arculatának feltárásában a látóérzéké a döntő szerep: a látott kép olyan teljességű benyomást ad, amilyent más érzékszerveink nem szolgáltatnak. Látási képzeteink határozottabb tárgyiassággal rendelkeznek, szorosabban tapadnak a tárgyi világhoz, mint a hangérzetek, s tárgyi asszociációk útján fejtik ki a szépség és a rútság érzetét előidéző esztétikai hatásukat. Az írisz szép az égen vagy a gyöngyön, visszataszító a rothadó húson; a hangérzet mezején ilyen viszonylagosság nincsen.[23]

A fentiekkel függ össze, hogy a képzőművészet tartalmi mondanivalóit mindig tárgyi elemek közvetítik, s minél kevésbé őrzi meg a látható forma a tárgyiság maradványait, annál inkább fűzhet a szemlélő a képhez tetszése szerinti önkényes jelentést.[24] A tárgy nélküli formák és színek funkciója nem a jelentésközlés, hanem valamilyen fiziológiai ingernek, a kellemes vagy a kellemetlen érzésének felkeltése; a tárgyi világról, az *objektív valóságról* a művésznek nincs mit mondania.

Érvényes-e ez a kubizmusra?

Mielőtt a festészetről szólnánk, olvassuk el a párhuzam kedvéért Aragon sorait a kubista költészetről, hiszen a módszer elvileg ugyanaz: a kubista költő leválasztja a szavakat a dolgokról és új jelentéssel látja el őket, hogy a világ ábrázolása helyett egy másik, a művész által tervezett világ építőkövei legyenek. „Állítom — írja Aragon —, hogy az irodalmi kubizmus, amelynek annak idején magam is követője voltam, alapvetően reakciós költészeti áramlat volt; a szókincs elszegényítésének, a gondolat eltompításának irányzata. *Nyomtalanul eltüntette a mindennapi valóságot, amelybe akkor beletartozott Verdun és a Chemin des Dames*, és — kis változtatással alkalmazva rá Apollinaire mondását a kubista *festészetről* — talán *éppen ez volt a jó társaság körében aratott sikerének titka*. Ami engem illet, én büszke vagyok rá, hogy jó nagyot rúgtam ebbe az undorító szardíniásdobozba — bár néhány szép versüket ma is becsülöm."[25] (Kiemelés tőlem. R. E.)

[23] Дмитриева: Абстрактное направление и законы эстетики. Искусство. 1960. 7.
[24] Hans Sedlmayr: A modern művészet bálványai. Gondolat, 1960. 46., 44. o.
[25] Idézi R. Garaudy: Aragon útja. Kossuth, 1962. 54. o.

Fordítsuk most a szót a festészetre, a kubizmus utolsó, úgynevezet szintetikus korszakára. „A kubisták — írja egy absztrakt művész — 1909-től széttörték a tárgyat és újra összerakták, úgy, hogy a természetadta valóságot a képi eszközökkel végzett szabad rögtönzés mellett figyelmen kívül hagyták. Felfedezték, hogy *a tárgynak nincs jelentősége*, felfedezésüket átültették a gyakorlatba, és elsőízben valósították meg az absztrakt festészetet."[26] (Kiemelés tőlem. R. E.)

Az iménti sorok szerzője láthatólag más véleményen van az absztrakt festészet határairól, mint Garaudy, aki a kubizmust mindenáron meg akarja óvni a bűnbeeséstől, s még a szintetikus módszerről is csupán annyit mond, hogy elvezet*het* az absztrakt művészethez.[27] A ható ige nyelvtani gyengédsége azonban nem téríti jobb belátásra az erőszakos tényeket, nem oldja fel Garaudyt attól a kötelezettségtől, hogy elismerje: a „szintetikus" festő keze alól kikerült kép alig olvasható, nem ábrázol mást, mint a művészt magát, a kubizmus tehát, amely a tárgy újrameghódítása érdekében szállt síkra az impresszionizmus ellen, a tárgy megsemmisítésével végzi.[28] Tegyük fel ezek után a kérdést: vajon közölhet-e a kép valami lényegeset az *objektív* valóságról, ha megszakítja vele a kapcsolatot, ha „alig olvasható" rejtjeleit kedvem szerint értelmezhetem, ha nem ábrázol mást, mint önnön alkotóját, és azt is csak olyanformán, ahogyan egy országúti feszület a magántulajdont? Nem arra kell-e inkább következtetnünk, hogy a szintetikus kubizmus művésze ugyanúgy dezertál a valóságból, mint az absztrakt Kandinsky és Mondrian, ugyanúgy a saját énjébe kövül és megfejtés nélküli rejtjelek önkényes játékává teszi a műalkotást, lábbal tiporva — ahogy Hegel írja — a humanitás gyökereit?

Régen letettünk már a realizmus parttalanságáról, de a partok hollétét illetően ismét tanácstalanok vagyunk. Garaudy elvtárs a természethez-kötöttséget, a tárgyi valósághoz való ragaszkodást említette; viszont arra is megtanított bennünket — s ha átlapozunk egy Picasso-albumot, feltétlenül igazat kell neki adnunk —, hogy a kubista festő számára a tárgy rendszerint nem mint tárgy, a természet nem mint természet érdekes. A kubizmus még „tárgyas", analitikus korszakában sem az objektív valóságot ábrázolja, hanem természeti mintájukkal szemben közömbös alakzatokat fest, amelyekben éppen olyan korlátoltság volna a modell lényegét keresni, mint elfogadni a harmadikutas polgári filozófiáktól az igazság kemény valutája helyett az ál-objektivitás hamispénzét. Az ember a maga konkrétságában, természeti tulajdonságainak és társadalmi viszonyainak teljességében sohasem jelenik meg a vásznon, mert dologi környezetéhez hasonlóan az önállósult plasztikai formák személytelen hordozója lesz, fogas a ráaggatott színek és idomok számára. Az érzéki világ nem *tárgya*, hanem *anyaga* a közlésnek; nagy naivság volt Garaudy részéről a kettőt összetéveszteni, s a valóság tükrözésének *tartalmi* kérdését felcserélni a valóságelemek felhasználásának *formai* kérdésével. Aligha kell hát bővebben megindokolnunk, miért csatlakozunk a kubizmus megítélésében inkább Fischer elvtárshoz: az ő véleménye szerint olyan festészetről van szó, amely a technikai konstrukciók uralmát fejezi ki az ember felett, dologgá silányítja, az apparátus részévé, mechanikai funkcióvá teszi az embert.[29] De ha így áll a dolog, akkor „a tárggyal szemben közömbössé vált művészet és a tárgyatlan művészet között nincs nagy különbség",[30] s a kubizmus analitikus szakasza is szerves része annak az egységes folyamatnak, amelyet Mathieu a reálistól az absztrakt felé tartó mozgásként jellemzett.

A folyamat egysége természetesen nem zárja ki a különbségeket, vagy éppen a formai, módszerbeli ellentéteket. Az „aktív" és „passzív" módszer szembeállításának például van reális alapja: mert igaz ugyan, hogy nincs tisztán passzív módszer, hiszen a művésznek valamilyen módon válogatnia, rendeznie és alakítania kell, és tisztán aktív módszer sincs, mivel az alkotás nyersanyagát és lehetőségeit végső soron a természet és a társadalom adja, mégsem ismeretlen az a jelenség, amikor a két mozzanat valamelyike háttérbe szorítja a másikat. Poe megírja, milyen tudatosan, a véletlen és az intuíció teljes kirekesztésével, a matematikai levezetések logikájával szerkesztette meg lépésről-lépésre a „Holló"-t; s ha nem is muszáj szó szerint elhinnünk a költő nyilatkozatát, vitathatatlan, hogy Poe és Mallarmé, Cézanne és Picasso konstruktív szerkesztési módja ellentétes

[26] M. Seuphor: I. m. 17. o.
[27] R. Garaudy: I. m. 72. o.
[28] Uo. 72., 73. o.
[29] E. Fischer: Freiheit und Persönlichkeit. Berlin, Dietz Verlag, 1948. 16. o.
[30] H. Sedlmayr: I. m. 40. o.

a szürrealistáknak és a tache-istáknak a benyomásokat reflexszerűen rögzítő, mindent az ösztönök véletlenjeire bízó szellemi automatizmusával. Egyik oldalon az abszolút szükségszerűségre, a geometria tudományos szigorúságára törő racionalizmus, a másikon az abszolút véletlennek hódoló irracionalizmus — két kibékíthetetlennek tűnő módszer; könnyű azonban felfedni közeli rokonságukat, ellentétük mélyén a tartalmi azonosságot. A formai elemeknek tárgyi alapjuktól történő önállósulása ugyanis, akár teljes, akár részleges, mindenképpen a szubjektivizmuson *belül* megy végbe, ebben a közös keretben pedig a tudatos szerkesztés és a delíriumos ösztönösség lényegileg nem különböznek: mind a kettő szökés a valóságból egy „autonóm" eszmei világba, ahol a művész végre otthonosan mozoghat, azt teheti, amit „akar", s ha törvények szerint alkot, azok sem egyebek, mint az önkény magaválasztotta törvényei. Ez a látszat-függetlenség abszolút szabadságként jelenik meg a művész tudatában, aki belenyugszik abszolút tehetetlenségébe, s a külső körülményeket nemhogy megváltoztatni, de még szemlélni sem kívánja. Az „aktív" alkotómódszer tehát egyáltalában nem „az ember totális jelenlétének" visszavezetése a festészetbe, ahogy Garaudy gondolja, hanem pontosan a fordítottja, a valóság művészi dehumanizációjának tünete, amely a külvilág esztétikai elutasításával éppúgy a külvilág gyakorlati elfogadását fejezi ki, mint a „passzív" módszer, s ha mégis az „aktivitást" jelölik ki a realizmus partvonalául, akkor arra a csendes megállapításra kényszerülünk, hogy a partok nélküli realizmusnak nagyon is realizmus nélküliek a partjai.

Garaudy elvtárs előtt reménytelen feladat tornyosul: bizonyítania kell az ellenkezőjét, kimutatva Picasso teljes életművének realizmusát, eltéphetetlen kapcsolatát a valósággal. *Ennek* a valóságnak bizony alaposan ki kell tágulnia, ha a művész valamennyi alkotásában helyet követel, a „Harmonikajátékos" vagy a Kahnweiler-portré talányos mértani képletében csakúgy, mint a „Vasalónő" megrázó humanizmusában, az 1911-es „Anya és gyermeke" forró lírájában. Ahogy a mezőgazdasági termékek árát a leggyengébb földön termelt áru ára szabja meg, Garaudy elvtárs valóságfogalma a szó hagyományos értelmében legkevésbé reális Picasso-képekhez kénytelen igazodni. Milyen valóságtartalom jöhet itt számításba? Nem az érzéki világ. Amit a kép — állítólag — ábrázol, az a benne testet öltő tárgyformáló aktus, az anyaggal szemben tanúsított aktív emberi magatartás. Legalábbis Garaudy szerint. Mi azonban kételkedünk a szofizmában, tudjuk, hogy a kép ezt az aktust nem *ábrázolja*, hanem *képviseli* — ahogy a holt munka képviseli, de nem ábrázolja az elevent —, a valóságból tehát annyit tükröz, mint egy sakkjátszma.[31]

A realizmus kiterjesztéséhez most már csak abban az esetben ragaszkodhatunk, ha nem kérjük számon a képtől az objektív valóság tükrözését, s a művész alkotó, tárgyformáló *tudati aktusát* nyilvánítjuk valóságnak, megfosztva képzeletünkben a valóságot legfontosabb ismérvétől, az objektivitástól.

Az eljárás technológiáját a harmadikutas burzsoá filozófia, Mach, Husserl és az egzisztencialisták avatott munkájával, volt szíves világszínvonalon kidolgozni, és az alkotó marxizmus rendelkezésére bocsátani. A dolog egyszerű: elegendő működésbe hozni a *korreláció* automatáját, amely feloldhatatlan egységbe forrasztja a létet a tudattal, s az utóbbit létté lényegíti át. Így járt el Heidegger is. Az ember — úgymond — együtt nevezi meg a dolgok igazságát a magáéval, mert az a létdimenzió, amelybe behatol, a Találkozásé. Sajnos, maga Garaudy sem alkalmaz ebben a könyvében más módszert. „*A valóság a dolgok és az ember egysége a munkában.* Munkás és harcos valóság, amelynek kebelén az ember mindenért felelősnek érzi magát: a világért és azért, amivé lesz, önmagáért és azért, ami hiányzik még belőle, sőt, a dolgok tehetetlenségéért is."[32] (Kiemelés tőlem. R. E.) Az egzisztencialista gondolatot stílusosan övezi az egzisztencialista frazeológia. S ha már a tárgyi világ a szubjektum alig leplezett függésébe került, logikus a folytatás: „A ‚kubistának' mondott festészet tudatosítanunk engedte a dolgok szemléletének emberibb, reálisabb feltételeit . . . azzal, hogy egyetlen képben egyesítette egy személy vagy egy jelenet jellegzetes elemeit, úgy *ahogy emlékezetünkben vagy álmunkban idézzük fel*, vagy megváltoztatva a dolgok arányait vagy formáját, úgy *ahogy vágyunk vagy szorongásunk valóban elváltoztatja őket.* Szakítás volt ez a realizmussal? Nem. Mert az a világ, amelyet egy mozgó, emlékező és álmodó ember lát, ‚reálisabb', mint az ‚Alberti

[31] Nem véletlenül akarja egynémelyik újabbkeletű „marxista" esztétika hatályon kívül helyezni a tükrözés „konzervatív" és „dogmatikus" fogalmát, ürügyként használva a tükrözéselméletnek a közelmúltból ismeretes „baloldali"-mechanikus torzulásait.

[32] R. Garaudy: I. m. 108. o.

ablakán' keresztül szenvtelenül szemlélt világ klasszikus absztrakciója."[33] (Kiemelés tőlem. R. E.) Magyarán: az álomkép, az ábránd, a kényszerképzet hitelesebben ragadja meg a valóságot, mint a reneszánsz művészeinek, „a gondolkodás, szenvedély és jellem, a sokoldalúság és tudás óriásainak" *szenvtelen* tekintete — azoké, akik „benne élnek és lélegzenek a kor áramában, *a gyakorlati harcban*, állást foglalnak és részt vesznek a küzdelmekben".[34] (Kiemelés tőlem. R. E.) Az igazságnak nincs, nem is lehet többé köze a gyakorlathoz, hiszen tüstént szubjektívvé és viszonylagossá, azaz semmivé vált, mihelyt a létet a szubjektív tudatba olvasztották. Innen pedig, az igazság és kényszerképzet egyszintűségétől, egyetlen lépés csupán a „mítoszteremtő realizmusig", vagy más néven a „reveláló mítoszit",[35] amely életrajz nélkül felvételt nyer a marxista esztétika kategóriái közé. „A valóság megmunkálása" tehát egy idealista típusú „kopernikuszi fordulat" szofisztikus álcájának bizonyul.

Miután a tudat létté keresztelődött át, a tükrözés követelményét elfújta a szél, a tárgyformáló emberi tevékenységet pedig bármely műalkotás automatikusan, úgyszólván hivatalból megtestesíti, hogy is volna lehetséges olyan művészet, amelyik *nem* realista?[36] A művészet a realizmus egyetemes gyűjtőmedencéjébe zúdul, s a végletek találkozásának szigorú törvénye értelmében Garaudy ugyanoda lyukad ki a realizmus kitágítása révén, ahová a „baloldali" -szektás esztétika a művészet leszűkítése útján jutott. A Fischer elvtárs emelte törékeny gátat, a fajsúly nélküli „csaknem" szócskát játszva roppantja össze a kérlel hetetlen dagály: mert a realizmus némi korlátozása hűségesebb volt ugyan a tényekhez, a „parttalanság" azonban jobban megegyezik annak a gondolatnak a logikájával, amelyet Garaudy Fischerrel együtt a zászlajára írt. S még a *művészet* partjai is leomlanak, az *esztétika* körvonalai is szétmázolódnak. Ha a tárgyformáló tevékenység képviselete a realizmus egyetlen ismérve, akkor minden tárgyiasult emberi cselekvés realista: a papírkosár, a timsó, a világháború. A „parttalan" realizmus a legkövetkezetesebb alakjában árulja el legóvatlanabbul képtelen önellentmondásait és válik önmaga paródiájává.

Nem lehet a realizmust büntetlenül tartalmi kérdésből semleges formai kérdéssé csonkítani. Nem lehet az olyan páratlanul szélesskálájú művészt, mint Picasso, egy vaktában összerótt eszmei ládafiába gyömöszölni. Kétségtelen, hogy Picassónak helye van a realista művészetben; nemcsak hagyományos vagy attól kevéssé eltérő módszerekkel festett kompozícióira gondolunk, hanem azokra a műveire is, amelyekben sajátosan újszerű stílusa *ábrázoló-tartalmi funkciót tölt be*, azonosul az objektív érvényű mondanivalóval. A „Három muzsikus" robotgépekre emlékeztető figurái meghökkentő tömörséggel *ábrázolják* a művészet elgépiesedését, az „Életöröm" groteszk, szándékolt primitívsége a gondtalan pihenés gyermeki derűjét, a „Guernica" szétszaggatott, fantasztikus torzalakjai a rombolás iszonyatát. De Picasso életművének jelentős része nem valóságábrázolás, egy másik részében pedig annyira kibogozhatatlanul keveredne a realista elemek a formajáték narcizmusával, hogy a kép minden tagolatlan meghatározást ledob magáról. Ez az ambivalens művészet árnyalt elemzést kíván, nem előregyártott fiókokat vagy „*a mi időnk*" plasztikai formáiról, „*az* ember ütközetéről", „mélyebb emberi tartalmakról" szóló elvont beszédet, amelynek szókincsét a felvilágosodás és a romantika nem az alkotó marxizmusból merítette. Amilyen örvendetes, hogy a marxista esztétika kezdi végre rányitni a szemét arra, amiről régebben tudni sem akart, annyira elítélendő, ha a kritikátlan viszolygást a lelkes kritikátlanság váltja fel, a „baloldali" szemléletet a fordított előjelű, de vakságában és dogmatizmusában egy szemernyivel sem különb véglet. Picassót persze akárminek mondhatjuk, a szótól nem lesz se nagyobb, se kisebb, ahogy Platón sem lesz kevésbé jelentős klasszikusa a filozófiatörténetnek, ha idealizmusát idealizmusnak hívjuk, és jelentékenyebb sem lesz, ha nevét holnaptól fogva a materializmus anyakönyvébe jegyezzük be.

Két zseniális művész között ível át a polgári festészet története: az egyik Giotto, a másik Picasso; amit az első nagy fáradsággal felépített, azt a második nem csekélyebb fáradsággal lerombolta. Giotto fölébe kerekedett az időnek, Picassóról nem dőlt még el,

[33] Uo. 248—249. o.

[34] Engels: A természet dialektikája. Szikra, 1952. 34. o.

[35] R. Garaudy: I. m. 250., 240. o.

[36] A „Kritika"-i kritikus szarva közt a tőgyét találta, amikor a „parttalanság" eszméjét egy alapjában marxista munka lenyesegethető kinövéseként bírálta meg, figyelmen kívül hagyva azt a csekélységet, hogy ezen áll vagy bukik a koncepció. (Lásd Nyirő Lajos recenzióját: Kritika I. évf. 4. sz. 46—47. o.)

melyik ecsetvonása lesz a feledésé, melyik az emlékezeté. Műve mindenesetre a tilalom táblájaként zárja el a visszautat, s a szocialista művészetet arra inti, hogy a jövőt ne a múltban keresse.

*

Saint-John Perse-t, az esztétikai álarcosbál következő vendégét nem kevésbé sajátos és sok tekintetben hasonló érveléssel tessékelik be a realizmusba, mint Picassót. Körülbelül így.

A művészet a romantikával kezdődően egyre közömbösebb a hagyományos tárggyal szemben. Az utilitárius és pozitivista szemléletű társadalom elleni tiltakozásul elfordul a valóságtól, mind nagyobb szerephez juttatja a szubjektumot, s a való világ ábrázolása helyett elválasztja a valóság elemeit konvencionális jelentésüktől, hogy egy *reálisabb és igazabb* világot szerkesszen belőlük. Saint-John Perse nem valamilyen mesterséges paradicsomban keresi ezt a világot, hanem önmagában, megőrizve az élet, az ember, a civilizáció végső győzelmébe vetett hitét. E hit nevében — írja Garaudy — „én, mint harcos, feltámadni látom az emberek konkrét reményeinek arculatát, azokét, akik felkeltek már, s akik sohasem fognak többé fejet hajtani Ázsia, Afrika, Latin-Amerika földjein, azokét, akik kikovácsolták a nagy akaratot, hogy szakítsanak az ember előtörténetével, felépítve az ember szocialista jövőjét. — Mit érdekel, hogy Saint-John Perse más álmokat és más emberi perspektívákat szándékozott felidézni: ezek azok az álmok és perspektívák, amelyeket énbennem kelt életre, amelyeket magasztal, s amelyek túl mindenen, ami elválaszt bennünket, megteremtik köztünk az abszurdum és a reménytelenség ellen a jövőt szerető emberek férfias testvériségét."[37]

Az érvek vonalvezetése azonnal szembetűnik. Tagadhatatlan tényekkel céltalan volna vitázni: ilyen tény a hanyatló polgári művészet rögeszmévé szilárdult autonomista hajlama, önmagába fordulása, kísérlete egy öntörvényű, a valóságtól független világ megalkotására. Ez a mesterséges világ kifejezheti a művész ellenszenvét, tiltakozását a valósággal szemben — kifejezheti, de nem feltétlenül ábrázolja. A realizmus szempontjából azonban kulcskérdés, hogy milyen a két világ viszonya, hogyan *ábrázolja* az egyik a másikat. Realizmusról nyilván akkor lehet csak szó, ha a megszerkesztett világban az objektív lét mélyebb tendenciái, a közvetlen szemlélet számára láthatatlan arcvonásai tükröződnek. Ezt kell hát bebizonyítani.

Itt van éppen a baj: nehezen képzelhető el tudniillik, hogy jobban látom azt, aminek hátat fordítok, hogy egy Afrika-kutató többet fedezhet fel Afrikából a sarkvidéken, mint a Zambézi partján. Lehetséges persze, hogy *megálmodja* Afrikát, és álombeli adataival lepipálja a legfelkészültebb expedíciókat. De az ilyen álmok ritkák, s a rájuk való hivatkozás gyakori ismétlődése előbb-utóbb kételyeket támasztana a „parttalanság" elméletének tudományos hitele és marxista szelleme felől.

A kubisták esetében az álom hidalta át a megszerkesztett és a valóságos világ közötti szakadékot. Most másféle módszerrel találkozunk: Garaudy elvtárs azzal próbálja igazolni a realitástól elforduló művészet realizmusát, hogy a szerző tudatos célkitűzése ellenére *kihallja* Saint-John Perse költészetéből „az emberek konkrét reményeit", a forradalmasodó történelem lüktetését. Ezt az eljárást, sajnos, akkor sem fogadhatjuk el, ha meggondoljuk, milyen sokszor bizonyult már a mű logikája erősebbnek, mint a művészé.

Babits írja a huszas évek elején: „Én hiszek a testvériségben: a színek együtt adják ki a képet, a hangok együtt adják a koncertet. Nemzet ne a nemzet ellen harcoljon: hanem az ellen, ami minden nemzet nagy veszélye: az elnyomás és a rombolás szelleme ellen!" Azután: „Hiszek abban, hogy élni érdemes . . . hiszek az észben, . . . hiszek a harcban, az ész harcában a vak erők ellen, melyek: a világ vak erői, vagy az én lelkem csüggedései és indulatai." Mindebből jogom van kihallani a világforradalmat, a proletár nemzetköziséget, a kommunizmus eljövendő emberének uralmát a természet, a társadalom és önmaga felett. Jogom van hozzá, mert a gondolatok vámmentesek. De Babits nem biztat erre túlságosan: szóban forgó írása — „Örökkék ég a felhők mögött" —, akárcsak a többi, nem ezt mondja és *nem is ebbe az irányba mutat.* Előfordulhat, hogy a mű mást mond, mint amit szerzője akart, saját tartalmát azonban a mű közli az olvasóval, nem az olvasó a művel. Minden műnek megvan a maga *objektív* tartalma, amely

[37] R. Garaudy: I. m. 125—127., 138—139. o.

a szerző akaratától nem mindig, az olvasóétól *sohasem* függ; s valóban páratlanul éles fül kell ahhoz, hogy valaki Saint-John Perse absztrakt, homályos, arisztokratikus képzuhatagából kihallja *a kubai forradalom alátestő zenéjét!*[38]

Rábukkanhatunk-e Saint-John Perse költészetében korunk jövőbemutató társadalmi törekvéseinek valamennyire is határozott tükörképére? Nem; aki mégis megpróbálkozik a lehetetlennel, annak legelőször is *ki kell emelnie a költőt abból a fejlődés folyamatból, amelynek részese*, úgy ahogyan a kubistákkal történt. S a nagyúri birtokos, a Quai d'Orsay vezető tisztviselője, keményebb dió e tekintetben Picassónál, aki utat talált a demokratikus tömegmozgalmakhoz és a Kommunista Párthoz.

Milyen fejlődési folyamatra gondolunk?

A polgári költészet, mint Garaudy is említi, a romantika óta egyre erőteljesebb lépéseket tesz a „tisztaság" felé. Ennek a mozgásiránynak egyik legtevékenyebb előmozdítója Mallarmé, nemcsak költői gyakorlatában, hanem az esztétika számottevő elméleti művelőjeként is. Az elgépiesedő, tűrhetetlenül prózai világból Mallarmé a tiszta absztrakcióba kívánta átvezetni a művészetet; ahogy Claudel írja, a vers az ő számára „az a hivatott eszköz volt, amellyel a valóságot az érzékek birodalmából az inteligibilis birodalomba, a tényekéből a definícióéba, az időéből az örökkévalóságéba, a véletlen birodalmából a szükségszerűség birodalmába irányíthatta".[39] A költő az anyag múlékony alakzatain túl egy igazabb, időtlen, eszményi valóságot sejtett, úgy vélte, hogy „nincs más, csupán a Szépség, ennek pedig egyetlen tökéletes kifejezése van — a Költészet. Minden egyéb hazugság".[40] Húzódjunk tehát minél távolabb a testiségtől, tér és idő árnyképeitől, hogy annál zavartalanabbul szemlélhessük az időtlen eszmék éteri lobogását. De a szó is csak anyag, s a legnagyobb gondot az eszmék anyaggal való kifejezése okozza. Hogyan találkozhatnánk „szemtől-szembe a Kimondhatatlannal vagy a Tisztával, a szavak nélküli költészettel"?[41] A költői nyelvnek új, magáértvaló elemmé kell átalakulnia, a puszta megközelítés technikájává, amely felfalja saját szavait, s a színekhez és hangokhoz hasonlóan mintegy megérinti és felébreszti bennünk a tiszta fogalmat.

Mallarmé magatartása — és a név, a költőé, immár jelképpé szélesül — nem szorul különösebb magyarázatra. Ha a valóság eszménytelen, az eszmények valótlanok: egyetlen lehetséges létük a képzelet világa, az elvont, téren és időn kívüli, önállósult eszmeiség. Ez a földöntúli lét, amely igazabbnak tetszik a földinél, mert kényszerűségből felékesítik annak minden elhullajtott értékével, abban különbözik csak Platón idea-világától, hogy nem logikus fogalmi rendszer, hanem foszlékony költői felhőjáték, nem egy reális ismeretelméleti probléma konkrét megoldási kísérlete, hanem a megnevezhetetlenbe való elvágyódás lázálma, egyszóval, a platóni idea-világ közeléből természeténél fogva az irracionalitás felé tolódik el. A széplelkek álmodozása azonban aligha teremthet az igazinál igazabb, a valódinál valóságosabb világot, szublimált lázadásukat pedig hogyan is jellemezhetnénk találóbban, mint a „térdeplő lázadás" aragoni szóképével, hozzáfűzve ugyancsak Aragon nyomán, hogy „az adott helyzetben a költők kitűnő ügynökei a rendszernek, amelynek kapóra jön a művészetben a képzelt a valóság helyett, a csűrés-csavarás és a homály a dolgokat nevükön nevező szörnyű szó helyett".[42]

Saint-John Perse költészete a Mallarmé esztétikájában rögzített „tisztasági" elvek kristály-alakja. Tovább lazítja az összefüggést a szó alapjelentése és költői jelentése közt; természetesen nem a két jelentés *szükségszerű* megkülönböztetésére gondolunk itt, amelynek hiányában a költői beszéd megszűnik költőinek lenni és köznapivá laposodik, hanem arra a jelenségre, amikor a költő, akárcsak a nonfiguratív festő a tárgyról leválasztott színeket és formákat, üres hüvelyként kezeli a szót és *szinte* azzal tölti meg, amivel akarja. Némi megszorítás azért szükséges csupán, mert a szó mégiscsak szó, racionális fogalmi jel, s míg szét nem tördelik elemeire, vagy ki nem ráncigálják a nyelvtan hámjából, nem tűri a tárgynélküliség olyan mértét, amilyent a képzőművészet könnyűszerrel megvalósíthat; új funkciójában mindamellett alig közöl már valami fogalmilag megfoghatót, és nemcsak hangalakja: jelentése sem több puszta formánál, egy elmosódó hangulati-zenei tartalom légies megjelenítőjénél. De az értelmi jelentésüktől „megtisztított" szavak csaknem olyan alkalmatlanok *gondolatok* közlésére, mint

[38] Uo. 148—149. o.
[39] Paul Claudel: La catastrophe d'Igitur (Positions et Propositions).
[40] Stéphane Mallarmé: A Cazalis, 14. mai 1867.
[41] S. Mallarmé: Oeuvres complètes. Párizs, Gallimard, 1945. 389. o.
[42] Idézi R. Garaudy: Aragon útja. Id. kiad. 162., 347. o.

a tárgynélküli színek, mondatokba szövődve pedig homályos és titokzatos beszéddé egyesülnek, amely végletes szubjektivitásában az emberi kapcsolatok megbomlását tükrözi.

Sem Saint-John Perse nyelvi homályát, sem e homály antidemokratizmusát nem lehet véka alá rejteni. Elismerik mind a polgári kritikusok, mind Garaudy elvtárs: az is világos előttük, hogy a szavak eltávolodása alapjelentésüktől az anyagtalan zeneiség felé nem egyéb, mint a költő eltávolodása az érzéki világtól az érzékfeletti eszmények felé. Szent János egyik énjének fejét vette a köznapi élet, másik énje a kozmikus káprázatok csillagképei közt álmodja magát győzelmes Perseusnak.[43] Hogyan akadhatott rá Garaudy ebben a platóni idea-világban, az arc nélküli eszmék mítikus kórusában „a népek konkrét reményeinek arculatára"? Hogyan téveszthette össze a „tiszta" szellem pára-alakzatait a valóság térképével?

Saint-John Perse költészetének tartalmáról alig adhat számot a nyelv, inkább csak tapogatózhat körülötte, mint elfelejtett dallamok után az emlékezet. A Szépség nyíló öröme, az Élet hömpölygése, forgása, megújulása — csupa találgatás; helyesebb, ha meg sem kíséreljük fogalmilag megragadni ezt az érzékitől megszűrt, zenei hullámzássá finomult, sejtelmes szubsztrátumot.[44] Kétségtelen, hogy e gazdag hangszerelésű költészet zengésében a diadalmas ember, az áradó, elpusztíthatatlan élet kap hangot: a valóság beszüremlik a leeresztett redőnyök résein. De a rések nagyon is keskenyek, s mindazt, ami a maga konkrét, érzéki-egyedi alakjában valóságos, valótlanná bűvöli a képzelt időtlenség. Saint-John Perse saját elhatározásából kívül reked a realizmuson, s ha valaki megpróbál ezen változtatni, újra a valóság fogalmán kell tágítania, úgy, hogy egyetértve az objektív idealizmussal a tudat absztrakcióit is bevonja a realitások körébe.

*

Garaudy harmadik, Kafkáról szóló tanulmánya olyan kérdéssel foglalkozik, amely önálló vitatémává nőtt, a realizmus körüli esztétikai harcok egyik legfontosabb ütközőpontjává lett.

Kafka nem a „tiszta" művészetet műveli. Nem tud „kitörni a perből", mint Saint-John Perse. A valóság kerekei alatt vergődik és *ábrázolja* ezt a szörnyűséget. A realizmus kibővítése az ő esetében éppen ezért más eszközöket igényel, a valóság marxista fogalmának másféle átértelmezését teszi szükségessé.

Erre a következő alkalommal térünk vissza.

Rozsnyai Ervin

[43] Saint-John: Szent János; Perse: Perseus.

[44] Vas István írja: „Miről szól a *Bóják a tengeren*, mi a témája? Sehogy sem tudnám határozottabban megmondani, mint ahogy maga Perse fogalmazta meg egy levelében:

‚Dicsőíteni akartam, egész hevében és büszkeségében, annak az emberi létnek, vagy inkább emberi *vonulásnak* drámáját, melyet a mai tetszelgés annyira lenéz és lefitymál, hogy meg akarják fosztani minden jelentőségétől, minden fenséges összefüggésétől azokkal a nagy erőkkel, amelyek megteremtenek, átjárnak, összekötnek bennünket. Maga az ember teljessége — minden idők emberének testi és erkölcsi teljessége, hatalomra hivatottságával és isteni hajlamával — ezt akartam talpra állítani a legcsupaszabb talajon, beteljesülő sorsának tündöklő éjszakájával szemben. És a Tengert választottam, jelképesen, mint e sors feltáruló tükrét — mint az összeáramlás és sugárzás helyét: valódi »mértani hely« ez és a tájékozódás táblája, ugyanakkor örök erők medencéje, ahonnan tartalékot meríthet a tökéletesüléshez és önmaga túlhaladásához az ember, ez a kielégíthetetlen vándor." (Vas István: Szubjektív jegyzet Saint-John Perse-ről. Nagyvilág, VIII. évf. 9. sz. 1287. o.)

Dialektika és logika

(Néhány megjegyzés egy dialektikus logikai tanulmánygyűjtemény margójára)[1]

A marxista dialektikus logika kidolgozásának programját még Lenin meghirdette. A program tényleges megvalósítására mind a mai napig nem került sor, még az egyes részletproblémák kidolgozása terén is éppen csak néhány kezdő lépést tett a marxista—leninista filozófia. A meghirdetett program meg nem valósulásának oka csak részben keresendő a marxista filozófiának a sztálini korszak alatt létrejött általános elmaradásában, dogmatikus megmerevedésében, illetve ez az ok inkább csak közvetetten éreztette-érezteti hatását ezen a szakterületen. Bár kétségtelen, hogy a formális logika „dialektizálására" irányuló törekvésekben még ma is találkozunk a dogmatizmus közvetlen megnyilvánulásaival, ezek azonban már csak elvétve jelentkeznek, s a marxista logikusok körében folyó vitában egy ilyen koncepció nem játszik jelentős szerepet, legalábbis nem explicit formában.

A program meg nem valósulásának közvetlen oka — a világos, egyértelmű koncepció hiánya, az a tény, hogy mind a mai napig teljesen tisztázatlan maradt a dialektikus logika tényleges mibenléte. A félreértések elkerülése végett hangsúlyoznunk kell, hogy nem a dialektikus logika „végérvényes" definícióját hiányoljuk; definíciókban nincs hiány, csak az a kérdés, lehet-e bármit is kezdeni ezekkel a definíciókkal. Erősen kétséges, hogy érdemes-e egyáltalában definiálni a dialektikus logika fogalmát mindaddig, amíg nem történnek meg az első olyan lépések, amelyek az e tudományág által megválaszolandó kérdések körét felvázolják.

A kérdésben járatlan olvasó számára bizonyára furcsának tűnik a fenti megállapítás. Hogyan? Létezik a marxista—leninista filozófiának egy olyan szakterülete, amelynek létezése nem áll másból, mint elnevezéséből, amelyről még „művelői" sem tudják, hogy mivel foglalkozik? Ha így áll a helyzet, akkor nyilvánvalóan nincs is szükség erre a tudományágra, még kevésbé arra, hogy kérdéseket találjunk ki abból a célból, hogy a rájuk adandó válasz lerakja egy új tudományág alapjait.

Ha valóban erről lenne szó, nem lenne érdemes sok szót vesztegetni a dialektikus logikára. Csakhogy a megválaszolandó kérdések körének meghatározatlansága nem a kérdések hiányából fakad, hanem abból, hogy a marxista—leninista dialektikus logika feladatát, mibenlétét, kérdéskörét illetően két — nyugodtan állíthatjuk: homlokegyenest ellenkező — koncepció áll szemben egymással, s a két felfogás hívei, ahelyett hogy saját koncepciójuk alapján kidolgozták volna bizonyos kérdések megoldását, erejük jórészét mind ez ideig arra fordították, hogy a másik nézet tarthatatlanságát mutassák ki. Sem az egyik, sem a másik álláspont hasznosságát, életképességét, ténylegesen dialektikus voltát soha sem dönthetik el a vitázó felek által egymás fejéhez vagdosott Hegel-, Marx-, Engels- vagy Lenin-idézetek, hanem csakis a vallott koncepció alapján létrejött eredmények.

A marxista filozófia keretein belül folyó logikai vitában kialakult két koncepció küzdelmének centrumában az a kérdés áll, hogy mi a viszony a formális és a dialektikus logika között, a vita magja azonban a dialektikus logika feladatának, tartalmának problémája; pontosabban: az a kérdés, hogy a dialektikus logikának mintegy helyettesítenie kell-e a formális logikát a marxista filozófia rendszerén belül, avagy a dialektikus logika tárgyát a gondolkodás olyan megközelítési módja képezi, amely nem tartozik a formális logika kompetenciájába.

A kérdés lényegét semmiképpen sem fogalmazhatjuk meg úgy, hogy vajon korlátozott-e a formális logika érvényességi köre. A formális logika érvényességi körének korlátozottságát ugyanis az ún. formális logikusok is kivétel nélkül elismerik, elismerik már azáltal is, hogy a formális logikát a gondolkodás *formális struktúrájával* foglalkozó tudománynak tekintik, s nem állítják azt, hogy a formális logika a gondolkodással mint olyannal foglalkozó tudomány lenne. Hogy a formális logika a gondolkodást csak egy speciális aspektusból vizsgálja, az nem képezheti vita tárgyát olyanok között, akik tisztában vannak a modern formális logika mibenlétével. A vitatott kérdés lényege éppen az, hogy miképpen értelmezzük a formális logika korlátozottságát; ez fogja megszabni azt, hogy mi tartozik bele a formális logika korlátozottságán túllépő dialektikus logika vizsgálódásainak körébe.

[1] Диалектика и логика. Законы мышления. Академия Наук СССР. Институт философии. Изд. АН СССР Москва, 1962. — Формы мышления. Академия Наук СССР. Институт философии. Изд. АН СССР Москва, 1962.

Nem képezheti komoly vita tárgyát az a kérdés sem, hogy feladata-e a logikának a gondolkodás igazságának feltételeit vizsgálni. Minden formális logikus elismeri, hogy a formális logikának ez nem lehet feladata (formális struktúrájukat illetően igaz és hamis gondolatok tökéletesen azonosak lehetnek egymással), de semmiféle formális logikai koncepcióból nem következik az, hogy nincs szükség olyan tudományra vagy ne létezhetnék olyan tudomány, amely éppen azt tűzi ki feladatául, hogy a gondolkodás igazságának feltételeit kutassa. Ha vannak olyan polgári formális logikusok, akik tagadják ilyen tudomány lehetőségét vagy szükségességét, akkor ez az álláspontjuk filozófiai-ismeretelméleti beállítottságuk, nem pedig formál logikai koncepciójuk következménye. Más kérdés az, hogy a polgári formál logikusok a gondolkodás igazságának feltételeit vizsgáló tudományt nem tekintik logikának (a logika elnevezést kizárólagosan a formális logikára alkalmazzák). Az azonban, hogy minek nevezünk egy tudományt, pusztán terminológiai kérdés.

A vitatott kérdés tehát nem egyszerűen a formális logika korlátozott vagy nem korlátozott voltának kérdése. A kérdés az, hogy milyen jellegű a formális logika korlátozottsága. Az e kérdésben elfoglalt álláspont két — ha nem is minden tekintetben azonos felfogású, de egymástól mégis jól elhatárolható — csoportra csztja a marxista logikusokat.

Az egyik csoport álláspontja szerint a formális logika korlátozottsága nem merül ki abban, hogy a gondolkodás egy speciális oldalát speciális aspektusból vizsgálja. Állításuk szerint a formális logika korlátozott abban a tekintetben is, hogy csak az ún. elemi, köznapi gondolkodás formális strukturáját írja le, törvényszerűségei csak erre az elemi gondolkodásra érvényesek, a formális logika nem alkalmas azonban a magasabb rendű, dialektikus gondolkodás egyetlen aspektusának leírására sem, sőt nemcsak hogy nem alkalmas erre, hanem törvényszerűségei kifejezetten ellentétben állnak a dialektikus gondolkodás törvényszerűségeivel. Éppen ezért ennek az álláspontnak a követői — akár elismerik, hogy a formális logika törvényszerűségeinek betartása feltétele a magasabbrendű, dialektikus gondolkodásnak, akár nem — elutasítják a formális logikának azt az igényét, hogy a gondolkodás *egészének* egy meghatározott aspektusban kifejezésre jutó törvényszerűségeit fogalmazza meg. Ez az álláspont alapjában véve a *formális logika érvényességének tagadását juttatja kifejezésre*, akkor is, ha szavakban elismeri érvényességét a gondolkodás meghatározott szférájában. Ezen álláspont hívei ugyanis nem tudnak semmiféle — a gondolkodáson belüli — kritériumot adni arra vonatkozóan, hogy minek a segítségével különböztetjük meg egymástól a gondolkodásnak ezt a két szféráját, melynek egyikében érvényesek, másikban pedig nem érvényesek a formális logika törvényszerűségei. Így például azt állítják, hogy az objektív valóság dialektikus ellentmondásainak gondolati kifejezésformái megsértik a formális logika ellentmondás- (ill. nem ellentmondás-) törvényét, abban az esetben tehát, ha dialektikusan gondolkozunk, azaz feltárjuk az objektív valóság dialektikus ellentmondásosságát, nem vehetjük tekintetbe a formális logika szabályait és törvényszerűségeit. Elismerik természetesen hogy a formális logika ellentmondástörvényének megsértése csak akkor jogosult, ha az egymásnak ellentmondó (formális logikai szempontból ellentmondó) ítéletek az objektív valóság tényleges összefüggéseit tükrözik, azaz ha valóban igaz mind a két ítélet. A gondolkodásnak abban az elemi szférájában, ahol még nem tárulnak fel az objektív valóság ellentmondásai, a formális logika ellentmondás-törvénye feltétlen érvényességgel bír. Csakhogy ez az álláspont nem nyújt semmiféle segítséget ahhoz, hogy egy ellentmondásról megállapíthassuk, vajon formális, vagy dialektikus ellentmondás-e, az objektív valóság objektív ellentmondásai tükröződnek-e benne vagy az ellentmondást a gondolkodó szubjektum a maga tudatában konstruálta. Ezen álláspont hívei szerint ezt a kérdést minden egyes felmerülő konkrét gondolati ellentmondás esetében az ellentmondó ítéleteket az objektív valósággal összevetve kell eldöntenünk. Ez azonban a formál logikai ellentmondás-törvény teljes tagadását eredményezi, minthogy — az elemi és a dialektikus gondolkodás szférája nem lévén szigorúan elhatárolt egymástól — egyáltalában nem állíthatjuk, hogy két egymásnak logikailag ellentmondó ítélet nem lehet egyszerre igaz. Ezen álláspont szerint a formális logika ellentmondás-törvénye nem mondhat ki többet, mint hogy „vannak olyan esetek, amikor két egymásnak logikailag ellentmondó ítélet közül nem igaz mind a kettő". Ez azonban a formális logika ellentmondás-törvényének teljes megszüntetésével egyenértékű.

Ezen álláspont hívei szerint a formális logika törvényszerűségei általános érvényűségének elismerése egyértelmű a gondolkodás dialektikájának tagadásával. Ez a megállapításuk azonban — álláspontunk szerint — a gondolkodás dialektikájának metafizikus felfogásából fakad, annak meg nem értéséből, hogy a gondolkodás és a lét törvényszerűségeinek azonossága dialektikus azonosság, annak meg nem értéséből, hogy az objektív valóságot tükröző gondolkodás struktúrája nem azonos magának az objektív valóságnak a

struktúrájával (erre az alapvető jelentőségű problémára a későbbiekben még visszatérünk).

Az első álláspont lényege tehát *magának a gondolkodásnak elemi és dialektikus gondolkodásra való kettéosztása, s az az állítás, hogy míg az elemi gondolkodás törvényszerűségeit a formális logika kielégítő módon leírja, addig a kialakítandó dialektikus logika feladata a dialektikus gondolkodás törvényszerűségeinek feltárása*, ezen belül a dialektikus gondolkodás formális struktúrájának a leírása is. Ez az álláspont az ún. elemi gondolkodást lényegében azonosítja a metafizikus gondolkodással, s ezáltal mintegy logikai különbségeket vél felfedezni a metafizikus és a dialektikus gondolkodás között. Végső soron tehát azt is állítja, hogy létezik a gondolkodásnak egy olyan szférája — az elemi gondolkodás —, ahol a metafizikus szemléletmód, a metafizikus módszer nemcsak hogy sok esetben célravezető, hanem bizonyos értelemben jogosult, sőt kötelező érvényű.

Az álláspont hívei rendszerint Engelsre hivatkoznak, akinek egyes, elsősorban az Anti-Dühringben tett megállapításai a formális logikát illetően — kétségen kívül — ugyanerre az álláspontra engednek következtetni. Nem lenne haszontalan, ha a marxista logikusok behatóan hozzáfognának a klasszikusok logikával kapcsolatos elképzeléseinek egységes elemzéséhez, s nem elégednének meg azzal, hogy kikeressék a klasszikus anyagból saját álláspontjuknak legmegfelelőbb idézeteket. De bárhogyan is interpretáljuk Engelsnek a logikával kapcsolatos megállapításait, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy az Engels által ismert formális logikai rendszerek nem azonosíthatóak a modern formális logikákkal, hogy a modern formális logika (a matematikai logika) kialakulását megelőző periódus logikusainak többsége a mai formális logika kompetenciájának határain jelentősen túllépő jelentőséget tulajdonított a formális logikának, a formális logika törvényeit valóban sok esetben ontológiai törvényeknek tekintette. Ez a tény alapjában véve megmagyarázza Engels elutasító álláspontját a formális logikával szemben. Éppen ezért az Engelsre való hivatkozás nem lehet érv az adott koncepció védelmében. — Ma már egyetlen logikusnak sem áll jogában, hogy ne a matematikai logikát tekintse a modern formális logikának, hiszen minden formális logikus a matematikai logikát tekinti annak — egy múlt századi formális logikai álláspont elleni harc meglehetősen anakronisztikus.

A marxista logikusok *másik csoportja nem egy speciális gondolkodásmód törvényszerűségei leírásának tekinti a logikát* (s ennek megfelelően a dialektikus logikát), *hanem a gondolkodás egy speciális* — és teljesen jogosult — *vizsgálati módszerének*. Ez az álláspont nem ellentétes egy dialektikus logika kidolgozásának követelményével, sőt ha következetesen visszük végig, feltételezi egy dialektikus ismeretelméleti-módszertani logika kidolgozását, hiszen abból indul ki, hogy a formális logika a gondolkodás speciális megközelítési módszere, amely semmiképpen sem tarthat igényt arra, hogy a gondolkodásról szóló legáltalánosabb tudomány legyen. Hozzá kellett tennünk, hogy e koncepció híveinél a dialektikus logika kidolgozásának tényleges igénye csak akkor merül fel, ha ténylegesen következetesen végigviszik koncepciójukat. Mert míg a fentebb jellemzett álláspont híveinek energiáit mind ez ideig az kötötte le, hogy a formális logika korlátozott voltát kimutassák, ami elsősorban abban merült ki, hogy a formális logika úgynevezett „gondolkodási alaptörvényeit" (az azonosság, az ellentmondás és a kizárt harmadik törvényét) bírálták (s ezenközben túlzottan nagy jelentőséget tulajdonítottak ezeknek a törvényeknek, minthogy nem a modern, axiomatikus felépítésű formális logikai rendszereket vették szemügyre, hanem az ún. „klasszikus" logikát), addig az utóbbi álláspont hívei, defenzívába szorulván, minden erejüket a formális logika „védelmének" szentelték. E „védekező taktika" eredményeképpen igen sokszor hibás álláspontra csúsztak, maguk is azonosítani kezdték a modern formális logikát valamiféle klasszikus, s a modern formális logika igényeit messze meghaladó igényű formális (sok esetben tulajdonképpen nem pusztán formális, hanem metafizikus ismeretelméleti) logikával. Ennek eredményeként azután védeni kezdték azt is, ami egy dialektikus materialista álláspontról védhetetlennek bizonyult, azaz meghatározott formális logikai irányzatok ismeretelméleti igényű meggondolásait, lerontván ez által egész álláspontjuk hitelét. Ez vezetett ahhoz a komoly vita szempontjából semmiképpen sem kedvező helyzethez, hogy a dialektikus logikusok első csoportja nem egészen alaptalanul illethette a metafizikus gondolkodásmód védelmének vádjával a logikusok azon csoportját, amely elismerte a formális logika feltétlen érvényességét.

Csak a legutóbbi években alakult ki a maga tisztaságában a már röviden jellemzett második álláspont. Kialakulásának elengedhetetlen feltétele volt, hogy a marxista logikusok megismerkedjenek a modern formális logikával, a matematikai logikával. Csak ennek eredményeképpen alakulhatott ki az az álláspont, mely szerint „szigorúan el kell választanunk egymástól a modern formális logikát és a *tradicionális* vagy klasszikus

logikát, ha genetikailag kapcsolatban is állnak egymással",[2] minthogy a modern formális logika a gondolkodási formáknak csak egy momentumát tanulmányozza, „azokat a törvényeket és formákat, melyek szerint egy ítélet más, már kialakult ítéletekből következik".[3] Más szóval *a modern formális logika* lényegében nem más, mint a deduktív következtetés elmélete, és mint ilyen, nem lép fel semmiféle ismeretelméleti igénnyel, *nem filosófiai jellegű, hanem szaktudomány.* A formális logikára vonatkozó ilyen álláspont teljességgel összeegyeztethető egyrészt egy marxista dialektikus logika kidolgozásának igényével, másrészt a formális logika feltétlen érvényességének elismerésével. „ A dialektikus logika tagadása az őt megelőző formális logikának *mint módszernek és ismeretelméletnek*. . . (kiemelés tőlem — V. M.). A dialektikus és a modern formális logika viszonya a filozófia és a tudományos ismeretek egy speciális ágának a viszonya. Más és más a tárgyuk, mindegyikük a maga teljességében és mélységében tanulmányozza a maga tárgyát, de míg az egyik a megismerés általános filozófiai módszerét nyújtja, addig a másik a gondolkodásnak csak az egyik oldalát tanulmányozza."[4]

Dialektika és logika címmel 1962-ben megjelent kétkötetes tanulmánygyűjtemény (Első kötet: A gondolkodás törvényei; második kötet: A gondolkodás formái), melyet a Szovjetunió Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének B. M. Kedrov vezette „A materialista dialektika elmélete" csoportja állított össze, jelentős előrelépés a dialektikus logika tényleges kidolgozásának terén. Nem állíthatjuk azt, s a kötetek szerzői sem állítják, hogy ez a marxista—leninista dialektikus logika legalapvetőbb kérdéseit felvázolni szándékozó tanulmánygyűjtemény a logikai vita lezárását jelentené. Maguk a kötetekben közölt tanulmányok igen lényeges véleménykülönbségeket tükröznek, megtalálhatjuk bennük a fentebb vázolt két álláspont jó néhány változatát. Az egyes cikkek szerzői azonban nem a szemben álló koncepció bírálatát, hanem adott konkrét kérdések tartalmi kifejtését tekintik elsődleges feladatuknak. Igen jellemző a tanulmánygyűjtemény — a kérdések tartalmi kidolgozását, nem pedig a formális vita élezését szem előtt tartó — célkitűzésére, hogy bár a kötetek szerkesztője, és több, bennük szereplő tanulmány szerzője, B. M. Kedrov, az általunk fentebb elsőként vázolt álláspontot vallja magáénak, s ezen álláspont sokoldalú kifejtését tekinti itt közölt tanulmányai alapvető feladatának, a tanulmánygyűjtemény „Dialektika és logika" c. bevezetésének szerzői — P. V. Kopnyin és P. V. Tavanyec — a második koncepció hívei. A második koncepció végkövetkeztetéseit felvázoló fentebbi idézetek ebből a bevezető tanulmányból valók. Igaz, a tanulmánygyűjteménynek tulajdonképpen két bevezetője van. Az első kötet első része, Kedrov „A marxista dialektikus logika tárgya és ennek különbözősége a formális logika tárgyától" c. tanulmánya ugyanis lényegében ugyanazokat a kérdéseket veti fel, mint a Bevezető, csakhogy a másik álláspont szemszögéből.

Ez az oka annak, hogy a két tanulmánykötet, melynek tartalomjegyzéke arra enged következtetni, hogy itt valamiféle dialektikus logikai kézikönyvről van szó, tulajdonképpen szerkezetileg sem egységes, hiszen a tartalmi egység hiánya nem teszi lehetővé a szerkezeti, felépítésbeli egység kialakulását sem. A kötetek szerkezeti egyenlőtlensége tehát szükségszerű következménye annak, hogy a két kötet egyes szerzői nemcsak konkrét részletkérdésekben, hanem még a dialektikus logika alapvető feladatát illető kérdésben sem értenek egyetegymással. (Csak zárójelben jegyezzük meg, hogy álláspontunk szerint helyesebb lett volna, ha az előszó nemcsak arra utal, hogy „az olvasó számos esetben azt is megállapíthatja, hogy a különböző szerzők álláspontja egymással ellentétben áll",[5] hanem kifejezetten rámutatott volna arra, hogy a kötetek szerzői két, egymással ellentétes koncepciót vallanak magukénak a legalapvetőbb kérdéseket illetően).

Amikor ennek ellenére, azt mondottuk, hogy a tanulmánygyűjtemény jelentős előrelépés a marxista dialektikus logika megteremtése terén, ezzel semmiképpen sem akartuk azt állítani, hogy a kötetek közvetlenül hozzájárultak volna egy egységes koncepció kialakításához. Erről, mint láttuk, szó sincs. Csakhogy a dialektikus logika megteremtését — s feltehetően ez a tanulmánygyűjtemény szerzőinek álláspontja is — hiábavaló lenne — mind ez ideig hiábavaló volt — azzal kezdeni, hogy a tartalmi kérdések kidolgozását megelőzően kívánunk egy egységes álláspontot kialakítani. Ha fentebb azt mondottuk, hogy a marxista filozófia dogmatikus megmerevedése — s ezáltal bekövetkezett eltorzulása — a marxista logika területén elsősorban közvetetten éreztette — és érezteti ma

[2] Законы мышления 49. o.
[3] Uo. 48. o.
[4] Uo. 50. o.
[5] Uo. 5. o.

is — a hatását, akkor éppen arra kívántunk rávilágítani, hogy a *dogmatizmus nem egyszerűen tartalmi kérdés. A dogmatizmus nyilvánult meg* abban a szinte kötelező érvényűvé vált *módszertani elvben is*, hogy adott kérdések kidolgozását minden egyes esetben meg kell előznie valamiféle „végérvényes" s a dialektikus és történelmi materializmussal egyedül összeegyeztethető alapelvek felállításának. Ebből pedig két dolog következett: először, ha az „alapelveket" illetően nem sikerült egységes álláspontot kialakítani, akkor a különböző, sok esetben egymással ellentétes alapelveket magukénak valló teoretikusok, a marxizmus—leninizmus egyedüli letéteményeseinek érezvén magukat, kötelességüknek tartották, hogy „bebizonyítsák" az ellentétes álláspont antimarxista voltát. S minthogy az esetek többségében nem, legalábbis többé-kevésbé megalapozott, nem legalábbis többé-kevésbé tudományosan kidolgozott koncepciók, hanem — a dolog természeténél fogva — még megalapozatlan hipotézisek hívei indultak harcba egymás ellen, a vita — ha következményeit tekintve rendszerint nem is, de tartalmában — teljesen komolytalan volt, „címkézésben", egymás „leantimarxistázásában" merült ki. Másrészt, ha sikerült is — a „vita" lezárása után — az egységes alapelvek kidolgozása, amint arra került sor, hogy ezeknek az alapelveknek az alapján a tényleges tartalmi kérdéseket kidolgozzák, a munka akadozni kezdett. A „véglegesen megállapított s immár kikezdhetetlen" alapelvekről kiderült, hogy segítségükkel nem valósítható meg a konkrét tudományos anyag kibontakoztatása. Csakhogy ezt már senkinek sem volt bátorsága bevallani.

Amikor tehát azt állítjuk, hogy a dialektikus logika kidolgozatlanságáért a dogmatizmus közvetetten felelős, akkor a közvetettség hangsúlyozásával arra szeretnénk rámutatni, hogy nem önmagában az egyik vagy a másik vitázó fél álláspontját tartjuk dogmatikusnak, hanem magának a vitának a szellemét. A vita ugyanis — amely minden kétséget kizáróan ilyen „alapelvek" körül forog — nem dölhet el mindaddig, míg a vitázó felek nem fognak hozzá az álláspontjukból adódó konkrét tartalmi kérdések kidolgozásához. — A Kedrov szerkesztette tanulmánygyűjtemény azért előrelépés, mert szerzői hozzáfogtak ehhez.

Nem áll szándékunkban a tanulmánykötetek részletes ismertetése. Szerteágazó tematikájuk, a cikkekben tükröződő álláspontok sokfélesége nem is teszi lehetővé, hogy átfogó képet nyújtsunk a tanulmánygyűjteményről. Ehelyett inkább arra teszünk kísérletet, hogy — a vitamódszerben mutatkozó haladás hangsúlyozott leszögezésén túl — a kötetek gazdag tematikájából egyetlen kérdést kiragadjunk, s ennek a gyűjteményben jelentkező két — egymástól eltérő, sőt egymással bizonyos tekintetben ellentétes — megközelítését elemezzük. A kiragadott probléma — az azonosság kérdése.

Mielőtt azonban hozzáfognánk ehhez, röviden felsoroljuk a két kötet által vizsgált főbb témákat. Az első kötet alapvető törekvése, mint a címe is mutatja, a logikai alaptörvények dialektikus logikai vizsgálata. A már említett Bevezetést és a Kedrov tollából kikerült — a logika tárgyát vizsgáló — első részt egy ugyancsak Kedrov által írott fejezet követi „A marxista dialektikus logika törvényei és viszonyuk a formális logika törvényeihez" címmel. Ez a rész a kötet legnagyobb, mintegy a kötet tematikájának jellegét meghatározó tanulmánya. Majd szorosabban kapcsolódva a logikai törvények által felvetett leglényegesebb kérdésekhez, a harmadik és a negyedik részben az azonosság, illetve az ellentmondás fogalmát teszik vizsgálat tárgyává a kötet szerzői. „Az azonosság fogalma a formális és a dialektikus logikában" c. részt V. A. Lektorszkij és N. V. Karabanov írták, „Az ellentmondás fogalma a formális és a dialektikus logikában" c. negyedik rész pedig J. Elez és B. M. Kedrov munkája.

A második kötet tematikája jóval kevésbé egységes. Tartalma D. P. Gorszkij „A dialektikus logika alkalmazása a gondolkodási folyamatok vizsgálatánál" és B. M. Kedrov „A tudományos fogalmakkal végzett műveletek a formális és a dialektikus logikában" c. tanulmánya, továbbá „A dialektikus és a formális logika eljárásai és kategóriái" c. rész, amely I. G. Geraszimovnak az analízisről és a szintézisről, E. V. Iljenkovnak az absztrakt és a konkrét fogalmakról, valamint L. P. Gokielinek a „gyökeres következtetésekről" írott tanulmányát tartalmazza. Végül „A dialektikus és a formális logika a tudományos ismeret szerkezetéről" c. részben A. A. Zinovjev, továbbá B. M. Kedrov tanulmánya kapott helyett.

A gazdag tartalomból azért választottuk ki az azonosság kérdését, mert ezzel kapcsolatosan mutatkozik meg a gyűjteményben talán a legvilágosabban: mit nyújt a fent jellemzett két koncepció akkor, ha a konkrét kérdések tartalmi kidolgozásáról van szó. Azt hisszük, már az eddig kifejtettek alapján is világosan áll az olvasó előtt, hogy jelen sorok szerzőjének véleménye szerint a dialektikus logika tényleges kidolgozása csak a második koncepció alapján valósulhat meg. Ebben a meggyőződésünkben ez a tanulmánygyűjtemény is megerősített, úgy látjuk ugyanis, hogy az első koncepciót magukénak valló

szerzők — annak a teljesen őszinte igyekezetüknek ellenére is, hogy ne egy formális vitát élezzenek, hanem bizonyos, a marxista logika által kielégítően még meg nem oldott kérdéseket dolgozzanak ki — az egyes kérdések megoldásánál nem jutottak túl valamiféle ismeretelméleti igényű metafizikus „formális" logika teljesen jogos bírálatán és a dialektika legáltalánosabb tételeinek ismételgetésén.

Az azonosság problémáját két tanulmány vizsgálja részletesen: Kedrovnak a logikai törvényeket, valamint Lektorszkijnak és Karabanovnak kifejezetten az azonosság kérdését vizsgáló munkája. Nem szeretnénk elfogultak lenni, s nem állítjuk azt, hogy az említett két tanulmány alapvető nívódifferenciája kizárólag szerzőik koncepcióbeli különbségének számlájára írandó. Kedrovnak a tanulmánygyűjteményben közölt tanulmányai jóval kevésbé igényesek, mint szerzőjük eddigi munkái. Kedrov, aki a tudománytörténet, bizonyos tudományelméleti kérdések s a dialektika általános kérdéseinek kiváló szakértője, kevésbé otthonosan mozog a logika terén. Egyrészről nem veszi tudomásul, hogy korunk formális logikája a matematikai logika — amelyről, igen helyesen, kijelenti, hogy szaktudomány —, s ebből kiindulva nem foglalkozik a benne felmerülő kérdésekkel. Másrészt súlyos hibákat követ el olyan logikai kérdések terén is, amelyek már a klasszikus logikában is felmerültek és kidolgozást nyertek. Amikor például a fogalmak felosztásának a klasszikus logikában kidolgozott szabályait teszi a dialektikus logika szemszögéből vizsgálat tárgyává, s arról ír, hogy az a logikai szabály, mely szerint a felosztás tagjainak ki kell zárniok egymást, csak a formális logikában alkalmazható, hiszen — úgymond — az egyes fogalmakat nem választja el éles határ egymástól, a következő példát említi: „a napnak egyes részeire (reggel, nappal, este, éjszaka) vagy az évnek egyes évszakokra (tavasz, nyár, ősz, tél) való felosztásánál nincsen éles határ a felosztás tagjai között, és ezért nem is állapíthatjuk meg pontosan azt az időpillanatot, mikor végződik az egyik napszak (illetve az egyik évszak) és mikor kezdődik a másik."[6] Olyan valakinek, aki a formális logika bírálatára vállalkozik, nem szabad elkövetnie ilyen súlyos logikai hibát, hogy az egyes évszakok fogalmát az év — mint nem-fogalom — terjedelmébe tartozó fajfogalmaknak tekinti.

Itt azonban nemcsak logikai hibáról van szó. Illetve olyan logikai hibáról, amelyet a Kedrov logikai koncepciójában rejlő ellentmondás hozott felszínre. A kedrovi koncepció ugyanis — kimondatlanul bár — azonosítja a fogalmat a tárggyal, minthogy azonosítja a logikát az ontológiával. A kedrovi és a kedrovival lényegét tekintve megegyező első koncepció nem tesz különbséget gondolkodás és lét között, számára a gondolkodás nem a lét többé-kevésbé adekvát tükröződése, hanem azonos a léttel. Ez a dialektikus logikai koncepció lényegében változatlanul veszi át a hegeli logika koncepcióját, nem veszi tudomásul, hogy a gondolkodás és a lét hegeli azonosítása nem válik materialista elméletté azáltal, hogy ezen az azonosságon belül a létet deklaráljuk elsődlegesnek. Nem utolsósorban éppen azért választottuk az azonosság kérdését vizsgálatunk tárgyául, mert ennek az — álláspontunk szerint alapvető jelentőségű problémának — a megvilágítása éppen az azonosság-kérdés kapcsán válik lehetővé.

Mit mond ki a formális logika azonosság-törvénye? Idézzük Lektorszkij és Karabanov megfogalmazását: „A tradicionális formális logika az azonosság elvét ($a = a$), illetve (a est a) formában fogalmazza meg. Emellett az adott elv kettős értelmezést kapott: *ontológiait* (rámutatás arra, hogy azok a valóságos tárgyak, helyzetek, amelyekről szó van, legalábbis a beszéd folyamatában azonosak kell hogy legyenek önmagukkal ahhoz, hogy logikailag helyesen gondolkodjunk), és a *logikait* (rámutatás arra, hogy az ítélés folyamatában a fogalmak jelentése meg kell hogy őrizze állandóságát) . . . Jegyezzük meg azonnal — teszik hozzá a szerzők —, hogy az azonosság elvének adott interpretációja egyáltalában nem metafizikus, minthogy a tárgyak, a helyzetek, a folyamatok viszonylagos szilárdságának, viszonylagos állandóságának elismerése egyáltalában nem mond ellent a dialektika álláspontjának."[7] Való igaz, a formális logikai azonosság-elvnek még ontológiai értelmezése sem mond ellent a dialektikának akkor, ha a fenti megszorítást alkalmazzuk. De ha el is fogadjuk ezt a tételt — azt ugyanis, melyet a fenti idézetben a szerzők az azonossági elv ontológiai értelmezésének neveztek — mint olyan tételt, amely összeegyeztethető a dialektikával, sőt amely részét képezi a dialektikának (a dialektika megállapítása az állandóság viszonylagosságáról, nem csupán azt jelenti, hogy ha van állandóság, az viszonylagos, hanem azt is, hogy az állandó változás feltételezi a viszonylagos állandóságot), határozottan le kell szögeznünk, hogy e tétel kimondása és alátámasztása

[6] Формы мышления 114. o.
[7] Законы мышления 221. o.

nem a logika feladata. Nem feladata a dialektikus logikának sem! A logikának — mint filozófiai diszciplinának — a többi filozófiai diszciplináktól való különállása minden értelmét elveszítené, ha olyan tételeket, törvényszerűségeket is hatáskörébe tartozónak tekintenénk, melyek nem tudati, hanem materiális tárgyak, helyzetek és folyamatok leírására hivatottak. A logika csak logikai értelmezésben jogosult az azonosság elvét kimondani, az ontológiai értelmezés legfeljebb csak az azonosság logikai elvének egy, a logikán kívül álló diszciplina, az ontológia segítségével történő megalapozását szolgálhatja.

Mindezt talán teljesen felesleges is lett volna leírni, ha Kedrov az itt tárgyalt munkájában — de sok helyütt mások is —, amikor a formális logika azonosság elvének bírálatára vállalkozik, amikor a formális logika azonosság elvének korlátozottságát, a gondolkodás csak egy meghatározott szintjén való érvényességét igyekszik kimutatni, nem a formális logika ilyen ontológiai értelmezését tenné vizsgálat tárgyává.

Amikor Kedrov tanulmánya adott fejezetének[8] olvasásához hozzákezdünk, első pillantásra úgy tűnik, mintha a formális logika azonosságelvét valóban logikai értelmezésében tárgyalná, sőt mintha az elv ontológiai értelmezéséről nem is tenne említést. Azt írja: „Az azonosság törvénye, mint ismeretes, a következőképpen hangzik: a dologról alkotott minden gondolat *(a)* változatlan kell hogy maradjon az adott ítélés egész folyamatában: *a* est *a*."[9] Először is a megfogalmazás teljesen pontatlan (legalábbis nem felel meg a modern formális logika követelményeinek), hiszen semmiféle logikai elv nem követeli és nem követelheti meg, hogy egy adott ítélés folyamatában az ítéletben szereplő fogalmakban általánosított dolgokról alkotott minden gondolatunknak változatlannak kell maradnia. Az azonosság elve csak azt mondja ki, hogy az ítéletben, következtetésben szereplő terminusok jelentése (a fogalom) kell, hogy változatlan maradjon, a fogalom pedig nem azonos a dologról alkotott minden gondolatunkkal. A jelentés fogalma nincsen minden tekintetben tisztázva, a marxista logikai irodalomban különösképpen keveset foglalkoztak vele. Az azonban mindenképpen világos, hogy egy terminus jelentését nem azonosíthatjuk a fogalom terjedelmébe tartozó tárgyakról való minden gondolatunkkal, már csak azért sem, mert az utóbbi fogalom nem határolható körül élesen, s véleményünk szerint igen sok szubjektív elemet, pontosabban individuális szubjektív elemet is tartalmaz. (Szubjektív elemet minden fogalom tartalmaz, hiszen a fogalom tudati, nem pedig reális tárgy.)

Nem kívánunk itt ezzel a szemantikai kérdéssel foglalkozni, csak egy példa segítségével szeretnénk megvilágítani, miért tartjuk Kedrov megfogalmazását hibásnak. Nézzük meg a következő ítéletet: „Napjainkban a szocialista forradalom békés úton is végbemehet." Ez az ítélet igaz. Ha azonban egy gondolatsorban, amelyben a fenti ítélet szerepel, nem veszem tekintetbe az azonosság törvényét, s a „szocialista forradalom" terminus közismert jelentését megváltoztatom (pl. a szocialista forradalom terminus jelentését azonosítom a proletariátus fegyveres felkelésének fogalmával), az adott ítélet hamissá, sőt értelmetlenné válik (fegyveres felkelés nem mehet végbe békés úton). Az tehát, hogy a terminus jelentése egy gondolatsorban ne változzék meg, azaz, hogy a fogalom azonos maradjon önmagával, a helyes gondolkodás elengedhetetlen feltétele. De semmiféle logika nem követelheti és nem is követeli meg, hogy az ítéletet kimondó vagy végiggondoló személy gondolatai a dologról, illetve dolgokról, melyek a fogalom terjedelmébe tartoznak, ne változhatnának meg, akár magának az adott ítélésnek a folyamatában. Adott fogalom terjedelmébe tartozó dolgokról kialakított gondolataink összessége sokkal többet foglal magába, mint az adott fogalmat kifejező terminus jelentése. És itt megint csak arra kell rámutatnunk, hogy Kedrovnak a formális logikai azonosság-elvről adott megfogalmazása nem egyszerűen pontatlan: a pontatlanság Kedrov koncepciájából következik, abból az elképzeléséből, amely a fogalmat azonosítja egy dologról vagy több dologról alkotott gondolatainak összességével.

Ez a koncepció azonban csak kétféleképpen vihető végig következetesen.

Vagy úgy, hogy az itt szereplő dolgok az objektív valóság reális egyedi tárgyai. Ekkor azonban az a megfogalmazás, hogy a fogalom a dolgokról alkotott gondolataink összessége, megszünteti a fogalmat, a fogalmat puszta névvé degradálja, s egy-egy ilyen név a gondolatok diffúz, egyedenként és pillanatonként változó gomolyagának megjelölésére szolgál. A fogalom ekkor lényegében azonos a tárggyal (pontosabban a tárgy érzéki képével), hiszen csak azért nem egyesíti magában a tárgy valamennyi (végtelen sokaságú) egyedi tulajdonságát, mert az emberi értelem a „tökéletlensége" folytán nem képes valamennyi tulajdonság egyidejű megragadására.

[8] Uo. 142—154. o.
[9] Uo. 142. o.

A másik út, hogy az itt szereplő „tárgy" nem azonos az objektív valóság tárgyaival, hanem valamiféle általános tárgy, „univerzália". Ebben az esetben mondhatjuk ugyanis azt, hogy a fogalom nem más, mint a „tárgyakról" alkotott gondolataink összessége. Ez azonban az objektív valóság platónikus megkettőzését eredményezi. E szerint az elképzelés szerint léteznek ugyanis az objektív valóság egyedi tárgyai, léteznek az univerzális tárgyak, és léteznek még külön a fogalmak, melyek ezekről az univerzális tárgyakról alkotott gondolataink összességei. Csakhogy ha a fogalmak nem maguk ezek az univerzális tárgyak, hanem a *róluk* alkotott gondolataink, akkor hol léteznek ezek az univerzális tárgyak?

A kedrovi koncepció mögött természetesen az előbbi, s nem az utóbbi meggondolás rejtőzik. Kedrov jogosan bírálja a továbbiakban az azonosság metafizikus felfogását (pontosabban: jogosan ismétli meg Engels bírálatát az azonosság metafizikus felfogását illetően), helyesen mutat rá arra, hogy az azonosság olyan felfogása, mely szerint az kizárja, nem pedig feltételezi a különbözőséget — metafizikus, s eltorzítja az objektív valóság objektív viszonyait. Két vagy több tárgy, jelenség, helyzet azonossága feltételezi különbözőségüket, hiszen két vagy több tárgy, jelenség, helyzet, amely minden vonatkozásban azonosak egymással, nem két vagy több tárgy, jelenség vagy helyzet, hanem egy. Egy tárgy, jelenség, helyzet önmagával való azonossága szintúgy viszonylagos, hiszen minden tárgy, jelenség és helyzet minden pillanatban változik. Fogalmaink változása azonban — s erről Kedrov és a vele azonos álláspontúak nem vesznek tudomást — nem követi mechanikusan a valóság tárgyának, jelenségeinek, helyzeteinek változásait. A fogalmak dialektikája nem azonos az objektív tárgyak dialektikájával, illetve a fogalmak és az objektív tárgyak dialektikájának azonossága dialektikus azonosság, különbözőséget magában foglaló azonosság. Az emberi tudat nem mechanikus tükre az objektivitásnak, az emberi tudat az objektivitás terméke, de olyan termék, amely, amikor már létrejött, maga is aktívvá válik. A tudati aktivitás, amikor kialakítja a fogalmakat, képes arra, hogy a szüntelenül változó objektivitás bizonyos mozzanatait kiragadja, s rögzítse ezeket a mozzanatokat. A szüntelenül változó objektivitás mozzanatainak rögzítésére való képesség nem negatívuma a tudatnak, hanem pozitívuma, olyan képessége, amelynek híján az ember csak a valóság érzéki tükröződésére lenne képes, azaz nem rendelkeznék emberi tudattal. Ez a képesség elengedhetetlen feltétele a fogalomalkotás képességének. *Az objektív valóság változó mozzanatainak rögzítése nélkül nincs fogalom.* Félreértés ne essék: az ember képes a racionális gondolkodás síkján, fogalmi síkon is megragadni a változást, sőt csak ezen a szinten ragadható meg a változás lényege, az ami törvényszerű a változásban. De ahhoz, hogy megragadjuk a változás lényegét, azt ami törvényszerű a változásban, meg kell ragadnunk magának a változásnak az állandó, ismétlődő mozzanatait.

Kedrov azt írja, hogy „Minden dolog a természetben, az élő, sőt az élettelen dolgok is minden pillanatban meghatározott változáson mennek keresztül, annak következtében, hogy az őket alkotó, a szem számára láthatatlan mikroszkopikusan kis részecskék (molekulák, atomok, elektronok, magon belüli részecskék stb.) mozgásban vannak. Tehát a tárgy megszűnik azonos lenni önmagával, megszűnik olyannak lenni, amilyen a megelőző pillanatban volt. Például az ember teste minden szívdobbanásával, minden lélegzetvételével stb. meghatározott változást szenved, úgy, hogy a szó abszolút értelmében már nem azonos azzal az emberrel, aki a szívdobbanás vagy a lélegzetvétel előtt volt. Mindazonáltal az említett fiziológiai jelenségek okozta változások az emberi testben annyira kicsinyek, hogy jelentéktelenek tekinthetjük őket, elvonatkoztathatunk tőlük, és beszélhetünk az adott emberről úgy, mintha benne semmiféle változás nem ment volna végbe. Ez azonban csak szigorúan meghatározott határok között engedhető meg. Ha a végbemenő — önmagukban véve igen kicsiny — változások összegeződnek, akkor előbb vagy utóbb bekövetkezik az a pillanat, amikor az ilyen elvonatkoztatás már megengedhetetlenné válik. Ez azokra a változásokra is vonatkozik, melyek az ember lelki életében — beleértve gondolkodását is — mennek végbe."[10]

Mindezzel nem lehet nem egyetérteni. Sőt az is igaz, hogy az objektív valóság jelenségeinek, tárgyainak változása tükröződik a róluk alkotott fogalmakban. Csakhogy a fogalom nem egyedi tárgyak neve — s erről Kedrov megfeledkezik. Egy tárgy szüntelen változásából önmagában véve nem következik annak a fogalomnak a változása, melynek terjedelmébe a tárgy beletartozik, nem beszélve arról, hogy a fogalmak többségének — az ún. absztrakt fogalmaknak — terjedelmébe a diszkrét tárgyak a maguk egyediségében nem tartoznak bele. Fogalmaink, melyeket a tárgyakról alkotunk, nemcsak a tárgyak

[10] Uo. 146. o.

olyan minimális változásaitól vonatkoztatnak el, amelyeket — bár racionálisan tudatában vagyunk létezésüknek — érzékileg nem ragadhatunk meg, hanem számos olyan tulajdonságtól is, melyeknek változása határozottan érzékelhető. A szék fogalma, amely bizonyos, az emberi élettevékenység szempontjából azonos jelentőségű bútordaraboknak éppen ezen emberi élettevékenység szempontjából lényeges tulandonságait vonatkoztatja el ezen bútordarabok más tekintetben igen különböző tulajdonságaitól, nem fog megváltozni azáltal, hogy az egyes székek számos tulajdonsága megváltozik. A kör fogalma nem változik meg azáltal, hogy azok a tárgyak, amelyek tegnap kör alakúak voltak, ma megszűntek kör alakúak lenni, s a ma kör alakú tárgyak tegnap még nem voltak azok. A kör fogalma nem változnék meg akkor sem, ha az objektív valóságban nem léteznének többé (megközelítőleg) kör alakú tárgyak, csak elvesztené jelentőségét. — A fogalom csak akkor fogalom, ha az objektív valóság változó tárgyainak és jelenségeinek változó tulajdonságaiból kiemeli a viszonylag állandókat, sok esetben elvonatkoztatva maguktól a tulajdonságokat hordozó tárgyaktól is. A mozgás fogalma is — amely éppen a változás mibenlétét ragadja meg — olyan jegyeket egyesít, melyek viszonylag állandó jellemzői a valóság objektív mozgásfolyamatainak.

Semmiképpen sem kívánjuk e helyütt a marxista fogalomelmélet kidolgozásra váró problémáit vázolni. Mindazok számára azonban, akik a gondolkodás funkcióit és struktúráját csak legáltalánosabb vonásaiban is átgondolták, egészen világos lehet, hogy fogalmaink éppen azzal teszik lehetővé a valóságnak az általánosság szintjén történő megragadását, hogy nem azonosak semmiféle objektív egyedi tárggyal, illetve e tárgyak érzéki-szubjektív képével. Éppen ezért abban az esetben, ha a gondolkodás dialektikájának specifikumait kívánjuk megragadni, nem elégedhetünk meg azzal, hogy az objektív valóság mozgástörvényeit közvetlenül „ráhúzzuk" a gondolkodásra. — Kedrov azonban megelégszik ezzel. Számára a dialektikus logika kidolgozása gyakorlatilag nem jelent egyebet, mint hogy a dialektika általános törvényszerűségeit változatlan érvényességgel kimondjuk a gondolkodás szférájában. Kedrovnál a fogalmak lényegében azonosak a tárgyakkal, pontosabban a tárgyaknak a tárgyakat a maguk közvetlenségében tükröző érzéki-szubjektív képével, s ennélfogva az azonosság és a különbözőség dialektikájának a tárgyi világban jelentkező törvényszerűségei változatlan, specifikumuktól megfosztott formában jelentkeznek a fogalmak szférájában is. Kedrov a dialektika azonosságtörvényét, amellyel a formális logika azonosságelvét helyettesíteni kívánja, a következőképpen fogalmazza meg: „a változás és a fejlődés folyamatában a tárgyban vagy a fogalomban, amely bizonyos határig megőrzi önmagával való viszonylagos azonosságát, különbségek jönnek létre, amelyek a változó tárgy vagy fogalom önmagával való absztrakt azonosságának állandó ‚megszüntetéséhez' vezetnek; a fejlődés meghatározott fokán a fokozatosan kialakuló különbségek felhalmozódván összegeződnek, és a dolgok vagy a fogalom eddig megőrzött viszonylagos azonosságának megsemmisülését váltják ki; ennek következtében a fejlődés folyamatában végbemegy az ugrás, a folyamatosság megszakadása, és az azonosság különbözőségbe megy át: az adott dolog más dologgá lesz, az adott fogalom más fogalommá."[11] Vajon az azonosság és a különbözőség egymásba való dialektikus átmenetének ez az általános törvénye specifikus gondolkodási törvénnyé lesz azáltal, hogy a dolog szó után a szövegben Kedrov mindig hozzáteszi „vagy fogalom"? Szó sincs itt specifikus dialektikus logikai törvényről. Ez a törvényszerűség általános érvényű dialektikus törvényszerűség, mint ilyen, valóban érvényes a gondolkodásra is (melyik marxista tagadná, hogy a fogalmak történelmi változása ily módon megy végbe?), de nem logikai törvény, hiszen a logikai törvénynek éppen az kell legyen a jellemzője, hogy valami olyasmit mond ki, ami *csak* a gondolkodás szférájában jelentkezik. Az, amit a formális logika Kedrov által absztraktnak nevezett azonosságelve kimond, egyáltalában nem mond ellent ennek a dialektikus törvénynek, ez a dialektikus azonosság-törvény semmilyen tekintetben sem meghaladása a formális logikai azonosság-elvnek, másról van szó az egyik esetben, mint a másikban. Ha a formális logikai azonosság-törvényt bárki is a fogalmak történelmi fejlődésére kívánja alkalmazni (azaz tagadni próbálná a fogalmak történelmi fejlődését) akkor határozottan rá kell mutatnunk vele szemben arra, hogy jogosulatlanul alkalmaz egy adott gondolkodási folyamatokra érvényes törvényt a gondolkodás történelmi fejlődésére. De ha az azonosság elvét ott és úgy alkalmazzuk, ahol és ahogyan az érvényesül, akkor nem állíthatjuk azt, hogy „az absztrakt azonosság elve első és általános feltétele annak, hogy kizárjuk a gondolkodás fejlődésének eszméjét a logika területéről".[12] A for-

[11] Uo. 149. o.
[12] Uo. 148. o.

mális logika elvei és törvényszerűségei nem mondanak semmit a gondolkodás fejlődéséről — tehát nem zárhatják és nem is zárják ki a fejlődés elvét a gondolkodás területéről. Ha azt állítjuk, hogy a formális logika — a következtetés formális szerkezetének elmélete — kizárja a fejlődés elvét, az éppen olyan, mintha azt állítanánk, hogy az anatómia tudománya kizárja a biológiai fejlődéselméletet.

A formális logika meghaladásának igénye — s erről már szóltunk — jogos igény. Csakhogy ez a meghaladás nem jelentheti a formális logika törvényeinek tagadását, még megszüntetve megőrzését sem. Csak a gondolkodásnak a léttel való teljes azonosítása eredményezi azt az elképzelést, hogy a magasabb rendű, a lényeget megragadó dialektikus gondolkodás megszünteti az elemi gondolkodásnak azt a „korlátozottságát", hogy az — bizonyos vonatkozásokban — elvonatkoztat a létszféra állandó változásaitól. — Kedrov azt állítja, hogy a formális logikai gondolkodás abban különbözik a metafizikus gondolkodástól, hogy míg az előbbi csak elvonatkoztat a változásoktól, addig az utóbbi tagadja is őket — ezzel szemben a dialektikus gondolkodás el is ismeri, tekintetbe is veszi a változást, a fejlődést. Itt két teljesen különböző szempont keveredéséről van szó. A metafizikus gondolkodás tagadja a változást, a fejlődést, a dialektikus gondolkodás pedig a valóság tárgyainak, jelenségeinak állandó változásából, történeti fejlődéséből indul ki. De minden gondolkodásnak — minthogy fogalmi és nem képi síkon mozog — ki kell emelnie a viszonylag állandót, az ismétlődőt a változóból, az azonosat a különbözőből s ezzel minden logikának — legyen formális vagy dialektikus — egyaránt számolnia kell.

Az itt vázolt kérdések megoldása a dialektikus logika feladata. A formális logika — nemhogy nem jogosult ontológiai törvényszerűségek megfogalmazására (erre a dialektikus logika sem jogosult), de arra sem tarthat igényt, hogy a lét és a gondolkodás összefüggését tegye vizsgálat tárgyává, ami nélkül viszont a gondolkodás történeti vizsgálata nem valósulhat meg. A formális logika teljes félreértésén, igényeinek és hatáskörének önkényes kiszélesítésén alapszik az az elképzelés, hogy a formális logika azonosság-elve bármit is kimond — negatív formában — fogalmak történeti változását, a fogalmak fejlődését illetően. Az azonosság-elve nem állítja azt, hogy fogalmaink — és még kevésbé azt, hogy gondolataink tárgya — [13] változatlanok (ami valóban csak igen szűk korlátok között, relatíve érvényes megállapítás lenne), nem mond ki semmivel sem többet, mint azt a — tulajdonképpen banális — megállapítást, hogy adott gondolatmeneten belül egy adott terminus jelentését nem változtathatjuk meg akkor, ha helyesen akarunk gondolkodni. Az azonosság-elve távolról sem játszik olyan központi szerepet semmilyen modern — sem ismeretelméleti, sem ontológiai igénnyel fel nem lépő — formális logikában, mint amilyent Kedrov és mások is tulajdonítanak neki. Hiszen ha az elv betartása elengedhetetlen feltételét is képezi minden helyes gondolkodásnak, annyira nyilvánvaló igazságot mond ki, hogy nem játszhat kiemelt szerepet egy szaktudomány alapelvei között.

Lektorszkij és Karabanov tanulmánya éppen úgy az azonosság dialektikus logikai tárgyalását tekinti feladatának, mint Kedrov tanulmányának idevonatkozó fejezete. Csakhogy míg Kedrov célja ezen belül az volt, hogy a formális logika azonosság-elvét egy új, dialektikus logikai azonosságelvvel helyettesítse, hogy megtalálja az azonosság elvének a magasabb rendű, dialektikus gondolkodásra is érvényes formáját, és ezen az úton pusztán az azonosság és a különbözőség általános dialektikus kategóriáinak minden logikai specifikumtól mentes ismertetését nyújtotta, addig Lektorszkij és Karabanov — elfogadva a formál-logika azonosságelvét mint olyan logikai törvényszerűséget, melynek betartása minden gondolkodás elengedhetetlen feltétele — azt teszik vizsgálat tárgyává, hogy melyek az azonosság-problémának azok az aspektusai, melyeknek feltárása és megoldása túllépi a formális logika hatáskörét, s egy, a gondolkodás általános törvényszerűségeit vizsgáló tudományág — a dialektikus logika — feladatát alkotja.

A tanulmány részletesen megvizsgálja, milyen szerepet játszik az azonosság-elve a modern formális logikában, s megállapítja azt, hogy „az azonosság formális logikai törvénye, melyet nemcsak mint a logikai kalkulus törvényét, hanem a legszélesebb értelemben — mint a metanyelv elvét — fogunk fel, csupán azt mondja ki, hogy a szituációk, tárgyak stb. önmagukkal való azonossága szükséges feltétele a helyes logikai ítélésnek". [14] — Ennél a megállapításnál meg kell állnunk egy pillanatra. Mind ez ideig azt fejtegettük, hogy a formális logika — és az azonosság-elve sem — léphet fel ontológiai igénnyel, és hogy a formális logikai azonosság-törvény nem feltételezi maguknak a tárgyaknak az azo-

[13] Uo. 152. o.
[14] Uo. 223. o.

nosságát. Lektorszkij és Karabanov idézett megállapítása látszólag ellentmond mindennek. A cikk szerzői azonban ezt hangsúlyozottan metanyelvi megállapításként kezelik. Itt nem az objektív szituációk és tárgyak abszolut azonosságáról van szó — hanem a nyelvi-fogalmi formában rögzített szituációk és tárgyak azonosságáról, fogalmaink azonosságáról, ami Lektorszkij és Karabanov szerint mindig feltételezi a fogalom terjedelmébe tartozó tárgyak és szituációk különbözőségét. Szó sincs itt az objektív tárgyi világ metafizikus megmerevítéséről, sőt, éppen annyiban tartják a formális logika hatáskörét az adott kérdésben korlátozottnak, hogy „a formális logika nem képes arra, hogy analizálja a tárgyak azonosításának és megkülönböztetésének reális feltételeit. Ezt az elemzést csak a dialektikus logika végezheti el, az a tudomány, amely a megismerés tartalmas formáinak genezisét tanulmányozza".[15] — Ezt a valóban a dialektikus logika által megoldandó kérdést Lektorszkij és Karabanov csakis azért tehették fel, mert számukra valóság és gondolkodás összefüggése dialektikus összefüggés, náluk nem jön létre — amint Kedrovnál létrejött —, valóság és gondolkodás merev, metafizikus azonosítása. A fogalmakban meglevő azonosság ugyanis nem jelenti a fogalmak terjedelmébe tartozó tárgyak azonosságát. A fogalomalkotás — aktív tudati aktus, nem pusztán az objektív tárgyak azonosságának mechanikus visszatükrözése. Az emberi tudat a fogalomalkotás során azonosságot teremt a különböző tárgyak között. Természetesen ez az azonosság-teremtés nem önkényes, nem is lehet önkényes, illetve nem szabad, hogy önkényes legyen akkor, ha fogalmainkban az objektív valóság tükröződik.

Lektorszkij és Karabanov széles körű modern tudományos anyag feldolgozásának alapján szállnak szembe az empirizmus locke-i eredetű felfogásával — amely felfogás a marxista ismeretelméleti irodalomban is erősen érezteti hatását —, mely szerint a megismerő szubjektum mintegy az adott megismerési aktus céljában kifejezésre jutó szubjektív kontekstustól függően választja ki a különböző tárgyak érzéki vonásai közül az azonosokat, ily módon teremtve meg a fogalmakat. A szerzők, elismervén azt, hogy a fogalomalkotásban az adott, a megismerő szubjektum praktikus célkitűzésének megfelelő szubjektív összefüggések is szerepet játszanak, rámutatnak arra, hogy a fogalomalkotásban nem ezek a szubjektív elemek játszák a főszerepet. Egy fogalom terjedelmébe tartozó tárgyak azonosságának objektivitása nem abban nyilvánul meg, hogy meghatározott közös érzéki jegyekkel rendelkeznek (nehéz lenne olyan tárgyakat, jelenségeket, szituációkat találni, melyeknek ne lenne valamiféle közös, az adott tárgytól, jelenségtől, szituációtól elvonatkoztatható érzéki jegye; éppen ezért a közös érzéki jegynek a kiemelése lényegét tekintve tisztán szubjektív aktus), hanem abban, hogy a tárgyak, jelenségek meghatározott praktikus átalakításokkal szemben invariáns tulajdonságokkal rendelkeznek. Meghatározott tárgyak egy fogalomban történő azonosításának alapja meghatározott átalakítási aktusokkal szembeni invarianciájuk. Lektorszkijnak és Karabanovnak az F. Klein-féle csoportelméletre és Piaget bizonyos pszichológiai vizsgálataira alapozott itt közölt igen érdekes azonosság-elmélete véleményünk szerint megtette a kezdő lépéseket ahhoz, hogy az empirizmus szubjektivisztikus azonosság-felfogásának elemeit eltávolítsuk a marxista ismeretelméletből s ugyanakkor kialakítsunk egy olyan azonosság-felfogást, amely az emberi szubjektum célszerű tevékenysége, az emberi gyakorlat és az objektív valóság objektív tulajdonságai közötti tényleges összefüggésekre épül. Az itt közölt elgondolások tényleges lépéseket tesznek a marxista—leninista dialektikus logika kidolgozása, megalapozása felé. Itt már megcsillannak egy olyan dialektikus logika bizonyos alapelvei, amely többet tud adni, mint amit a dialektika általános törvényszerűségeinek a gondolkodásra való közvetlen alkalmazása nyújt, amely ténylegesen képes lesz arra, hogy feltárja az ember társadalmi gyakorlata és gondolkodása között fennálló történelmi összefüggéseket.

A Kedrov-tanulmány félresikerült és a Lektorszkij—Karabanov tanulmány sikerült volta természetesen nem bizonyítéka az egyik vagy a másik koncepció helyességének. De az utóbbi, és a gyűjteményben szereplő néhány másik tanulmány is bizonyítéka annak, hogy a gondolkodás dialektikájának feltárása, a marxista dialektikus logika elfogadása és tényleges művelése nem ellentétes a formális logika teljes érvényességének elfogadásával, hanem a kérdést igenis fel lehet tenni úgy, hogy dialektika *és* logika (értsd: dialektikus és formális logika). Ahhoz, hogy a marxista dialektikus logikát megteremtsük, nem kell választanunk közte és a formális logika között. Sőt, úgy gondoljuk, nem is szabad.

Vajda Mihály

[15] Uo. 226. o.

Néhány megjegyzés „A tudomány termelőerővé válásának folyamatáról"

A Magyar Filozófiai Szemle 1963. évi 5. számában tanulmány jelent meg „A tudomány termelőerővé válásának folyamata" címmel Piritiyi Ottó tollából. A felvetett téma az elméletileg tisztázatlan kérdések közé tartozik. A cikk is sok vitatható megállapítást tesz. Bár nem vagyok filozófus, de mint folyóiratuk rendszeres olvasója, szeretnék néhány észrevételt tenni a tanulmány megállapításaival kapcsolatban.

Úgy vélem, a tudomány közvetlen termelőerővé válásának folyamatáról nem lehet beszélni anélkül, hogy határozottan le ne szögeznénk: e folyamat egyre teljesebb megvalósulása *csak szocialista társadalmi-gazdasági viszonyok között* mehet végbe, s a megvalósult kommunizmusban érheti el kiteljesedését. Bár a folyamat a mai kapitalizmus viszonyai között is utat tör magának, de csak törésekkel, számos társadalmi és gazdasági akadálytól fékezve, alapjában *műszaki* folyamatként érvényesül. A tudomány termelőerővé válása a szocializmusban *össztársadalmi* folyamat, haladásunk törvényszerű, lényegi eleme; érvényesülésének alapvető társadalmi akadálya nincs. A folyamat szoros összefüggésben van a fizikai és szellemi munka közötti lényeges különbség fokozatos megszűnésével, az osztálynélküli társadalom megvalósulásával, a termelékenységemelkedés törvényének töretlen érvényesülésével.

Ezeknek a törvényeknek a tudatos érvényesítése, köztük a tudomány termelőerői mivoltának erősítése, a munkásosztály által vezetett egész dolgozó nép feladata. Ezt azért kell kiemelnem, mert az említett cikk a folyamatot túlságosan a tudomány oldaláról fogja fel, így olyan következtetésekre nyit lehetőséget, amelyek — a jelenlegi osztályszerkezet mellett — tévesek a társadalmi haladást képviselő osztályt, réteget, a társadalom vezetőerejét illetően.

Nagyon keveset foglalkozik a cikk azzal, hogy a tudomány növekvő termelésbeli szerepének alapvető feltétele, hogy a dolgozó tömegek nálunk egyre nagyobb tudományos ismeretanyaggal rendelkeznek, „a fizikai munkát végzők műveltségi és műszaki színvonalukat tekintve a szellemi dolgozók színvonalára emelkednek" (SZKP programja). Csak így tárgyiasulhat egyre nagyobb mértékben a tudományos eredmény a termelési eszközökben és technológiákban, csak így hajthatja a termelés maga előtt a tudományt.

A termelési eszközök hatékonyságának növelésében nagy szerepe van a szellemi mozzanat részarányának növekedésének. De a szellemi mozzanat a termelésben *régebben* is megvolt, csak akkor ez elsősorban nem a tudományos tevékenység közvetlen eredménye volt, hanem a termelési eszközöket felhasználó *tömegek* állandó tevékenységének következménye. A dolgozó tömegek szerepének kiemelése mind a jelenben, mind a múltban alapvető.

Túlzásnak tartom a cikknek azt az álláspontját, hogy a fejlődés gyorsulásának fő oka az ember tárgyiasult, kiterjesztett öntevékenységének növekedése. Kétségtelenül igen nagy szerepe van ebben a tudat megnövekedett aktivitásának, de a fejlődés gyorsulásának is, a tudat aktivitása növekedésének is elsődleges, fő oka az ember szükségleteinek növekedése, bővülése, differenciálódása. Alapvető célkitűzésünk az anyagi és kulturális javak bőségének megteremtése. Ennek szolgálatában áll a termelés fejlesztése, a tudománynak és a termelésnek közvetlen hatóközelségbe való hozása. A társadalmi tudatosság növekedése, fejlődésünk tervszerűsége nyit szabad utat a tudományok termelőerővé válásához.

„A tudomány mint tevékenység" c. fejezet első mondata így szól: „A munka és a gondolkodás a fejlődés kezdeti szakaszában *minden* mozzanatában egységet alkotott." Majd a továbbiakban: „A ma lejátszódó tudományos-technikai forradalomban a tudomány a termelés vonatkozásában a saját eredeti munkatevékenységi mivoltát állítja helyre magas szinten, és mint sajátmagával egyneművel, ismét egyesül a termeléssel."

Úgy gondolom, hogy a két idézett mondatban két dologról van szó. A gondolkodás és a tudományos tevékenység nem azonos fogalmak. A munka és a gondolkodás a fejlődés kezdeti szakaszában valóban minden mozzanatában egységet alkotott, de megvolt annak minden mozzanatában *a munka és a gondolkodás elvi különbsége* is. A fejlődés során a két tevékenységtípus nemcsak elkülönült egymástól, hanem *különbségük ellentétté változott.* Egységük éppen ellentétük mozgásában valósult meg. A munka és a *gondolkodás* egységét a történelmi fejlődés hosszú szakaszában *maga a termelés* valósította meg és tartotta fenn. A termelés csak akkor nyúlt ki a tudomány felé, hogy felszívja magába, amikor — a gépi nagyipar kialakulásával — a régebbi ellentmondásos egység a fejlődés közvetlen gátjává vált. A termelés ekkor kezdte követelően megszabni a tudomány fejlődésének irányát, és kényszerítette a tudományt az anyagi valóság mélyebb megismerésére. Ezzel maga határozta meg annak a folyamatnak is az irányát,

amelynek során az ellentét feloldódik, az egység mozzanata uralkodóvá válik. De ezáltal nem mosódik el az elvi különbség az elmélet és a gyakorlat, a tudomány és a technika között. A különbség ugyanis lényegi: a gyakorlat, a technika anyagi tevékenység, a tudomány pedig elmélet, tükröződés, ismeret. Az egység még nem azonosság! Ott, ahol különbség van, feleletet kell adni arra a kérdésre, hogy miben áll ez a különbség. A különbségtevés itt éppen úgy nem kerülhető el, mint az anyag és a tudat közötti kapcsolat megítélésénél.

A szerző az idézett első mondatban gondolkodásról beszél, a másodikban tudományról. A kettőt nem lehet azonos fogalomként kezelni. Így az sem állítható, hogy „a tudomány a termelés vonatkozásában saját eredeti munkatevékenység jellegét állítja helyre magas szinten". A gondolkodás a munkatevékenység eleme, része. Itt tehát nincs mit helyreállítani. A tudomány mint a gondolkodásnak magasabb szintű, a munkatevékenység fejlődése során *létrejött* formája a fejlődés bizonyos szintjén szükségszerűen a termelés felé fordul, de nem állítja helyre eredeti munkatevékenységi jellegét, mert ilyen jellege csak a nem tudományos, az egyszerű gondolkodásnak volt.

Mindebből adódóan a tudomány termelőerővé válását nem lehet úgy felfogni, ahogyan azt a szerző teszi. A lényeg az, hogy a tudomány — mint a korábban a termeléssel szoros kapcsolatot nem tartó, magasabb szintű gondolkodásforma — a termelőerők fejlődése során, ezek által *objektíve meghatározottan* behatol a termelés *gondolati mozzanatába*, a maga szintjére emeli azt. Így *létrejön* az az egység, amely az önállósult szellemi tevékenység és a termelés gondolati mozzanata között korábban csak esetlegesen, áttételesen, nem közvetlenül volt meg. Úgy gondolom, ez a tudomány termelőerővé válásának lényege.

Hadházy Anna

A kommunista filozófusok aktívaértekezlete

1963. december 18-án a kommunista filozófusok egész napos aktívaértekezletet tartottak.

Óvári Miklós az MSZMP Központi Bizottsága Tudományos osztályának helyettes vezetője a megnyitójában utalt arra, hogy utoljára mintegy három évvel ezelőtt ült össze a kommunista filozófusok aktívaértekezlete. Ez már önmagában véve is időszerűvé teszi a kommunista filozófusok e tanácskozását — mondotta —, de különösen aláhúzzák ezt az aktualitást a három évnek az ideológiai élet szempontjából fontosabb eredményei: ebben az időszakban ülésezett az SZKP XXII. kongresszusa, amely az ideológiai élet további megélénkülését eredményezte, hazánkban befejeztük a szocializmus alapjainak lerakását, a párt VIII. kongresszusa pedig célul tűzte ki a szocializmus teljes felépítését.

Szükség volt e tanácskozás összehívására azért is, mert a VIII. kongresszus után olyan feladatok állnak a párt előtt, amelyek megkövetelik a marxizmus eszmei offenzíváját. Ahhoz, hogy a szocializmus alapjainak lerakása után rátérhessünk a szocializmus teljes felépítésére, a népi hatalom, a szocialista termelési viszonyok további megszilárdítása és népgazdaságunk gyorsabb fejlesztése mellett mindenekelőtt arra van szükség, hogy — mindezektől elválaszthatatlanul — gyorsabban haladjunk előre a tudomány, a kultúra és az ideológia frontján is. Ezért erősítette meg a párt VIII. kongresszusa is azt a már a VII. kongresszuson kiadott jelszót, hogy meg kell tanítani egész népünket szocialista módon élni, gondolkodani.

Ugyanerre a következtetésre kell jutnunk, ha a nemzetközi élet eseményeit vizsgáljuk. Mi hisszük és tudjuk, hogy a békés egymás mellett élés politikája előbb vagy utóbb, kisebb vagy nagyobb nehézségek árán, de végül is győzni fog. A békés egymás mellett élés politikája azt jelenti, hogy mi a kapitalizmust nem háborúban, nem fegyveres harccal akarjuk legyőzni, hanem az élet valamennyi fontos területén: a gazdaságban, a tudomány, a kultúra és az ideológia frontján. Így tehát fokozott figyelmet kell fordítanunk az eszmei, az ideológiai harc kérdéseire is.

Amikor tehát ma eszmei offenzíváról beszélünk, nem egyszerűen arra gondolunk, hogy a marxizmust mindig is az újért való harc, az ellenséges nézetek elleni harc jellemezte. Ez az eszmei offenzíva meghatározott történelmi feltételek között, folyik azzal a céllal, hogy nemzetközi méretekben, a békés egymás mellett élés viszonyai között ideológiai téren is győzelmet arassunk a kapitalizmus felett, hazai viszonyaink között pedig elősegítsük a szocializmus teljes felépítését. Ebből következik, hogy az eszmei offenzívát nem öncélú hadakozásnak tekintjük, hanem nemzetközi, belpolitikai, gazdasági céljainkkal összhangban vívjuk.

Ez az eszmei offenzíva jelenti tehát mindenekelőtt a szocializmus építése során felmerülő új kérdések megválaszolását alkotó, termékeny viták sorozatában, elvi szilárdságot az antimarxista nézetek leküzdésében, következetes harcot a marxizmus nyílt ellenfeleivel szemben, s ugyanakkor türelmes, meggyőző és felvilágosító munkát saját sorainkban. Természetes, hogy ehhez összegyűjtjük mindazokat az erőket, amelyeknek segítségére számíthatunk — ezért is szükségessé vált a mai tanácskozásnak az összehívása.

Fukász György a felszólalásában megállapította, hogy a beszámoló a filozófiai élet aktuális problémái közül valóban a leglényegesebbeket ragadta meg, azokat, amelyek a következő időszak munkájában programként fogadhatók el.

Az elmúlt időszakban lényegében „*A filozófia lenini pártosságáért* címmel a munkaközösség által kidolgozott *tézisek* alapján folyt a filozófiai munka. A pártosság érvényesítése, a pártosság követelményeinek sokrétű érvényesítése állt a filozófiai kutatómunka,

valamint az oktató-nevelő és a propagandamunka központjában is. A pártosság keretei között az elmélet és a gyakorlat közötti szorosabb kapcsolat megteremtése, a filozófiának az élet konkrét valóságához való közelítése terén sok minden történt. Ugyanakkor még mindig tapasztalható a filozófiai munkában befeléfordulás, és a filozófiai életen belül is egymástól eléggé izoláltan, sokszor egymástól függetlenül dolgozunk. Pedig a megélénkült filozófiai életnek sokkal jobban kellene éreztetnie hatását az ország egész közéletében, különösen a tudományos, kulturális, művészeti, ideológiai közéletben. A filozófia segítsége a szocialista fejlődés aktuális problémáinak megoldásához nem megfelelő, nem lehetünk elégedettek az eddigi helyzettel. Hadd utaljak arra, hogy a különböző filozófiai, ideológiai kérdéseket érintő etikai, esztétikai és egyéb ideológiai vitákban a filozófusok részvétele igen csekély. Mindezek alapján megállapítható, hogy a tézisek ma is aktuálisak, a munka vezérfonalát megadják. A marxizmus eszmei offenzívája érdekében növelni kell a filozófusok aktivitását.

Az elmúlt években viszonylag sokat beszéltünk a természettudomány és a filozófia közötti szövetségről. Sokkal kevesebbet beszéltünk azonban — és talán egy kissé meg is feledkeztünk erről — *a társadalomtudományok és a filozófia közötti szövetség* fejlődéséről, igényeiről. A természettudományok filozófiai problémáiról, a természettudományok törvényszerűségeinek filozófiai általánosításáról mint követelményről beszélve nem hallgathatjuk el, hogy legalább ilyen mértékben kellene törekednünk a társadalomtudományok tapasztalatainak, problémáinak filozófiai általánosítására, továbbá arra, hogy a társadalomtudományok területének is rendelkezésére bocsássuk a filozófia eszközeit, a filozófia segítségét, valamint a társadalomtudományok, mindenekelőtt a történettudomány, az irodalomtörténet, a jogtudomány, a pszichológia, a közgazdaságtan művelői és a filozófusok közötti összefogás bővítésére, a társadalomtudományok metodológiájának kidolgozására. Ez segítene az ideológiai fertőzések iránti fogékonyság csökkentésében és a pozitivizmus-empirizmus veszélyeinek leküzdésében is.

E téren, azt hiszem, önkritikusan megállapíthatjuk, hogy a mi filozófiai tevékenységünk nagyon messze marad a követelményektől. És ez annál súlyosabb, mert hiszen e területen a felkészültség talán több, mint a természettudományok filozófiai kérdéseinek vizsgálata terén. Viszonylag nagy számban vannak a magyar filozófiai életben — és itt köztünk is — olyan filozófus oktatók, kutatók, akik társadalomtudományi felkészültséggel, történelmi, közgazdaságtudományi és más társadalomtudományi felkészültséggel rendelkeznek, de ezt nem eléggé hasznosítják a filozófiai élet fejlesztésére. Ebben a vonatkozásban széleskörű összefogással komplex kutatásokat lehet és kell indítani. Részletesebben kellett volna foglalkozni a beszámolóban a filozófusok derékhadát jelentő egyetemi, főiskolai filozófiai oktatók munkájával, tudományos kutató munkájával, a filozófiai életben való részvételével is.

Ismert dolog, hogy filozófiai életünk káderviszonyai sajnos eléggé szerények, szűkösek. Olyan szakfilozófus, aki a szakterületén is működik, nem hiszem, hogy több van 150—180-nál az egész országban. Jelentős részük — mintegy 130—150 elvtárs — az egyetemek, főiskolák filozófiai, marxizmus tanszékein dolgozik. Ezek az elvtársak azonban a filozófiai élet egész területén jelentkeznek munkájukkal, azaz nemcsak oktató-nevelő, hanem ismeretterjesztő és tudományos kutatómunkát is végeznek — közülük az elmúlt években elég sokan szereztek tudományos fokozatot is. A tudományos kutatómunka szervezésénél, jövőbeli terveink kialakításánál jobban figyelembe kell venni ezt az erőt, amely így a filozófiai életben még jobban hasznosítható lenne.

Teljesen megoldatlan ma még a tudományos szocializmus, a marxizmus—leninizmus harmadik alkotórészének tudományrendszertani elhelyezése, tárgyának pontos meghatározása. A filozófiának aktívan ki kell venni részét e feladatok megoldásából, s segíteni kell e tudomány mint önálló tudományág akadémiai elismertetésében is.

Elek Tibor a hozzászólásában két kerdéssel foglalkozott: a természettudományok filozófiai problémáinak kutatásával és a filozófiai kutatások szervezeti kérdéseivel. Utalt arra, hogy a természettudósok és filozófusok harci szövetsége az utóbbi években kétségtelenül megerősödött, ha nem is minden területen egyenlő mértékben. Természetesen ez a szövetség — mint egyetlen szövetség sem — nem jelent valamiféle ellentmondásmentes egységet, ellenkezőleg, az egymás közötti alkotó viták szorozatát jelenti a nézetek tisztázása érdekében. És ahol nem folytatnak ilyen nyílt, elvtársi vitát, mint például a beszámolóban is említett biológiai fronton, éppen ott áll a leggyengébb lábon a természettudósok és filozófusok egysége. A legelevenebben talán a fizika filozófiai kérdései körül folyik a vita, ami nagymértékben a Központi Fizikai Kutató Intézetben és az egyetemek fizikai tanszékein mutatkozó filozófiai érdeklődéssel függ össze.

Ezekre a vitákra nagy szükség is van, mert a modern fizikai elméletek sajátos módon összefonódnak az őket megalkotó és alkalmazó fizikusok filozófiai állásfoglalásával, ami azt a látszatot vonja maga után, mintha maga a fizikai tudomány bizonyítaná az idealista filozófiát, és mindez azután oda vezet, hogy egyes esetekben idealista filozófiai koncepciók elfogadása észrevétlen módon általánossá válik. Ennek káros hatása a fizikai kutatómunka és a fizikai oktatás világnézeti tartalma szempontjából is nyilvánvaló.

Ezen a területen is megmutatkozik az a két ismeretelméleti hiba, amelyről a beszámolóban is szó volt. Megmutatkozik az empirizmusban gyökerező felszínes fenomenológia, de megmutatkozik a fizikai elméletek fogalmi és axiómarendszerének a „tiszta absztrakció bevehetetlen erődjébe" való koncentrálása és szubtilizálása is, hogy Engels szavaival éljek, aki ezt a veszélyt már az 1870-es években felismerte. Mindkét koncepciót károsnak kell minősíteni — nemcsak a filozófia, hanem a természettudomány szempontjából is, leküzdésük tehát fontos feladata eszmei offenzívánknak.

Mindenképpen helyeselnünk kell, hogy például a Filozófiai Szemle utóbbi évfolyamaiban egyre nagyobb teret kapnak a természettudományok időszerű filozófiai problémái. A Szemle fontos kezdeményező szerepet játszott például annak a vitasorozatnak a megindításával, amelynek során fizikusok és filozófusok egyre szélesebb körben és egyre behatóbban vitatják meg Einstein smeretelméleti koncepcióját és a relativitáselmélet filozófiai problematikáját. A vita fői kérdése, hogy összeegyeztethető-e a relativitáselmélet Einstein-féle interpretálása a dialektikus materializmussal, ha pedig nem, akkor milyen módon lehet kimunkálni az elmélet dialektikus materialista értelmezését. Természetesen nem kívánom itt a vita tartalmi kérdéseit érinteni, csak azt hangsúlyoznám, hogy a vita továbbviteléhez arra van szükség, hogy mindkét vitázó tábor tudományos érveket sorakoztasson fel, és ne tekintsék a vitát elintézhetőnek a tekintélyekre való egyszerű hivatkozással és évtizedeken keresztül megrögződött tételek ismételgetésével.

A másik dolog, amiről beszélni akarok, a filozófiai kutatások szervezettségének és koordináltságának kérdése. A Tudományos Akadémia filozófiai bizottsága még valóban nem teljesen gazdája a hazánkban folyó filozófiai kutatómunkának, sőt százszázalékosan még a regisztrálás szintjéig sem jutott el. Ezeket a hiányosságokat, amelyek kétségtelenül hátráltatják az eszmei offenzíva összefogottságát és hatékonyságát, csak lépésről lépésre tudjuk kiküszöbölni. Az ütemet mindenesetre meg kell gyorsítani.

A legutóbbi évben megjavult a légkör a filozófia frontján, és kezd megszilárdulni az eszmei-politikai egység a filozófusok között, kezdjük valóban elvtársi viták formájában tisztázni a kétségtelenül még meglevő véleménykülönbségeket. Ez magán a filozófiai bizottságon belül is érezhető, és úgy gondolom, nem szorul bővebb magyarázatra, hogy ez milyen fontos feltétele az irányító, szervező, koordináló munka megjavításának.

Első lépésként az országos távlati kutatási terv 72-es, a dialektikus materializmus és a logika alapkérdései című fő feladata területén igyekeztünk rendet teremteni. E feladatot hét témacsoportra osztottuk, közülük háromnak a Filozófiai Intézet a koordináló intézménye, kettőnek az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszéke, kettőnek pedig a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszéke. A 72-es fő feladat témáinak kutatásában a Filozófiai Intézet 12, továbbá 10 tanszék 34 munkatársa vesz részt.

Ezeket a témacsoportokat már a közeljövőben olyan munkaközösségekké szeretnénk formálni, amelyek ténylegesen megvalósítják a kutatásban az individualitás és kollektivitás szerves egységét.

A koordinálást tehát először ezeken a témacsoportokon *belül* kell végrehajtanunk, második lépésként kerülhet sor a témacsoportok *közötti* koordinálásra, beleértve azokat a filozófiai témacsoportokat is, amelyek más országos fő feladatokhoz tartoznak. Ilyen kutatások folynak a matematikai, elméleti fizikai, kibernetikai, genetikai és pszichológiai fő feladatokon belül.

Ezzel egyidejűleg ki kell dolgoznunk a filozófiai kutatások komplex tervét, amelynek ki kell terjednie az etikai, esztétikai, filozófia és vallástörténeti kutatásokra is. Ezek jelenleg nem szerepelnek az országos távlati kutatási tervben, ami semmiképpen sem jelenthet olyasmit, mintha másodrendű jelentőségűek lennének. A Magyar Tudományos Akadémia filozófiai bizottságának valóban a filozófiai élet tartalmi és módszertani irányítójává kell válnia.

Hegedűs András a felszólalásában elsősorban a szociológiai kutatások szemszögéből foglalkozott a filozófia problémáival.

A marxista szociológiai kutatások során — mondotta —, ha akarjuk, ha nem, feltétlenül szükséges olyan kategóriák, olyan fogalmak használata, amelyek nem egyértel-

műen tisztázottak a marxista filozófiában. A megoldás nem nagyon egyszerű, de enélkül ténylegesen az a veszély fenyeget bennünket, hogy a polgári szociológia empirikus vizsgálataiban használatos fogalmak minden kritika nélkül átkerülnek a marxista szociológiába, ami viszont nyilvánvalóan nemcsak ideológiailag hibás, hanem szűkebb értelemben a tudomány fejlődésének a gátjává is lehet. A polgári szociológiából marxista kritika nélkül átvett fogalmak az empirikus kutatásoknál maszkul szolgálhatnak. Az ezzel kapcsolatos feladatok nem tartozhatnak csak a filozófiára vagy csak a szociológiára — a sikeres megoldás csak a szociológusok és a filozófusok közös munkájának az eredménye lehet. Enélkül elképzelhetetlen szociológiai kutatásaink elméleti megalapozása.

Az egyik legnagyobb gondunk ugyanis — a szociológiai kutatásainknál — a szűk látókörű empirizmus leküzdése. Ennek fő jelentkezési formáját leegyszerűsítve az anketománia betegségének nevezzük. Kórtünetei a következők: a kutató összeállít ötven kérdést, kiviszi a gyárba, megkérdezi a munkásokat, türelmétől függően húsz, ötven vagy száz kérdést tesz fel és megint a türelmétől függ, hogy a válaszokból azután kiolvas-e valamit, amihez esetleg felhasználja a négy matematikai alapműveletet is. Persze ez nem tudomány és nem szociológia.

Az empirizmusnak az „ankétomániában" jelentkező veszélye mellett, rendszerint vele társulva, jelentkezik ennek a látszólagos ellentéte: a matematika felhasználásától és — közelebbről — a metrizálás modernebb eszközeitől való félelem. Nagyon szeretném itt magunkkal szemben azt a követelményt hangoztatni, hogy ismerjük meg a matematikát, a valószínűségszámítás-elmélet, a matematikai statisztika stb. legfejlettebb módszereit, s tanuljuk meg felhasználni őket a kutató munkánkban. Ez ma már szinte minden természetkutató és minden társadalomkutató munkájával szemben elemi követelmény. Ez egyébként a szűk empirizmus elleni küzdelemnek is egyik nagyon fontos útja, hiszen a matematika eredményes felhasználása egyben feltételezi a magas színvonalú elméleti-metodológiai tevékenységet, és így a filozófiai megalapozottságot is.

Ilyen aspektusból — a szociológiában érzékelhetően — a marxista filozófia hazai fejlődése nagyon biztatónak tűnik — s ebben teljes mértékben egyetértek a vitaindító előadással.

A társadalomtudományi munkában különösen szükségesnek látszik az, hogy olyan szakmailag elmélyedt filozófusok fejlődjenek ki, akiknél a társadalomtudomány különböző ágainak képviselői bátran konzultálhatnak, akikhez tehát a szociológusok, a közgazdászok, a jogászok stb. nyugodt lélekkel elmehetnek, tudva azt, hogy amit nekik mondanak, az átélt, átérzett marxizmus, s ugyanakkor korszerű ismereteket tartalmaz. Ez a két követelmény nem ellentétes, hanem egyenesen a kor parancsa. A filozófusok ennek a feladatnak — véleményem szerint — akkor tudnak eleget tenni, ha az eddiginél is nagyobbarányú szakosodás következik be.

A filozófia csak akkor tud megfelelni a reá váró feladatoknak, ha teljes egészében alkotó filozófia, újat alkotó, új kategóriákat, új fogalmakat, új törvényszerűségeket kidolgozó, vagy régieket bizonyos értelemben kiegészítő filozófia fejlődik ki, illetve ha a hazai marxista filozófia ebben az értelemben fejlődik tovább.

Úgy érzem, hogy ez nincs ellentétben az előadással, sőt ez következik szelleméből. Az előadás nem olyan alapon hirdetett eszmei offenzívát a filozófia területén, mintha azt tételezte volna fel, hogy a marxista filozófia összes kategóriái, fogalmai, összes ismeretei zártak volnának, és nem lenne más feladat, mint ezek megvédése a velük nem egyező álláspontól. Az újat alkotás követelménye viszont, őszintén meg kell mondanunk, bizonyos kockázattal jár nemcsak a természet-, hanem a társadalomtudományok és a filozófia területén is. A kutatók számára a tévedés jogát nemcsak a műszaki tudományokban, hanem itt is biztosítani kell.

Egyetértek Wirth elvtárssal abban, hogy ki kell munkálni a marxista filozófusok ideológiai egységét, de hiszem azt, hogy ez újra csak nem ellentétes azzal, hogy bizonyos részmegoldások, és sokszor talán nem is részmegoldások tekintetében különböző megközelítési módok, különböző „iskolák" alakulnak ki. A Szovjetunióban például a szocializmus politikai gazdaságtana kimunkálásában két vagy három különböző irányzatot figyelhetünk meg, s ez — véleményem szerint — nincs kárára a szocializmus politikai gazdaságtanának, hanem végső soron egyenesen az előnyére, mert csak ily módon — alkotó viták közepette — lehet a szocializmus politikai gazdaságtanát magasabb szintre emelni.

Sándor Pál, egyetértve a beszámolóban kifejtett célkitűzésekkel, néhány elméleti kérdést vetett fel.

Az ideológiai offenzíva perspektívájából nézve az első kérdés a harmadikutasság kérdése. Erre utalt Wirth elvtárs is, aki azonban szűken fogalmazta meg a problémát,

tekintettel arra, hogy csak a magyar viszonyokról beszélt és abból a szempontból élezte ki a problémát, hogy a magyar narodnyikok — Németh László és a többiek — mennyiben, milyen mértékben tartották meg régi elméletüket, régi világnézetüket. Ez azonban egyrészt szűk, másrészt nem egészen aktuális. Németh Lászlónak valamikor nagyon eleven eszméi — mint a minőség forradalma, kitűnőek iskolája, kert-Magyarország és így tovább — nagyjában és egészében aktualitásukat vesztették.

De igenis, rendkívül eleven, finomultabb formában, nagyon aktuálisan és nagyon nemzetközi méretekben jelentkezik a harmadikutasság a legkülönbözőbb területeken. Így például a Mach-féle harmadikutasság folytatásaként a Bolzano—Brentano—Russel—Wittgenstein—Carnap-féle vonal.

Ez rendkívül aktuális Magyarországon kétféle szempontból is. Az egyik a Pauler-féle tiszta logika vonala. Az elvtársak azt mondják, Pauler régen halott, nem tanít, könyvei nem jelennek meg stb., tehát most már nem hat. Igenis nagyon erősen hat. Magam is, munkatársaim is tapasztalták, hogy ha valaki a filozófia iránt érdeklődik és keres egy könyvet, amelytől általános tájékoztatást remél, Pauler „Bevezetés a filozófiába" című munkáját kapja meg és olvassa el, mert más ilyen természetű könyv nincs.

A másik, ami közvetlenül hat nálunk és nagyon kifinomultan jelentkezik az ausztromarxistákon keresztül beszivárogva, az az elmélet, amelynek lényege, hogy megkülönböztetést tesznek az anyagi és az objektív között, és ezen a réven egy harmadik valóságszférát konstruálnak, amely sem nem anyagi, sem nem a tudat kategóriájába tartozik, hanem harmadik valóságszféra, a fennállás, az érvényesség szférája. Ez a Pauleréval szintén rokon felfogás lényegileg a marxizmus elleni támadás.

A harmadik út kérdése nemcsak ezek miatt az elméleti kérdések miatt aktuális, hanem azért is, mert gyakran találkozunk azzal, hogy a felszabadult országok népeinek újabb tömörülését tulajdonképpen a szocialista tábor és az imperialista tábor közötti ilyen harmadik útnak tekintik.

A következő kérdés a kvantifikáció kérdése. A kapitalizmus fejlődésének kezdetén a mennyiségek, a matematikai módszer problémája nagyon előtérbe került.

Most, a XX. században, a természettudományok fellendülésével kapcsolatban, és különösen a szocializmus keretein belül a termelőerők fejlődésének roppant iramával kapcsolatban, megint mindenütt előtérbe került a kvantifikálás módszere; hozzá kell tennem, hogy félreértés ne essék, ezzel a kvantifikálással rendkívül sok és jó, nagy eredményt lehetett elérni. Ilyen törekvések vannak a természettudományokon kívül a társadalomtudományok egész sor területén, a szociometria, az ökonometria révén a szociológia és a közgazdaságtan területén és más területeken, a kibernetikáról nem is szólva.

A helyzet az, hogy a filozófusok hajlamosak arra, hogy az ilyen nagyszerű eredmények láttán megint abszolutizálják, túlhajtsák a kvantifikálást. Nemcsak a nyelvre, hanem a filozófiára és a társadalomtudományok egész sor elvont területére is alkalmazni akarják. Ebből azután a kvantifikációnak az az akceptálhatatlan túlhajtása jön létre, amelyet Klaus könyvével kapcsolatban is láttunk, hogy a kibernetikát nem szaktudománynak tekintik, hanem — majdnem azt lehetne mondani — mint helyettest, mint általános tudományt akarják beállítani a filozófiával szemben.

Szeretném felvetni a differenciálás kérdését az ideológiai harcban. Az alapvető a polgári filozófia elleni harc. De fontos, hogy a polgári filozófiai áramlatok között, sőt az egyes áramlatok keretén belül is megfelelő különbségeket tegyünk. Három áramlat van, amely rendkívül aktuális nálunk. Az egyik az egzisztencializmus. Gondolom, nem kell különösebben hangsúlyoznom, hogy különbséget kell tennünk Heidegger és Sartre között. Ez persze nem annyit jelent, hogy Sartre álláspontját minden kérdésben elfogadjuk, így az ideológiai békés egymás mellett élés kérdésében semmi esetre sem.

A másik a neopozitivizmus, amely nálunk szintén rendkívül aktuális. Russel természetesen békeharcos, de ez nem jelenti azt, hogy bírálni a filozófiát, és hogy ne kellene bírálni a filozófiáját és hogy ne kellene Wittgenstein ellen fellépni akkor, amikor a Russelben még meglevő jelentéktelen materialista vonásokat is ki akarja küszöbölni.

Itt van továbbá a Heisenberg-probléma. Az elvtársak ismerik az ő fejlődését a szubjektív idealizmustól az objektív idealizmus felé, legújabban pedig a dialektikus materializmus pozitív megítélésének jeleit is látjuk nála. Nem hiszem, hogy az ilyen törekvéseket el kellene hárítanunk, illetve ne kellene buzdítanunk a további közeledésre.

Néhány tudományszervezési kérdést is szeretnék felvetni. Vannak komoly eredményeink. A Filozófiai Szemle egy évben hatszor jelenik meg egyre növekvő terjedelemben. Most már úgyszólván teljesen magyar szerzők művei szerepelnek benne. A Világosság és a Valóság szintén nagy terjedelmet biztosít a filozófiának. A Valóság egyébként havi folyóirattá válik, tehát még több ilyen publikációs lehetőség lesz. Különböző Acták

jelennek meg, és most megindul a Filozófiai Közlöny is a TIT szerkesztésében. A Társadalmi Szemle és a Népszabadság szintén ad teret filozófiai tartalmú cikkeknek. Javul a helyzet a kiadói fronton is, különösen ami a külföldi irodalmat illeti. Filozófiatörténeti tankönyvek, jegyzetek, hézagpótló klasszikusok jelentek meg: Hegel munkái, Grotius, Vico stb. Régebben elképzelhetetlen volt ezek megjelenése. A szükségletekhez és az igényekhez képest azonban ez még mind nagyon kevés. El vagyunk maradva, különösen a klaszszikusokat illetően. Nincs művelt ország, ahol ne lenne ilyen népszerű tudományos sorozat, nálunk pedig ezek a munkák állandóan hiányoznak, s így nehézségekkel találkozunk, amikor el akarjuk mélyíteni a hallgatók tudását.

Elek elvtárs is, Fukász elvtárs is rámutatott, hogy filozófiai közéletünk rendkívül lanyha. A filozófiai problémák nincsenek a közérdeklődés központjában. Vitatkozunk filmekről, vitatkozunk színdarabokról, de filozófiai kérdésekről szélesebb körben vitát, beszélgetést soha nem lehet hallani.

Nem akarok ismételni, mert elhangzott már, hogy a filozófusok nem kapcsolódnak be a vitákba. Azt gondolom, ha be is kapcsolódnak, a vitapartnerek bizony értetlenül olvassák ezeket a hozzászólásokat, azt mondják, hogy nagyon elvontak, nagyon általánosak. Véleményem szerint a közérthetőség problémáját nekünk, filozófusoknak meg kell oldanunk — ez azonban elválaszthatatlan a filozófiai közműveltség emelésétől.

Kalmár László Kossuth-díjas matematikus a felszólalásában érintette az elvont spekulatív jelleg és a szűk empirizmus veszélyét a filozófiai munkában. Sok tekintetben — mondotta — egyetértek Hegedűs elvtárs felszólalásával. Az empirizmus elleni harc bizonyos mértékig valóban kapcsolódik a matematikai módszerek társadalomtudományi alkalmazása jogosságának elismeréséért folyó harchoz. Mint matematikusnak azonban meg kell mondanom, hogy a matematikai módszerek alkalmazása nem tekinthető csodaszernek. És a használatuk kiterjesztése indokolatlan akadályozása elleni küzdelemmel a szűk empirizmus elleni harc semmiképpen sincs kimerítve. A matematika többezer éves tapasztalataiból mindenesetre lehet tanulni olyan szempontból, hogyan lehet az empirikusan összegyűjtött tényeket elemezni, és hogyan lehet belőlük általános következtetéseket levonni. Hegedűs elvtárs ezzel kapcsolatos megjegyzését azonban szeretném kiegészíteni azzal, hogy viszont a másik irányú küzdelem, az elvont, spekulatív jelleg elleni harc szempontjából is fontos tanulságokat lehet a matematika alkalmazása helyes módjából levonni. A matematikai képletek természetesen nem védenek meg az elvont, spekulatív jellegtől, sőt az elvont spekuláció gyakran éppen matematikai képletek mögé rejtőzik. A matematikai módszer lényege azonban nem a matematikai képletek alkalmazásaiban rejlik. A matematikus minden egyes konkrét esetben megnézi azt, hogy egy-egy matematikai módszer alkalmazásának megvannak-e a maga feltételei, és visszautasítja az alkalmazási javaslatot, ha ezek a feltételek nem teljesülnek. Ha így járunk el a filozófiai munkában is, akkor csökken a veszélye annak, hogy figyelmen kívül hagyjuk az elvont filozófiai tételekkel kapcsolatban azt a kérdést, milyen formában alkalmazhatók az adott konkrét körülmények között.

A második kérdés, amellyel foglalkozni szeretnék, a marxizmus eszmei offenzívája. Ezzel kapcsolatban különösen két kérdéshez szeretnék hozzászólni. Egyetértek Sándor elvtárssal, aki a beszámolót azzal egészítette ki, hogy a neopozitivizmus még ma is olyan irányzat, amely ellen a harcot nálunk nem lehet beszüntetni, habár kétségtelen, hogy mind több és több szaktudós ábrándul ki a neopozitivizmusból. Az egyház és a vallás világnézeti téren való aktivizálódásával kapcsolatban szeretnék arra rámutatni, hogy nemcsak a bevallottan antimarxista programmal fellépő irányzatok ellen kell felvenni a harcot. Az idealista filozófia a fejlődés folyamán — nagyon jól tudjuk — számos formát felvett már a mindenkori körülményekhez képest, olyan formákat, amelyek keretében leginkább remélte, hogy sikerül elfogadtatnia a tömegekkel azt, amit hirdetni akar. Ne gondoljuk, hogy marxista környezetben nem vesz fel ismét újabb formát. Igenis megfigyelhető, hogy marxista környezetben az idealista filozófia sokszor álmarxista mezben jelentkezik.

Pl. a kibernetikai módszerek alkalmazhatóságáról folytatott vitákban nagyon gyakran merülnek fel a kibernetika bizonyos területeken való alkalmazhatósága ellen marxista színezetű érvek, amelyek azonban lényegében megegyeznek egyes jól ismert idealista nézetekkel. Így pl. gyakran mondják — és ezt a nézetet talán álmarxista dualizmusnak lehetne nevezni —, hogy a tudat nem pusztán az emberi agynak mint anyagi rendszernek egy bizonyos mozgásformája, hanem van benne még valami plusz, csak éppen nem mondják meg, hogy ez a „plusz" a „léleknek" az új neve akar lenni. Sokszor meg már a tudat nélküli élő szervezet esetén is kétségbevonják a kibernetikai módszerek alkalmaz-

hatóságát azon az alapon — és ezt a nézetet talán álmarxista vitalizmusnak lehetne nevezni —, hogy az élő anyag elvileg másféle anyag, mint a gépek anyaga, amelyek bizonyos mozgásaiból a kibernetika törvényeit absztrahálták. Amikor az ilyen, a materialista monizmussal és a világ anyagi egységének marxista tanításával ellentétes nézeteket bírálom, természetesen nem azt akarom kétségbevonni, hogy az élet az anyag mozgásának magasabb fejlettségű formája, mint pl. a fizikai mozgás. De a biológiai mozgásforma esetén sem elvileg más anyagnak, hanem *ugyanazon* anyagnak mozgásáról van szó, csak fejlettebb mozgásáról, mint az alacsonyabb mozgásformák esetén, és azt hiszem, hogy ennek az álláspontnak az elfogadása a materializmus próbaköve. Vagy pl. arra hivatkoznak — és ezt a nézetet talán szociálagnoszticizmusnak lehet nevezni —, hogy a társadalmi mozgásforma, de talán már a biológiai mozgásforma is olyan bonyolult, hogy róluk semmiféle módszerrel, így kibernetikai módszerekkel sem lehet egzakt dolgokat megtudni. Ez tiszta agnoszticizmus, amely az anyag különböző mozgásformáira való hivatkozással próbálja kendőzni azt, hogy tagadja a világ megismerhetőségének marxista tanítását.

Ha arról beszélünk, hogy a kibernetikai, vagy — ami nem ugyanaz — a matematikai módszerek alkalmazhatók-e a biológiában vagy a társadalomtudományokban, természetesnek tartom, hogy ezt a kérdést csak úgy vethetjük fel, hogy vajon — a biológiában — a biológia specifikus mozgástörvényeivel együtt, ezek figyelembevételével alkalmazhatók-e, illetve hogy a társadalomtudományokban úgy alkalmazhatók-e, hogy ugyanakkor figyelembe vesszük a társadalomnak Marx, Engels és Lenin által feltárt törvényeit. Ezek figyelembevétele nélkül épp olyan abszurdum volna a kibernetika vagy a matematika alkalmazásáról beszélni a biológiában vagy a társadalomtudományokban, mintha például valaki elektronikus számológépet akarna konstruálni pusztán „kibernetikai elvek" alapján, de az elektronika törvényeinek figyelembevétele nélkül.

Ezzel kapcsolatban szembe kell szállnom egy olyan szakkifejezéssel, amely kezd a matematikai módszerek alkalmazási területe kiterjedésével kapcsolatban elterjedni, a „kvantifikálás" kifejezésével. Persze, bizonyos esetekben van szó kvantifikálásról is. A matematika azonban soha sem volt teljesen „mennyiség"-tan, sohasem szorítkozott pusztán a mennyiségek tanulmányozására. Amikor Engels arról beszél az Anti-Dühringben, hogy az úgynevezett tiszta matematikának a tárgya a valóságos világ térbeli formái és mennyiségi viszonyai, nem azt mondja, hogy a mennyiségek alkotják a matematika tárgyát. A térbeli formák, mint mindenféle forma, a minőség kategóriája alá tartoznak, és a mondat másik részében sem mennyiségekről, hanem mennyiségi viszonyokról van szó. Egy mennyiségi viszonynak, mint minden viszonynak, szintén van minőségi oldala. Hiszen egy viszony, egy reláció nem bizonyos mértékben, bizonyos fokig áll fenn, hanem vagy fennáll, vagy nem, és a között az eset között, amikor fennáll, meg a között, amikor nem áll fenn, minőségi különbség van. A matematika eszerint már Engels korában sem volt puszta mennyiségtan. A legutóbbi évszázadban pedig, Engels kora óta, olyan irányban fejlődött, hogy ma már ugyanazokat a módszereket, vagy hasonló módszereket, amelyeket eredetileg mennyiségek tanulmányozására alkotott a matematikus, más területeken is alkalmaz. Ide tartozik a halmazelmélet, a tetszőleges elemekből álló összességek tana; a topológia, a mérés nélküli, a nem mennyiségekkel foglalkozó geometria; az absztrakt algebra, amely nemcsak mennyiségekkel számol; vagy itt lehet említeni a matematikai módszerek alkalmazását a logikában, vagyis a matematikai logikát; a matematika alkalmazását a nyelvészetben és még sok más területen. A matematikai módszerek alkalmazását tehát semmiképpen sem lehet a kvantifikálással azonosítani. Így pl. a matematikai nyelvészet nem azonos a nyelvstatisztikával, ez csak szűk része a matematikai nyelvészetnek. A nyelv szerkezetének matematikai vizsgálatában nem mennyiségi módszereket, hanem éppen minőségi jellegű modern matematikai módszereket alkalmaznak.

A filozófia és a szaktudományok együttműködését szeretném úgy értelmezni, hogy ez nemcsak a filozófia együttműködését jelenti a szaktudományokkal, hanem beletartozik a különböző szaktudományok együttműködése is, ami lényeges szempont, ha az egyes szaktudományok eredményeit filozófiai szempontból általánosítani akarjuk. Ehhez ugyanis nem az egyes szaktudományok specifikuma, hanem éppen a köztük levő kapcsolatok és a bennük levő közös az, ami lényeges.

Egyetértek a beszámolónak azzal a részével, amely rámutat, hogy milyen sok eredményt értünk el az utóbbi években ezen a téren. Hadd mondjam meg, hogy mi, szaktudósok — én természetesen csak a saját nevemben beszélhetek, legfeljebb még a matematikusok nevében — általában úgy látjuk, hogy ez elsősorban a filozófusok és szaktudósok új viszonyának köszönhető, amely azóta jött létre, hogy a személyi kultusz maradványai ellen és következményeinek felszámolásáért nagyon éles harcot folytat a párt. Ma már a filozófus nem sámán vagy táltos, aki ex kathedra mond valamit, és a szaktudós köteles

ehhez igazodni, hanem egyenrangú partnere a szaktudósnak, megvitatja vele a tudományos problémákat, miközben természetesen — nagyon helyesen — filozófiai általánosításra törekszik. Ma már nem történik meg, hogy a filozófus valamilyen új tudományos irányzatról — ahelyett, hogy felismerné benne a születő újat — eleve kijelenti, hogy az áltudomány, és marxistának tilos azt űznie. Ma a filozófus tudomásul veszi a tudomány újabb eredményeit is. Ez valóban egészséges, jó viszonyt hozott létre a szaktudóssal; ilyen légkörben lehetséges az alkotó együttműködés.

Wirth elvtárs is rámutatott azonban arra, hogy még a társadalomtudományok között sincs meg a kellő kapcsolat. Hadd tegyem hozzá: még a természettudományok között vagy pl. a természettudományok és a műszaki tudományok között sincs meg. Már Lenin rámutatott arra, hogy erősíteni kell a természet- és társadalomtudományok szövetségét, fejlesztenünk kell e két tudományos terület képviselőinek alkotó, gyakorlati együttműködését. Ebből a szempontból még nagyon sokat lehet várni a kibernetikától, amelynek kutatása és alkalmazása terén azonban hazánkban nagyon el vagyunk maradva. Nagyon fontos volna ennek az elmaradásnak a felszámolása.

Egyébként ma már nehéz a tudományokat természettudományokra és társadalomtudományokra felosztani. Mindig kétséges volt, hogy a matematika hová tartozik, természettudomány-e? Ebből a szempontból a kibernetika helye még kevésbé világos. Én azt sem tartom helyesnek, ha így vetjük fel a kérdést: általános tudomány-e a kibernetika, vagy szaktudomány? Véleményem szerint a kibernetika nem olyan értelemben szaktudomány, mint a fizika, vagy a kémia, vagy a történettudomány, és mégsem olyan értelemben általános tudomány, mint pl. a filozófia. A kibernetika törvényei általánosabbak, mint az egyes szaktudományok törvényei, mert mindenféle mozgásformájú anyagi rendszer vezérlési folyamataira vonatkoznak, de korántsem olyan általánosak, mint a filozófia, a dialektika törvényei.

Végezetül rámutatott a hozzászóló arra, hogy az erőknek a legfontosabb feladatokra való koncentrálása szempontjából nem megnyugtató a hazai „logikai front" helyzete, aminek egyik tünete az, hogy a nem filozófia- és nem logikaszakos tanárjelöltek logika-előadói sem tudtak egyetlen egységes jegyzetben megállapodni.

Horváth József az eszmei offenzíva jelentőségének méltatása szempontjából egyrészt hiányolta, hogy a beszámoló nem jelölte meg konkrétabban azokat a területeket, ahol az ideológiai harc tényleg éleződik, vagy szükségszerű az éleződése. Ezzel összefüggésben utalt Szirmai elvtárs pártakadémiai előadásának azon megállapításaira, hogy „az eszmei offenzíva . . . az osztályharc szerves része" és jelenleg „az osztályharc egyik fő frontja", továbbá, hogy „az ideológiai harc kiéleződésének korszakában élünk".

A referátumnak az eszmei offenzívával kapcsolatos másik hiányosságával foglalkozva abból indult ki, hogy az ideológiai harc napjainkban igen bonyolult: folyik az ellenséges ideológia képviselőivel, a marxizmus különböző elferdítéseivel, a revizionizmussal szemben, ugyanakkor elvi jelentőségű kérdésekben marxista szerzők között is éles viták alakulnak ki — lásd pl. Mátrai elvtársnak R. Garaudy Kafka-értékelésével kapcsolatos cikkét. A referátum ezzel kapcsolatban nem adott kellő differenciáltságú értékelést, nem határozta meg elég konkrétan és világosan a feladatokat — hogyan kell megítélni ezeket a vitákat, mit tekinthetünk revizionizmusnak, mit kell tennünk stb.

A referátum következő hiányosságát abban látta, hogy az oktatással, illetve a filozófiai propagandával nem megfelelően foglalkozott. Az oktatás fontosságát az is jelzi, hogy az eszmei offenzívával — a párt propagandáján keresztül is — nagyon szorosan összefügg: Az értelmiség legszélesebb rétegeit, az egyetemi hallgatókat érintő propaganda filozófiai síkon az egyetemeken folyik. Az itt felmerülő problémákra néhány jellemző példa: Már sok országos jegyzet készült el — megírásuk azonban több elvi problémát is felvetett. Továbbá, a marxista filozófia az elmúlt években sokat fejlődött, számos új eredmény született alapvető kérdésekben is — ezek értékelése körül is vita folyik. Felvetődik a kérdés, hogy a pártosság és a szakszerűség szempontjából kiindulva milyen álláspontot kell a vitás kérdésekben elfoglalni? Mi és hogyan használható fel az előadásokon és a jegyzetekben? Mindez szorosan összefügg az oktatás korszerűsítésének kérdésével is.

A referátumnak a természettudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozó részéből úgy tűnt, mintha a filozófiának a szaktudományokat segítő szerepe elsősorban ismeretelméleti jellegű lenne, módszertani segítségre korlátozódnék. A tudomány módszertanának kidolgozása valóban nagyon fontos, s ki kell venni a neopozitivisták kezéből a kezdeményezést ezen a téren is. Meg kell azonban jegyezni, hogy a kérdést már Marx felvetette (Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához), és a Szovjetunióban is már évekkel ezelőtt foglalkoztak vele. Tehát ennek a problematikának a marxista irodalomban is

van kidolgozott alapja. A szaktudományok és a filozófia kapcsolatát illetően azonban nem ez az elsődleges feladat, e felfogás olyan veszéllyel járhat, hogy a marxista kutatás fő területe eltolódik az ismeretelmélet felé. A marxista filozófiát azonban e téren sem lehet ismeretelméletre korlátozni. A fő feladat itt a természettudomány legújabb eredményeinek elvileg helyes és elméletileg színvonalas általánosítása, és olyan konkrét filozófiai elméletek kidolgozása, amelyek tényleges segítséget adnak egy-egy szakterület problémáinak megoldásához. Ezt támasztják alá az ELTE Természettudományi Karán folyt viták is, amelyek a marxista filozófia alapvető kategóriáinak és tételeinek széleskörű elméleti kidolgozására hívják fel a figyelmet. Például arra, hogy a minőség, a mennyiség, a lényeg stb. fogalmát, a dialektika általános törvényeit hogyan lehet differenciáltabban továbbanfejleszteni, vagy hogy az utóbbiakat a természet területére transzformálva milyen új specifikus vonásaikat lehet megállapítani. A természettudósok is elsősorban ezt igénylik. Ma már kevés csupán a színvonal emelésének általános követelményével fellépni. A színvonal elsősorban a konkrét tartalomtól függ. A marxista filozófia helyes elvi alapokon és helyes irányba való továbbfejlesztése természetesen csak a tudományok legújabb vívmányainak és a társadalmi valóság jelenségeinek szakszerű elemzése alapján képzelhető el.

A filozófiai kutatás irányításával kapcsolatban hiányosság, hogy az elkészült távlati kutatási terv végső formájáról, saját feladatainkról igen keveset tudunk. A szélesebb körű filozófiai propagandával igen sok intézmény, fórum (pl. TIT, a rádió stb.) foglalkozik, de csak igen ad hoc jellegűen, a tematika nem eléggé átgondolt, sokszor nem a tényleges problémákra terjed ki, továbbá a filozófiai oktatóknak csak igen szűk körét mozgósítja szervezetten. Fokozni kellene ezen a téren a munka szervezettségét, a központi irányítást. A különböző társadalmi osztályok, rétegek igényeinek felmérése alapján, az ideológiai harc követelményeinek megfelelően kellene meghatározni a filozófiai propaganda fő területeit, céltudatossá és szervezetté téve azt.

Befejezésül Horváth elvtárs kérte, hogy a filozófusoknak nyújtsanak gyakoribb és részletesebb tájékoztatást.

Szabó András György bevezetőül leszögezte, hogy a beszámoló minden lényeges vonatkozásával egyetért. A beszámoló helyesen elemzi a fennálló helyzetet és a filozófusok előtt álló feladatokat. Ezen túlmenően az elvi elemzés igényével járul hozzá a felmerült kérdések megoldásához, pl. az elidegenedéssel kapcsolatban, vagy az etikai kategóriák és a mindennapi gyakorlatban megvalósuló morál összefüggését illetően. Feltétlenül egyet kell érteni a tudományos szocializmus perspektívájáról mondottakkal is. A beszámoló legfőbb erénye éppen az, hogy — a régebbi gyakorlattal ellentétben — *filozófiai problémákkal foglalkozik*, nem szorítkozik az értékelésre és ítélkezésre, hanem maga is hozzászól a vitás filozófiai-ideológiai problémákhoz.

A tudományos munkának és a gyakorlati feladatoknak a megítélésében a szektás, dogmatikus szemléletnek éppen az volt az alapvető hibája, hogy nem látta helyesen a tudományos kutatómunka és a gyakorlati, aktuális kérdésekkel való foglalkozás egységét. Nem elég ugyanis hangsúlyozni, hogy szoros kölcsönhatásnak kell lennie a tudományos kutatómunka és a gyakorlati élet felvetette aktuális kérdésekkel való foglalkozás között. A lényeg e kölcsönhatás hogyanjában rejlik: a gyakorlati élet veti fel és igényli — közvetve vagy közvetlenül — az elméleti kérdések megoldását, de ugyanakkor csak az elmélyült, alapos tudományos kutatómunka, a „hagyományos" filozófiai problémákon való állandó munkálkodás teszi képessé a filozófust arra, hogy a gyakorlat által felvetett kérdéseket megoldja. E két szervesen összekapcsolódó mozzanat szétszakítása helytelen, akár a tudományosmunka fontosságát hangsúlyozzák önmagában, akár a gyakorlati élettel való foglalkozást — ugyancsak önmagában. A kölcsönös feltételezettség helyes megvilágítása — és ezen keresztül a spekulatív elméletieskedés és a korlátolt prakticizmus bírálata — volt a beszámoló vezérmotívuma.

Ennek kapcsán helyesen utalt azokra az elméleti problémákra, melyeket a kommunizmus felé közeledés vet fel a filozófia előtt. Az oktatásban évek óta kapunk olyan kérdéseket, hogyha már az egész világon győzött a kommunizmus, hogyan fog társadalmi síkon érvényesülni a mennyiségi változások minőségi változásba való átcsapása, lesznek-e további minőségi változások a társadalom fejlődésében? Hasonló kérdéseket kapunk az ellentétek harcával mint a fejlődés forrásával kapcsolatban is. Ma már nem lehet elütni a választ azzal, hogy e kérdések megoldása nem a mi dolgunk. Nyilvánvaló, hogy a dialektika bizonyos kategóriái és törvényei, bármennyire a valóság legáltalánosabb összefüggéseire épülnek, magukon viselik annak következményét, hogy társadalmi téren az osztálytársadalmak viszonyai vannak általánosítva bennük, ahol is az antagonisztikus osztályellentétek viszik előre a fejlődést, és a mennyiségi változások elkerülhetetlenül társadalmi

forradalmakhoz, gyökeres minőségi változásokhoz vezetnek. A kommunizmusnak viszont, a társadalmi antagonizmusok megszüntetése folytán, alapvető mozzanata éppen a társadalom egysége, az elvtársi együttműködés mint a fejlődés legfőbb hajtóereje. Azt hiszem, hogy a dialektika sok más kategóriájával, törvényével kapcsolatban is találunk hasonló jellegű problémákat, amelyeket nem lehet elvont spekulációval megoldani, s nem lehet a valóságot sem hozzányesegetni a megszokott kategóriákhoz, formulákhoz. Komolyan hozzá kell fogni azoknak az elméleti kérdéseknek a kidolgozásához, melyeket a kommunizmus megvalósítása vet fel, s amelyek egész másként teszik fel egyik-másik kérdést, mint ahogy az száz évvel ezelőtt felmerült. Ha nem végezzük el a szükséges korrekciókat, a dialektika érintett kategóriái és törvényei előbb-utóbb elvesztik általános érvényűségüket, nem fognak megfelelni a valóságos összefüggéseknek.

Szeretnék még hozzászólni a Lukács-kérdéshez, amelyet ugyancsak érintett a beszámoló. Mondanivalóm lényegét abban jelölhetném meg, hogy egyes, a marxizmustól eszmeileg távol álló irodalomtörténeti, esztétikai körök szeretnék a maguk számára kihasználni azt a jogos és helyes bírálatot, amelyet a párt gyakorolt Lukács György nézeteivel, helytelen álláspontjaival szemben. Ezek az irodalmárok ugyanis Lukács György bírálatát szeretnék a maguk dekadens nézeteinek rehabilitálásaként értelmezni. Így pl. Lukács koncepciójának elvetése ürügyén visszatérnek Madách kritikátlan apoteózisához, vagy például a lukácsi realizmus-koncepció kritikája ürügyén egyes dekadens polgári irányzatokhoz. Fokozottabban kellene vigyáznunk, hogy a mi marxista alapról történő Lukács-bírálatunkat ne használhassák ki arra, hogy velünk látszólag azonosulva, jobbról bírálják Lukácsot, és ezzel igazolni próbálják a marxizmustól teljesen idegen polgári felfogásukat.

Kiss Artúr felszólalásában aláhúzta a marxista filozófia és ezen belül a politikai filozófia kimunkálásának jelentőségét.

A jelenlegi eszmei harcban mind több jele van annak, hogy a burzsoázia igen jelentős szerepet tulajdonít a politikai filozófiai kérdéseknek. Amilyen mértékben a gazdasági versenyben előbbre törünk, olyan mértékben fognak a politikai filozófia kérdései az eszmei harc homlokterébe jutni — azoknak a kérdéseknek a megválaszolása, hogy melyik politikai rendszer jobb, melyik ad több jogot, melyik demokratikusabb, melyik tud szabadabb életet biztosítani állampolgárainak és így tovább. Az ilyen kérdések kidolgozása, a rájuk való felkészülés tehát rendkívül fontos feladat, és csak akkor oldhatjuk meg, ha mélyrehatóan elemezzük szocialista gyakorlatunkat, ha kutatjuk annak a helyes gyakorlatnak a tapasztalatait, tanulságait, mélyebben fekvő következményeit, amely pártunk politikájának hatására az elmúlt években kialakult.

A filozófusok egységének a kérdésével mi volt az elmúlt aktíva tapasztalata? Egységesen elfogadtuk a téziseket a marxista filozófia pártszerűségéről. Látszólag teljes volt az eszmei egység — az aktíva után azonban mégis sok minden maradt a régiben. Nyilvánvaló tehát, hogy az elvi határozatok még nem elegendők. Az elvi határozatokon túl tényleges, a munkában és a hibás és ellenséges felfogások elleni közös fellépésben megnyilvánuló egységet kell teremteni.

Részletesen beszélt a filozófusok között egymással szemben időnként megnyilvánuló bizalmatlanság és felfokozott érzékenység káros hatásáról, következményeiről. Gyakran pl. a bírálat — kifejtése és elfogadása egyaránt — már eleve abból a szempontból kerül mérlegelésre, hogy „vajon ez mennyiben javítja vagy mennyiben rontja az én helyzetemet vagy a mi baráti körünk helyzetét?" De elvszerű kommunista bírálat, reális hibák feltárása esetén is a szükségesnél nagyobb az ellenállás, szinte vadul folyik a csatározás, nehogy a bíráló vagy bárki jó pontot szerezzen a megbírálttal szemben. Ezt fel kell számolni.

Sokkal jobban meg kell becsülnünk egymás teljesítményeit, mint jelenleg tesszük. Kritikai életünk — azt lehet mondani — meglehetősen fejletlen. A megjelenő művek nem mindig találnak megfelelő visszhangra, a publikált munkák mélyebb elemzésére és tárgyilagosabb bírálatára lenne szükség.

Kitért azoknak a filozófusoknak a kérdésére, akik az elmúlt években elméleti jellegű hibákat követtek el, de korábbi hibás nézeteik egy részét revideálták. Viszonyunk hozzájuk elvi kell legyen: el kell ismerni eredményeiket, ezek alapján szövetséget vagy legalábbis akcióegységet kell velük kialakítani az antimarxista álláspontok elleni harcban és a marxista elmélet fejlesztésében. Ugyanakkor továbbra is szigorú és elvszerű bírálattal kell illetni a helytelen nézeteiket.

Felszólalásának végén a filozófiai munka pártirányításáról szólva hangoztatta, hogy az eddigi lehetőségeket — például az elméleti munkaközösséget — sem használtuk ki eléggé. Gondolkodni lehetne azon, hogy esetleg létrehozzunk az elméleti munkaközös-

ségen belül vagy azon kívül egy kisebb, de a filozófiai munka irányításának ügyében illetékes aktívát. Esetleg korlátozott létszámú szaktanácsadói gárdát kellene létrehozni a pártközpont illetékes osztályai mellett a különböző szaktudományágak képviselőiből a társadalomtudományi munka irányításának tudományosabbá tétele érdekében.

A másik, ennél még fontosabb kérdés, az irányítás színvonalasabbá tétele. Jelenleg a különböző irányító szervekben túl nagy hangsúly van a szervezési kérdéseken, azon például, hogy az intézet milyen munkatervet készített, jó-e a terv, hiányzik-e belőle valami stb. Ez is rendkívül fontos, de most már az irányításnak újszerűbb, alaposabb módjait is meg kellene valósítani: a tényleges produkció tartalmát, színvonalát értékelő módon kellene irányítani a filozófiai munkát.

A filozófiai munkának, további jelentős fejlődésének óriási lehetőségei vannak. Egyrészt azért, mert egy helyes vonalat kell magas szinten védeni és terjeszteni, másrészt, mert a párt politikájának eredményeként olyan légkör alakult ki, melyben nyugodtan lehet dolgozni. A mi feladatunk az, hogy ezekkel a lehetőségekkel megfelelőképp éljünk.

Huszár Tibor a felszólalásában a filozófia és a filozófusok közéleti szerepéről beszélt. Amennyire jogos az az igény, hogy a filozófusok mélyüljenek el egy-egy szakterületen, váljanak az általuk választott terület alapos ismerőivé, úgyanannyira jogos az az igény is, hogy a filozófusok rendelkezzenek széles horizonttal, kövessék nyomon a magyar szellemi élet különböző zajlását, és hallassák hangjukat a különböző polémiákban, vitákban. E kettős feladattal könnyű egyetérteni, mert jogos feladatról van szó, de nagyon nehéz lesz kialakítani a kettős munka helyes arányát.

Az eszmei offenzívával kapcsolatban hangsúlyozni kell: korántsem közömbös, hogy mennyire hatékony. Egyesek úgy értelmezik az eszmei offenzívát, hogy egyszerűen csak a kritikai elemet kell fokoznunk, bizonyos irányzatok, bizonyos áramlatok irányában. Ezeknek a kritikája azonban csak akkor lehet hatékony, azaz csak akkor küzdhetők le, ha egyben pozitív megoldást is adunk a felmerülő problémákra.

Hovatovább kialakul egy rossz munkamegosztás: egyes elvtársak bizonyos polgári irányzatok bírálatán dolgoznak, más elvtársak pedig bizonyos kérdések pozitív megoldásával foglalkoznak. Sokkal célravezetőbb, ha ez a két munka összekapcsolódik. Számolnunk kell azzal, hogy természettudósok körében, de még inkább bizonyos irodalmi körökben és a szellemi kultúra más területein, a filozófiai bírálattal szemben fenntartás, olyan hozzáállás tapasztalható, hogy kívülről való beavatkozásnak érzik. Ez igen sokszor jogtalan, igen sokszor látszatokra épül, de számoljunk azzal is, hogy sokszor magunk szolgáltatunk rá alapot éppen azzal, hogy bírálatunk külsőleges, nem eléggé a pozitív megoldások irányába mutat. Nekünk olyan marxista kritikát kell kifejlesztenünk, amely megtermékenyít, gazdagít, amelynek a társadalom minden rétegében hitele van, és ha ilyen értelemben interpretáljuk az eszmei offenzívát, akkor a kritika, a pártosság fogalmát nem koptatjuk, hanem mélyítjük és gazdagítjuk.

A magyar szellemi élet rendkívül bonyolult, összetett, a különböző folyamatok sokszor nehezen tapinthatóak ki, a különböző hatások áttételeken keresztül érvényesülnek. Ezért nagyon fontos, hogy megfelelő „terepismerettel" nyúljunk a kérdéshez. Bizonyos vagyok abban, hogy például Németh László hatása korántsem olyan lebecsülendő, mint ahogyan arról Sándor elvtárs beszélt. Azon az egyetemen, amelyen mi bölcsész hallgatókat tanítunk, Németh Lászlónak nagy becsülete van, s itt nem egyszerűen a közvetlen hatásokra gondolok, nézetei ugyanis sokszor sajátos értelmezést kapnak, adaptálódnak. Számunkra nagyon fontos lenne, hogy éppen ezeket az áttételeket, éppen ezeket a már adaptálódott nézeteket megfelelően nyomon kövessük.

A filozófiai közélet témájához kapcsolódik még a következő gondolat: ezekben a polémiákban, amelyeket különböző irányzatokkal folytatni akarunk és folytatunk is, jobban kellene támaszkodni a külföldi marxisták műveire és munkásságára, pl. az egzisztencializmus, továbbá a neopozitivizmus vagy más polgári irányzatok vonatkozásában. Nagyon elgondolkoztató pl., hogy olasz filozófustól magyar nyelven egyetlen monográfia sem jelent meg.

A szovjet filozófia fejlődését sem tudjuk eléggé tükröztetni és felhasználni ezekben a harcokban. Bár az utóbbi időben a Kossuth és a Gondolat kiadásában számos értékes munka jelent meg, az az érzésem, hogy mi sem segítünk eleget abban, hogy tényleg a legjobb, leghatékonyabb munkák jelenjenek meg. Nekünk, filozófusoknak kellene időben és gyorsan jelentkeznünk, mert jelenleg az a helyzet, hogy a legfontosabb munkák sokszor 6—7 éves késéssel jelennek meg.

Ugyancsak a filozófiai közélet problémája az, hogy Magyarországon majdnem minden társadalomtudománynak megvan a maga fóruma. Van irodalomtörténeti társa-

ság, pszichológiai társaság, közgazdasági társaság, de a marxista filozófia ilyen fórummal nem rendelkezik. Azt hiszem közélet nem alakulhat ki fórumok nélkül, vándorgyűlések nélkül, egyes adott témák vitája nélkül.

A XX. kongresszus termékenyítő hatása nyomán a történelmi materializmus művelése is fellendült. De a fejlődéssel korántsem lehetünk megelégedve. Bár a történelmi materializmus bizonyos kategóriáiban előre léptünk, de sok kategóriája még tisztázatlan, kidolgozatlan, közöttük pl. olyan lényegesek, mint a társadalmi viszony fogalma, az anyagi viszony és az ideológiai viszony, az elméleti és a gyakorlati ideológiai viszony. Azt hiszem, nagyon sokan zavarba jönnének, ha pl. olyan látszólag egyszerűnek tűnő fogalmakat, mint a társadalmi jelenséget vagy a társadalmi tényt egzakt módon kellene definiálniok. Történtek bizonyos lépések a kategóriák szubordinációjának kidolgozása irányában, ismeretesek Tugarinov és mások kísérletei, de itt is csak kezdeti lépéseket tettünk még.

A történelmi materializmuson belül, vagy rá hivatkozva, de bizonyos fokig tőle függetlenül egészen új diszciplínák is létrejöttek, s ezekkel kapcsolatban szükségszerűen viták bontakoztak ki. Nemcsak a konkrét szociológia tárgyával kapcsolatos vitára gondolok, hanem olyan problémákra is, mint pl. a társadalmi lélektan és történelmi materializmus viszonya. Vagy itt van az érték kategóriája és ennek nyomán az egész axiológiai-kérdés. Nagyon sok szó esik a filozófiai antropológiáról is. A kérdés rendkívül időszerű, hiszen Sartre is az általános és konkrét antropológiára építi fel elméletét. A vitát, az idealista kérdésfeltevés bírálatát is vállalnunk kell. De még fontosabb számunkra az emberrel kapcsolatos filozófiai problémák pozitív megoldása.

E kérdések megoldását nagymértékben elősegítené, ha egyrészt a klasszikusok történelmi materializmussal foglalkozó műveinek feldolgozására sokkal nagyobb gondot fordítanánk, másrészt nagyon elősegítené bizonyos olyan, még ki nem adott marxista művek magyar kiadása, amelyek e vonatkozásban centrális jelentőségűek.

Ugyancsak nagyon jelentős a társadalomtudományokkal való sokoldalú együttműködés. Nem arra gondolok, hogy a társadalomtudományok metodológiai, filozófiai problémáival foglalkozzunk. Ez is nagyon időszerű, de még időszerűbb az, hogy saját kutatásainkban, egy adott problémakör megoldásában messzemenően támaszkodjunk a társadalomtudományok eredményeire. Elképzelhetetlen, hogy ma valaki mennyiségről és minőségről monográfiát írjon anélkül, hogy a fizika vagy a matematika eredményeit fel ne használja. Ugyanígy gyakorlattá kell tennünk a történelmi materializmus területén is ezt a hozzáállást. Ne íródjék az erkölcs keletkezéséről tanulmány anélkül, hogy ne tanulmányoznánk az antropológia, az etnográfia legújabb eredményeit. Gondoljunk arra, hogy Marx, Engels és Lenin milyen messzemenően támaszkodtak a társadalomtudomány eredményeire.

Vészi Béla a felszólalásában elsősorban azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy a tudományos kutatómunka mai színvonala mennyiben segíti az oktatói, nevelői munkát, szélesebb értelemben véve a világnézeti propagandát.

Horváth elvtárs joggal kifogásolta, hogy Wirth elvtárs ennek a nagyjelentőségű kérdésnek nem szentelt megfelelő helyet a beszámolóban. Fejlődésünk jelenlegi követelményei szükségessé teszik annak komolyabb, pontosabb kimunkálását, hogy a világnézeti propagandát milyen eszközökkel, milyen módszerekkel kell megnövekedett követelményeinknek megfelelően folytatni, ez szoros kapcsolatban van a filozófiának mint tudománynak a továbbfejlesztésével is. Hiszen a filozófiai tudomány fejlődésének a többi között az is célja, hogy a maga eszközeivel megalapozza, hatékonyabbá tegye a marxizmus szélesebb értelemben vett világnézeti propagandáját.

Természetesen a kiinduló alapállás csak az lehet, ami a beszámolóban is kifejezésre jutott, hogy az elmúlt években fejlődés, eredmények jelentkeztek, és a tudományos kutatás kiszélesedett témában, közölt publikációkban egyaránt. Ez vonatkozik a Filozófiai Intézet munkájára csakúgy, mint az egyetemek tanszékein folyó tudományos kutatásra. Sok segítséget adott az oktatói munkához olyan alapvető kategóriák pontosabbá tétele és sokoldalú megvilágítása, mint pl. a determinizmus kategóriája. Nagyban előrelendítették ezt a munkát a dialektikus logika kidolgozása terén elért kezdeti eredmények.

Mindezek ellenére sem megfelelően hatékony azonban az eredmények felhasználása az oktatói munkában. A megírt könyvek, tanulmányok viszonylag szűk olvasókörrel rendelkeznek, és az elért eredmények felhasználása az oktatói munkában sem jár megfelelő eredménnyel.

Mi ennek az oka? Lehetne a kérdésre egyszerűen csak úgy válaszolni, hogy az oka fizikai oktatók, nevelők elméleti restségében vagy hanyagságában keresendő. Gondolom,

hogy helyenként ilyen jelenségekkel is lehet találkozni, ezekkel szemben persze fel kell lépni. Vannak azonban mélyebben fekvő okok is, és ezekre szeretnék rámutatni.

Az első ilyen ok, amely a filozófiai kutatómunka felhasználásának hatékonyságát gyengíti, az alapvető kategóriák kidolgozása terén megmutatkozó módszertani egyoldalúság.

Mire gondolok itt? Arra, hogy ezeknek a kategóriáknak a vizsgálata, továbbfejlesztése elsősorban kategóriatörténeti kutatásokon alapul, s ez természetesen nagy filozófiatörténeti anyag felkutatását és felhasználását feltételezi. Ez valóban szükséges is ahhoz, hogy az alapvető kategóriák pontosabb kidolgozása megtörténjék. Úgy vélem azonban, hogy a filozófiai tudomány továbbfejlesztésének nem ez az egyedüli — vagy akárcsak legfőbb — útja, hanem elsősorban az, hogy a gyakorlat által felvetett kérdésekre a filozófiai általánosítás eszközeivel sokoldalúan és mélyen adjuk meg a választ. Tehát a kategóriatörténeti kutatások önmagukban, bármilyen gazdag filozófiatörténeti anyagot dolgoznak is fel, és bármilyen sok értékes, hasznos gondolatot is tartalmazhatnak e kategóriák fejlődésével és értelmezésével kapcsolatban, az alapvető kategóriák továbbfejlesztésének problematikáját mégis csak akkor segíthetik megoldani, ha a filozófiai kutatómunka elsősorban a gyakorlat által felvetett problémákra adja meg a választ.

A másik probléma a tudományos színvonal értelmezése. Természetes, hogy a tudományos színvonal megőrzésének, megtartásának, sőt továbbfejlesztésének problémája igen jelentős kérdés, és senkit sem szeretnék arra rábeszélni, hogy ennek igényét vesse el. De hogy mit értünk tudományos színvonalon, azt meg kellene gondolni. Semmi esetre sem azt, ami egyik-másik tanulmányban tapasztalható: a tudományos színvonalat a filozófiai terminus technikusokkal, különböző kategóriákkal való spekulációkkal, zsonglőrködésekkel vélik elérni. Természetes, hogy a problémák objektíven meglevő bonyolultsága szükségessé teszi és teheti a bonyolult kifejezést. Nem vulgarizálásra akarom felhívni a tudományos munkával foglalkozó kutatókat. De miért kell fokozni egyes kutatók bonyolult, zavaros stílusával a bonyolult problémák amúgy is szükségszerű megértési nehézségeit?

Úgy gondolom, hogy az ilyen erőltetetten és szándékoltan túlbonyolított problémaelemzés megint csak nem könnyíti meg vagy nem teszi lehetővé az elért eredményeknek a progpagandamunkában való felhasználását.

Ami a tudományos kutatómunkának és az oktató-, propagandamunkának a további fejlődését, kapcsolatának további alakulását illeti, úgy gondolom, hogy ennek kettős iránya lehet. Az egyik irány az — és ismereteim szerint erre tettek megfelelő lépést a főleg kutatómunkával foglalkozó elvtársak is —, hogy az élet eleven problematikájához kerüljenek a kutatók közelebb, és tevékenységüket a gyakorlati tapasztalatok elméleti általánosítására fordítsák. A másik fontos momentum pedig az, hogy mindazok, akik elsősorban oktatással-neveléssel foglalkoznak, azok is végezzenek sokkal hatékonyabban tudományos munkát. Ez természetesen nem jelentheti azt, hogy az oktató-, nevelőmunka és a tudományosmunka közötti minőségi különbség eltűnik. Világos azonban, hogy ez a kettős folyamat csak előnyös lehet a tudományos kutatómunka számára, csakúgy, mint az oktató-, nevelőmunka számára.

A pártfőiskola filozófiai tanszéke, bár az eredmények még természetesen szerények és kezdetiek, tett lépéseket afelé, hogy a tudományos kutatómunka és az oktató-, nevelőmunka közötti szakadék — amely egészen mindmáig bizonyos fokig jellemzi a helyzetet — megszűnjék, és a tanszékeken az alapvetően szükséges propaganda-, oktató-, nevelőmunka elvégzése mellett megfelelő tudományos kutató munka is folyjék. Nyilvánvaló, hogy a közeljövőben ennek az eredményei jelentkezni is fognak.

Ami a szélesebb értelemben vett világnézeti propagandát illeti, úgy gondolom, hogy ennek tartalmi és módszertani kérdései a mi viszonyaink között elég elhanyagoltak, holott a filozófia különböző áttételeken keresztül ma már az emberek hétköznapi életébe is belekerül. Ezen a téren tehát jelentékeny tennivalóink vannak.

Teljesen hibás gyakorlat az, hogy a világnézeti propaganda legkülönbözőbb formáira az egyetemeken, főiskolákon készült jegyzeteket alkalmazzák. Elképzelhetetlen, hogy a filozófiával komolyan még nem foglalkozói, esetleg a műveltség megfelelő elemeit is nélkülöző emberek főiskolai vagy egyetemi hallgatók számára készült tanulmányokból, jegyzetekből a marxista filozófia fő problematikáját megfelelő módon megismerjék. Teljesen kidolgozatlan a szélesebb világnézeti propaganda módszertana, és hiánnyzik a nép-, szerű irodalom is. Ezeket a mulasztásokat a könyvkiadóknak kellene pótolniok azzal is, hogy megfelelő pályázatok hirdetésével is ösztönözzék a filozófusokat népszerű munkák megírására. Véleményem szerint ezen a területen többet tehetne a Filozófiai Szemle is,

és követhetné laptársának, a Voproszi Filoszófiinak a példáját, ahol a magas színvonalon megírt tanulmányok mellett mindig törekednek arra, hogy a marxista filozófiát tanulmányozó különböző körök számára megfelelő módon megírt konzultációkat, ismertetőket közöljenek.

Végül szeretnék foglalkozni a filozófiai front egységének kérdésével. Helyes a beszámoló és más elvtársak azon megállapítása, hogy ebben a vonatkozásban lényegesen jobb a helyzet, mint bármikor korábban. A párt helyes politikája az az alap, amely köré ez az egység kialakulhat, és amely körül már kialakulóban is van. De azt hiszem hiba volna túlhangsúlyozni az egységet. Nem utolsósorban éppen a pártirányítás, a megfelelő fórumok létrehozása tenné lehetővé, hogy a még meglevő különbségek — amelyek fennállhatnak akár az egyes filozófiai problémák értelmezésében vagy a burzsoá filozófia elleni harc kérdésében, a dogmatizmus, a revizionizmus elleni harc megítélésének problémáiban — most már alaposabb vitára kerüljenek, és lehetővé váljék az egység további erősítése, további szélesítése.

Szigeti József az eszmei offenzíváról szólva leszögezte, hogy az két irányú munkát feltételez. Egyfelől olyan fundamentális kérdéseknek a megoldását, amelyeknek sokoldalú kidolgozása elengedhetetlen és nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a napi harcokban helyes álláspontot tudjunk kidolgozni. Gondoljunk például arra, mennyire szükséges a visszatükrözés materialista elméletének a meglevő alapokon való dialektikus kidolgozása Lenin útmutatása szellemében, aki sürgette a dialektika alkalmazását a képelméletre. E probléma alkotó szellemű továbbvitele, kidolgozása, konkretizálása számos, a napi harcokban felmerülő esztétikai, tudományelméleti kérdés konkrétabb megválaszolásának előfeltétele. Másfelől közvetlen részvételt jelent az ideológiai offenzíva a napi harcokban is. Az utóbbi időben különböző kérdésekről jó néhány érdekes, nívós marxista cikk jelent meg, van azonban e cikkeknek bizonyos másodlagos reaktív jellegük: felmerülő helytelen nézetekre reagálnak elsősorban, nem pedig maguk viszik be a marxizmus új, aktuális kérdésekkel kapcsolatos felismeréseit a köztudatban. Ki kell fejleszteni azt a szellemi iniciatívát, amelyet Marxnál, Engelsnél, Leninnél csodáltunk meg, akik pontosan tudták, hol merülnek fel a kérdések, s maguk prezentálták elsőnek az igazi megoldásukat. Persze a kritikai tevékenységre a helytelen nézetekkel kapcsolatban mindig szükség lesz, s a kritikai kiindulópont éppúgy átvezethet a problémák pozitív kifejtésébe, mint megfordítva: a problémák pozitív kifejtése a helyes megoldással ellenkező nézetek kritikájába.

Ki kell fejleszteni egy eleven marxista filozófiai publicisztikát. Nem edzette igazán marxistává önmagát az a filozófus, aki csak az általános kérdéseken gondolkodik, s nem él benne a napi harcokba való beavatkozás igénye és szükséglete.

Mátrai László a referátum fő erényét abban látja, hogy szinte mindvégig az elmélet és gyakorlat egységének a jegyében fogant. Amikor pedig a filozófusok feladatait az elmélet és gyakorlat egységének a jegyében vizsgáljuk — mondotta —, akkor a kulturális élet pártirányításának kérdéséről is szó van.

A filozófia szerepe e vonatkozásban kétirányú. Az egyik, hogy a párt ideológiáját, a marxista filozófiát közvetíti a tömegek, a társadalom felé, segíti érvényesülését az emberek tudatában, és megfordítva, az emberek tudatában élő, a mi társadalmunkat foglalkoztató problémák vizsgálatával, tudományos felmérésével, feldolgozásával és a pártvezetéshez való közvetítésével pozitív módon járul hozzá ahhoz, hogy az elmélet és gyakorlat egysége mindinkább megvalósuljon.

Amikor a marxista filozófiának az emberek tudatához való további közelítéséről van szó, valóban első helyen álló kérdés a filozófia és szaktudomány viszonya. Számomra az volt meglepő, hogy több felszólalás mint új követelményt állította fel azt, hogy a filozófusnak is kell értenie valamiféle szakmához. Számomra ez közhely, hiszen a filozófia története világosan mutatja, hogy az a filozófus, aki csak a filozófiához ért, az a filozófiához sem ért. Éppen a marxista filozófusok számára a filozófiai munka nem elméleti absztrakció és kategóriák üres elemzése, hanem a gyakorlat által adott valóságnak tudományos igényű analizise. Nyilvánvaló, hogy ezt a valóságot a filozófusnak is valamiféle szaktudományon keresztül kell megközelítenie.

A szaktudomány és filozófia kívánatos viszonyát illetően azonban nem tudok egyetérteni több felszólalással, amelyek valamiféle szakfilozófusi jelleg megvalósítását kívánnák, túl azon, amit az előbbiekben mondottam. A szakfilozófusok intézményének bevezetésében komoly veszélyt látok abban a vonatkozásban, hogyha lennének ilyen szakfilozófusok, akik egy-egy szakterületnek a filozófiai gondját vállalják, tehát annak a területnek a marxistái, akkor mire való lenne, teszem azt, egy marxista irodalomtörténész,

egy marxista műtörténész, egy marxista matematikus? Nyilvánvaló, hogy a szakfilozófus követelése egybe kell hogy essék a marxista szaktudomány követelésével. Mi, marxista filozófusok végezhetjük-e az irodalomtörténetírás problémáinak kutatását a marxista irodalomtörténészek helyett? Akkor valóban kialakulna az az állapot, hogy a marxizmus egyszerűen csak filozófia, amely a filozófusok magánügye, de nem hatolhat be a valóság közelebbi kutatóinak műhelyébe.

Ahhoz, hogy a másik irányú mozgást a filozófusok közvetíteni tudják, valóban szükség van arra, amit Huszár elvtárs a társadalmi tudat feltérképezésének nevezett. Azt hiszem, ez valóban olyan feladat, amely — a jó politikusokon kívül — elsősorban a filozófusokra vár. Ha tőlem megkérdezik, hogy mi volt a gazdasági-társadalmi bázisa a XVII századi németalföldi kulturális forradalomnak, akkor — ha tudományos igényű választ akarok adni — el kell mondanom, hogy a Habsburg-párti katolikus főurak és a protestáns németalföldi rendek, a feltörekvő polgárság és a kispolgárság, valamint a parasztok stb. hol álltak, kik voltak a puritánok, kik voltak az ortodox reformátusok stb. Tehát aránylag pontos képet tudok adni az adott társadalom ideológiai szerkezetéről. Szégyenkezve vallom be, hogyha ma valaki pl. egy nemzetközi kongresszuson megkérdezne arról, hogy a mai magyar társadalomnak mi az ideológiai spektruma, miféle szellemi irányzatok vannak, és ezek Magyarországon miféle társadalmi tendenciákat testesítenek meg, erre nem tudnék választ adni, és attól félek, hogy velem együtt mások sem. Úgy hiszem, filozófusok által feltétlenül elvégzendő feladat az, hogy felmérjék szocialista társadalmunk tudat-állapotát. Úgy gondolom, ez az a terület, ahol konkrétan kell megvalósítani azt a programot, amelyet Iljicsov társadalompszichológia címen hirdetett meg.

Filozófusok dolga volna az, hogy szisztematikus munkával tényleg társadalompszichológiát műveljenek, mérjék fel a társadalmi tudat területét, hogy ily módon egyrészt a maguk jövőbeni munkájának területét is feltérképezzék, másrészt valóban megbízható támpontot adjanak társadalmunk jelen tudatállapotáról mindazoknak, akik az ideológiai fronton harcolnak, lévén az ideológiai front munkásainak primér feladatuk az emberek tudatának megváltoztatása.

Wirth Adám a felszólalásokra adott válaszában kiemelte, hogy szinte valamennyi felszólaló hangsúlyozta egyetértését a beszámolóban kifejtett főbb gondolatokkal, a helyzet értékelésével és a beszámolóban felvetett problémák létjogosultságával.

Természetesen a vita során sok kiegészítés, kritikai észrevétel hangzott el. Egyik-másik felszólaló a beszámolóban felvetett kérdéseket más oldalról közelítette meg vagy más hangsúllyal tárgyalta egyik-másik problémát. Ezek a kiegészítések, kritikai megjegyzések, a kérdések más oldalról való megközelítése egészükben valamennyi esetben egybeestek a beszámoló fő vonalával.

A tanácskozás központjában a filozófiai tudományos munka állt. Ez a munka kutatómunka, olyan munka, amely az új keresésére, új problémák kidolgozására irányul, és ennek megfelelően ebben a munkában — ahogy a hozzászólók mondották is — vállalni kell azt a tudományos kockázatot, amely vele jár, vállalni kell bizonyos tévedések lehetőségét is. Az új kérdések megoldása szükségszerűen hipotéziseken és vitákon keresztül vezet. Feltétlenül ösztönözni kell tudományos kutatóinkat minden tudományban, így a filozófiai tudományban is erre. Az aktívának, az elhangzott beszámolónak és a vitának is az volt az egyik célja, az volt az értelme, hogy a marxista igényű tudományos kutatómunkára ösztönözzön bennünket.

Ez az ösztönzés azonban a dolognak csak az egyik oldala. A dolog másik oldala az, hogy a tudományos kutatómunkát megfelelő marxista elméleti és módszertani megalapozottsággal kell végezni. Csak a tudományos kutatómunka marxista elméleti és módszertani megalapozottsága hozhatja meg a kívánt eredményt. Ez sok hibától, tévedéstől is megóvhat bennünket, és lerövidítheti azt az utat, amelyen eljuthatunk az új problémák következetesen marxista megoldásához. Az is természetes, hogy ha a tudományos kutatómunka marxista elméleti és módszertani megalapozottságában — akárcsak tendenciálisan is — bizonyos gyengeségek mutatkoznak, ezekről a gyengeségekről, ezekről a negatívumokról idejében, nyíltan és őszintén kell beszélni, éppen a tudományos marxista kutatómunka hatékonysága érdekében.

Ezzel a céllal és ebben a szellemben tett szóvá a beszámoló bizonyos problémákat, negatívumokat, amelyek filozófiai életünkben, a filozófiai tudományos munkában mutatkoztak, egyfelől az elvont spekulatív jelleget, másfelől pedig az empirizmusnak a veszélyét.

A vita során szó esett a marxista filozófusok ideológiai, elvi egységéről, és arról, hogy ez az egység természetesen nem zárja ki a vitákat, nem zárhatja ki az új tudományos problémák különböző megközelítésének a lehetőségét, különböző megoldási módok-

nak a keresését. Azt hiszem, ezt ma már nemcsak mint követelményt állíthatjuk a filozófiai munka és a filozófiai élet elé, hanem ez úgy van a gyakorlatban, a valóságban is. A beszámoló is említett néhány ilyen kérdést. A többi között itt van például a szociológia problémája. A szociológia értelmezésében, a szociológia és filozófia viszonyának felfogásában, a szociológia tárgyának meghatározásában ma még a marxista filozófiában különböző álláspontok vannak, és ezek között folyik a vita, amely egyelőre még nem dőlt el. De nemcsak a szociológiában van ez így, hanem, mint az aktíván szó esett róla, a logikában is. Nem lehet tagadni, hogy a logika művelésében ma még a marxista filozófusok között is vannak nem lényegtelen nézeteltérések, felfogásbeli különbségek. Viták folynak, amelyek hozzátartoznak a logika fejlődéséhez, hozzátartoznak a tudomány egészséges haladásához.

Az egyik felszólaló említette a dialektika törvényeinek konkrét alkalmazását és továbbfejlesztését a szocializmus, a szocialista társadalom viszonyaira, a kommunizmusba való átmenet korszakára, és ezen belül azt a kérdést vetette fel teljes joggal, hogy például az ellentmondás törvénye vagy az ellentétek egysége és harca bizonyos sajátossággal rendelkezik ebben a társadalomban, és ezeknek a sajátosságoknak tükröződniük kell a dialektika általános törvényei és kategóriái szintjén is. Ezeket a kérdéseket ma a szovjet filozófusok nagyon intenzíven vizsgálják, de ugyanakkor egy sor kérdésben nagyon éles és heves vita is folyik; olyan vita, amely teljesen létjogosult és szükséges a marxista filozófia keretein belül. Fel kell azonban hívni a figyelmet arra is, amiről Hegedüs elvtárs teljes joggal és helyesen beszélt: ezt az elvet és a különböző megközelítési módoknak a létjogosultságát természetesen nem lehet ad absurdum vinni, és bizonyos helyzetekben ez túlléphet a marxista filozófia határain, túlléphet a marxista filozófiában létjogosult tudományos viták keretein.

Semmiféle címen nem engedhető meg a marxizmuson, a marxista filozófián belül olyan irányzatok létjogosultsága, amelyeknek sajátosságát az adja, hogy a marxizmusba próbálják beépíteni a már korábban is megbírált, helytelen antimarxista koncepciókat, és folytatják őket a marxizmuson belül, valamiféle külön áramlat formájában és igényével.

A referátum is foglalkozott vele és a hozzászólások talán még részletesebben érintették az eszmei offenzíva problémáját. Az elhangzottakhoz részben a referátum kiegészítéseként, részben pedig a felszólalásokra reflektálva, néhány gondolatot szeretnék meg hozzáfűzni.

Az egyik: az eszmei offenzíva értelmezése általában, és különösen a filozófiai munka területén. Gyakran mondják, hogy az eszmei offenzíva kifejezés, az eszmei offenzíva meghirdetése a párt VIII. kongresszusán tulajdonképpen felesleges dolog volt, hiszen a marxizmus a lényegénél fogva offenzív jellegű. Azt hiszem, Szigeti elvtárs idézte Marxnak azt a gondolatát, hogy a marxizmus módszere forradalmi és kritikai. Maga a marxizmus a polgári ideológiával vívott harcban jött létre, állandó polémiákon keresztül fejlődött. Ez valóban így is van. Amikor azonban mi a jelenlegi helyzetben eszmei offenzíváról, az eszmei offenzíva szükségességéről és feladatairól beszélünk, akkor nem egyszerűen elvontan ismételjük a marxizmusnak ezt az általános vonását, tulajdonságát, hanem a jelenlegi helyzetnek, a szocialista fejlődés jelenlegi szakaszának bizonyos konkrét követelményeit, szükségleteit akarjuk aláhúzni. Belsőleg, a társadalom belső fejlődésének a vonatkozásában azt, hogy most, amikor egyfelől a társadalomban végbement nagy átalakulások következtében kedvező feltételek alakultak ki a marxizmus térhódítására, másfelől pedig a továbbfejlődésnek, a szocializmus teljes győzelmének elengedhetetlen feltétele az, hogy a szocialista forradalom a társadalmi tudat, az ideológia és a kultúra területén is győzelmet arasson, ebben a helyzetben különleges, megnövekedett szerepe van az ideológiai munkának, a marxista világnézet térhódításának. Nemzetközileg pedig arról van szó, hogy a két világrendszer, a különböző társadalmi rendszerű államok békés egymás mellett élésének körülményei között az ideológiai harc nem szünetel, sőt ellenkezőleg, a békés egymás mellett élés viszonyai különös jelentőséget adnak az ideológiai harcnak. Ezeken túlmenően, a marxizmus eszmei offenzívájának meghirdetése a VIII. kongresszuson — véleményem szerint — bizonyos értelemben az eddigi ideológiai munka lanyhaságának kritikája is, és felhívás általában az ideológiai munka megjavítására, a hatékonyabb, offenzívabb ideológiai munkára.

A marxizmus eszmei offenzívája a filozófiai munka esetében nem valamiféle külsődleges követelmény, nem valamiféle külön plusz feladat, amelyet a filozófiai munka egyéb feladatai mellett, ezektől függetlenül kell végezni.

A marxizmus eszmei offenzívájának a marxista filozófiai munka belső, lényeges, állandó jellemvonásának kell lennie, amely elválaszthatatlan magától a tudományos munkától, elválaszthatatlan a társadalmi fejlődés, a tudomány fejlődése során felmerülő

új problémák megoldásától, a pozitív válaszoktól. Azokkal a felszólalókkal, akik hangsúlyozták, hogy az eszmei offenzíva esetében a marxista filozófiában egységben kell lennie az alkotó, pozitív válaszokat adó munkának és a különböző antimarxista irányzatok kritikájának, teljes mértékben egyetértek.

Természetesen a filozófia esetében a marxizmus eszmei offenzívájának vannak bizonyos olyan sajátosságai, amelyek számunkra külön gondot is jelentenek, külön feladatokat is adnak. Az egyik ilyen sajátosságnak tekintem azt, hogy a világnézeti harc, a filozófiai harc terepe az egész szellemi, kulturális élet, tehát hogy a marxista filozófia pozícióinak megerősítéséért, kifejlődéséért, a marxista világnézet térhódításáért nekünk harcolnunk kell, nemcsak a filozófia szűken vett területén, hanem kulturális életünk valamennyi területén, a tudományban, az irodalomban, a művészetben egyaránt. Hangsúlyozni kell, hogy ez az eszmei offenzívának a filozófiai munkán belül egy különlegesen bonyolult feladata, amely nagy felkészültséget, körültekintést igényel és — szeretném még egyszer hangsúlyozni — feltételezi a filozófusok jó, termékeny együttműködését más tudósokkal, írókkal, művészekkel és így tovább.

Egy másik sajátossága a marxizmus eszmei offenzívájának a filozófia területén az, hogy a marxista filozófia eszméit, a marxizmus világnézetét el kell juttatni a legszélesebb tömegekhez, el kell érni, hogy ez a világnézet behatoljon a tömegek és az egyes ember gondolkodásába. Éppen ezért egyetértek az ezzel kapcsolatban elhangzott kritikai megjegyzésekkel, hogy ti. többet kellett volna beszélni a világnézeti propagandának, a filozófiai oktatásnak a problémáiról mind az egyetemek, mind az esti egyetem, mind a pártoktatás vonatkozásában, mind pedig a szó legszélesebb értelmében.

Röviden szeretnék még egyszer foglalkozni a Lukács-kérdéssel, nem azért, mintha a vitában valamiféle ellenvetés hangzott volna el a referátumban elmondottakkal szemben.

Először is azt szeretném hangsúlyozni, hogy amikor a referátumban azt mondtam, hogy a revizionizmus megnyilvánulása a filozófiában főként és elsősorban Lukács György revizionista nézeteivel kapcsolatos, ez nem jelenti azt, hogy a Lukács-kérdés, a Lukács-probléma a filozófiában valamiféle központi helyet foglalna el. Még kevésbé jelentheti ezt kulturális, ideológiai életünk egészére vonatkozóan.

Lukács György a nyugati sajtóban publikált nyilatkozataiban fontos ideológiai, politikai kérdésekben a nemzetközi kommunista mozgalom plattformjával ellentétes, a revizionizmusra jellemző álláspontot foglal el. Nyilvánvaló, hogy ilyen politikailag, ideológiailag hibás, káros írások publikálására a mi fórumainkon, a mi sajtónkban nincs szükség, és erre lehetőséget sem kell adni. Ugyanakkor nincs elvi akadálya annak, hogy Lukács György tudományos munkái, amelyekben kifejti például esztétikai nézeteit, vagy az általa kidolgozott rendszeres esztétikát, nálunk is publikálják. Természetes, hogy amennyiben ezekben hibás, a marxizmussal ellentétes nézetek tükröződnek, azokkal vitázni kell.

Ugyanez vonatkozik az ún. „Lukács-tanítványokra" is. A referátumban szándékosan nem Lukács-tanítványokról, hanem Lukács-követőkről beszéltem, és azokat a cikkeket tettem kritika tárgyává — nem mindegyiket —, amelyekben Lukács helytelen revizionista, antimarxista nézeteit népszerűsítették, amelyekben a korábbi Lukács-kritikának a revízióját vetették fel, legalább közvetve.

Úgy gondolom, teljesen helyes és normális, ha ezeknek az embereknek a működését, cikkeit konkrétan nézzük és ítéljük meg, konkrétan értékeljük, figyelembe vesszük szereplésük összetettségét, bonyolultságát, s következetesen bíráljuk őket annyiban és akkor, amikor a Lukács-féle revizionista koncepciót képviselik, hirdetik és terjesztik, s megfelelően méltányoljuk azt, amikor a tőlük jobbra álló, nem marxista vagy antimarxista esztétikai nézetekkel szemben harcban állnak.

A felszólalások érintették a filozófiai munka szervezettségének a problémáját, a filozófiai tudományos munka irányításának, párt- és állami irányításának problémáit. Sok megfontolásra érdemes javaslat hangzott el ezzel kapcsolatban. Javaslatok hangzottak el arra nézve is, hogyan lehetne a filozófiai közéletet aktívabbá, pezsgőbbé tenni, fórumokat teremteni az alkotó eszmecserére. Ezekre a konkrét javaslatokra itt nem kívánok reagálni, mivel — azt hiszem — azzal mindnyájan egyetértünk, hogy további erőfeszítéseket kell tenni ezeknek a kérdéseknek a megoldására, viszont lehetetlen lenne már itt, ezen a megbeszélésen megállapodni bizonyos konkrét intézkedésekben. Az a lényeg, hogy a problémát, a probléma megoldásának irányát többé-kevésbé egységesen látjuk és értelmezzük, a gyakorlati megoldás az illetékes irányító szervek feladata lesz.

A tehetség kettős elidegenedése

A tehetséget mint képességek összefonódását, szövevényét szokás meghatározni. Minden munkatevékenység ugyanis több-kevesebb szorosan össszetartozó cselekvéssort foglal magába, s egy-egy képesség csak egy-egy tevékenység sikeres elvégzésének előfeltétele.

A tehetség, illetve az elemzése szempontjából az a döntő, hogy a tehetség új, magasabb rendű értéket létrehozó munkatevékenység kifejtésére vagy csak már objektíve ismert, korábban létrehozott értékek újratermelésére alkalmas-e. Ebben az értelemben szoktunk különbséget tenni a művész, a tudós, a konstruktőr alkotómunkája s az átlagemberek szokványos, nem alkotó munkája között, kimondatlanul is evidensnek érezve a distinkciót alkotó és nem alkotó tehetség között. (Már itt felhívjuk a figyelmet arra, hogy ez az elhatárolás nem a tehetség mértékére vonatkozik. A tehetség, illetve a tehetségtelenség különböző fokairól mindkét tehetségformáción belül beszélünk; mondván: X mennyivel jobb, azaz tehetségesebb író, mint Y, — X mennyivel jobb, azaz tehetségesebb anyagkönyvelő, mint Y.)

De vajon „természetes"-e, az emberek pszichikai struktúrájától *egyértelműen* meghatározott-e a tehetség jellegének fenti polarizációja?

A tehetség kibontakozására vonatkozó kutatásokból kitűnik, hogy még a képességek alapját alkotó velünk született adottságok sem az ősökben kezdettől létező s tőlük változatlanul átvett tulajdonságok. Az emberek történelmi tapasztalatai a tevékenység folyamán alakulnak ki, s állandóan fejlődnek. Az ősökben a külső tényezők, az életmód, a munka hatására bizonyos adottságok kibontakoznak, felerősödnek, fokozatosan — gyakran rejtetten — összegeződnek, s végül is ugrásszerű minőségi változáshoz vezetve, a zseniális egyénben napvilágra kerülnek. A tehetség kibontakozásának folyamata a csúcspontját a géniuszban éri el. Adottságai kialakulásában, képességekké válásában azonban természetesen nála is döntő szerepet játszanak a társadalmi-történelmi tényezők, a nevelés, a tevékenység. Marx joggal mutat rá, hogy még egy Raffaello formátumú egyéniség tehetségének kifejlesztési lehetősége is teljes egészében a munkamegosztás által meghatározott szükségletektől függ.

Ilyenformán, anélkül, hogy a tehetség kialakulásában az öröklékenység szerepét tagadók vagy lebecsülnők, hangsúlyoznunk kell a társadalomtörténelmi tényezők kétszeresen determináló szerepét. Hatnak a filogenezisben, a külső feltételek fokozatos belsővé válása során, az adottságok létrejöttében. S hatnak az ontogenezisben, az adottságok képességekké válása során.

A sikeres tevékenység alapja tehát a képesség, a képességek kibontakozása viszont körülményeinken, munkánkon múlik. Azaz a képesség és a tevékenység kölcsönösen hatnak egymásra: a képesség a sikeres tevékenységnek nemcsak előfeltétele, hanem eredménye is; maga is a sikeres tevékenység során fejlődik, izmosodik. Miközben az ember a tevékenységével megváltoztatja a környezetét, megváltozik maga is. A környezetalakító tevékenység s a megváltozott környezet megváltozott hatásai következtében nemcsak a meglevő adottságaiból bontakoznak ki sokoldalúan a képességei, hanem újabb adottságai is kifejlődnek, ezek újabb tevékenységformákat tesznek lehetővé s. i. t.

Mindezek a tények arra hívják fel figyelmünket, hogy a tehetség alkotó és nem alkotó tehetségre különülésének megértése és helyes értékelése csakis a munkatevékenység bizonyos sajátosságainak áttekintése révén kísérelhető meg.

Az ősközösségi társadalomban a fizikai és a szellemi munka még nem különült el, s — ha nagyon primitív fokon is, a természetnek igen-igen kiszolgáltatva — legalábbis egy ideig a társadalom minden tagja lényegében egyszerre volt alkotó és nem alkotó. Jól ismert, hogy az ősközösségi mágiában a vallás, a tudomány, a művészet s a tényleges termelőmunka mennyire eggyéforrt. A mágikus tevékenység fontossága és sokoldalúsága folytán a későbbiekben azután kialakult a mágus funkciója. A mágus a varázslásra legalkalmasabb ember, aki egy személyben szellemidéző pap, jövőbe látó jós, képzőművész, táncos, költő és dalnok — azaz az összes művészi és tudományos alkotóerő megtestesítője. Benne még differenciálatlan egységben van mindennemű alkotótehetség, ugyanakkor már elkülönül a többiektől, akik nem rendelkeznek e tehetségekkel. A munkamegosztás fejlődésével azután — az osztálytársadalmakban — a funkciója szétvált, a mágus átadta helyét a művésznek, a tudósnak — megkezdődött a művészet és a tudomány fokozatos különválása, s egyúttal a művelésükhöz szükséges tehetségek differenciálódása.

A tehetségek jellege közötti éles különbség a társadalmi differenciálódás, az osztálytársadalom és a munkamegosztás kialakulása nyomán jött létre, amely a szellemi és a fizikai, illetve az alkotó- és nem alkotó munka kettéválásával, valamint ezek további

tagolódásával járt. A fizikai munkát végző hatalmas tömegek szinte egyáltalán nem részesedtek az egyre növekvő szellemi javakból. Az emberek túlnyomó többségétől a „szellemi" az „anyagi" ellentéteként elidegenedett. A munkamegosztás, a fokozatos differenciálódás új lényegi erőket, új képességeket fejleszt ugyan ki, de minél nagyobb mértéket ér el, annál kevésbé van módja az egyénnek a többi tevékenységforma lényegi erőit, képességeit gyakorolni, vagyis annál kevésbé bonthatja ki a benne rejlő sokoldalú alkotóerőt, tehetséget. Az ilyen munka, amelyben „az ember a maga lényegét a léte fenntartásának puszta eszközévé változtatja át" (Marx), saját önellentmondásaként éppen az alkotóerő elsorvasztásán „dolgozik". Így a legkiváltságosabb szellemi tevékenység, az alkotás — amelyre még a szellemi tevékenységet végzőknek is csak kis hányada képes — szükségképpen a természetes tevékenységtől eltérő, titokzatosan másfajta, természetfeletti jelenség illúzióját kelti. Az alkotómunkát és az alkotó tehetséget máig is körülvevő misztikumnak itt a forrása.

A tehetség alkotó és nem alkotó jellegű polarizálódása, bármennyire is természetesnek látszik az emberiség történelmi tapasztalatai szerint, mégsem az. A tehetségnek rendelkezésünkre álló modelljei éppúgy meghatározott társadalomtörténelmi feltételek termékei, mint általában a rendelkezésünkre álló személyiségmodell. Ha tehát van a társadalomtörténelmi folyamatban valami lényegében természetellenes, a dolgok eredeti arculatát eltorzító elem, úgy annak lenyomata a tehetségen is látható. Mint ismeretes, ezt a történelmi szükségszerűsége ellenére is lényegileg természetellenes mozzanatot Marx az elidegenedésben jelölte meg. Az elidegenedésben, amely az embert nemcsak a munka eredményétől idegeníti el, hanem magától a munkafolyamattól is, „mint saját maga ellen fordított, tőle független tevékenységtől, amely nem az övé". Így jött létre az ember öneliidegenülése, valamint elidegenedése saját szellemi, emberi lényegétől. Az elidegenülési folyamat ezen aspektusainak szerves velejárója a tehetség elidegenedése tulajdonképpeni lényegétől: az alkotó tehetségtől. Így állt elő az az állapot, hogy kivételesnek, rendkívülinek számít, aminek szabálynak kellene lennie — az ti., ha a tehetség alkotó —, s szabálynak az, aminek kivételnek, rendkívülinek kellene lennie — az ti., ha az ember lényegi ereje, tehetsége semmilyen alkotó munkában nem képes megnyilvánulni.

Marx erre a folyamatra is utal, amikor arról ír, hogy az összes szellemi és fizikai érzék helyébe ezeknek az érzékeknek az elidegenülése, a bírás érzéke lépett. Következésképp csak a létrehozó ok — a munkamegosztás és a magántulajdon — megszűnésével valósulhat meg az összes emberi érzék és tulajdonság teljes emancipációja, „a gazdag, minden oldalú és mély érzékű és értelmű ember".

Az elmondottakból talán arra lehetne következtetni, mintha az elidegenülés csak a nem alkotó tehetségű emberek, az „átlagemberek" lényegi erőire hatott volna és hatna ma is kárcsan. A magántulajdon és a munkamegosztás elidegenítő hatása azonban az alkotó tehetségeknél is kimutatható. Az írói alkotómunka pszichológiai kutatása során 46 rendszeres írói tevékenységet folytató személyt (22 írói hajlamú és ambíciójú, de a publikálásig el nem jutott diákot és egyetemi hallgatót, 24 többé-kevésbé neves írót) vizsgáltunk meg.[1] Vizsgálati adataink egyik idevágó, legfeltűnőbb mozzanata, hogy az írói hajlamú egyének nemcsak széles körű, az irodalom mellett más művészetekre, gyakran társadalomtudományokra, s olykor még a természet- és műszaki tudományokra is kiterjedő aktív érdeklődést mutatnak, hanem az írói tevékenységen kívül egyéb — rendszerint képző- és előadóművészi — tevékenységgel is hosszú ideig, tartósan próbálkoznak. Az írói hajlamhoz, illetve tevékenységhez vizsgáltjaink közül húsznál képzőművészi, tizenkilencnél színészi-előadóművészi, tizenhatnál zenei interpretálási és hétnél zeneszerzői hajlam, illetve a felsoroltak közül több is párosult éveken, olykor több mint egy évtizeden keresztül. De találunk olyanokat is, akiknél az írói hajlamhoz matematikai, kémiai, illetve műszaki-konstrukciós, valamint történetírói, újságszerkesztői kvalitások társultak. Észrevételeinknek külön nyomatékot ad, hogy a vizsgáltak közül

[1] A probléma irodalmáról, kérdésfeltevéséről, a vizsgálat módszeréről, az írói tehetség kibontakozásának sajátosságaira, más művészi s tudományos tehetség sajátosságaival való hasonlóságaira és különbözőségeire, az írói alkotófolyamat szakaszaira, az alkotómunka fejlődés- és neveléspszichológiájára vonatkozó megállapításainkról részletesen beszámol „Adatok az írói alkotómunka kialakulásához" című, a Magyar Pszichológiai Szemle 1964. 2. számában megjelenő tanulmányunk. Vizsgálatsorozatunknak az írói tehetség legalapvetőbb képességei (illetve e képességek más művészi és tudományos alkotóképességekkel való összefüggése) meghatározására irányuló, kísérleti témák révén nyert részeredményeit pedig egy jelenleg készülő tanulmányban dolgozzuk fel.

— tanáraik s saját megfigyeléseink, illetve publikált műveik szerint — a legtehetségesebbeknél, legreménytkeltőbbeknél az említett járulékos alkotó tevékenységformák szinte mind együtt jelentkeztek.

A tehetség tehát ontogenetikus kibontakozása folyamán csakúgy, mint filogenetikus kibontakozása során, kezdetben még nem specializálódik egy területre. Diffúzan, mint alkotó jellegű tehetség jelentkezik, amelyen belül nemcsak a valóságot egészében, szemléletesen s gazdag emócionalitással megragadó egyes művészi tehetségformák jelentkeznek egy nyalábban, hanem gyakran még tudományos alkotó hajlam is keveredik hozzájuk. — Vizsgálatainkhoz szükségünk volt kontrollcsoportokra, amelynek tagjai olyan személyek, akik bár hasonló műveltségi színvonalon állnak, mint írói tevékenységet rendszeresen folytató vizsgáltjaink, soha nem folytatták ezt a tevékenységet. E személyek felkutatása, akár a diákok, akár az egyetemet végzett közgazdászok, orvosok, mérnökök között, tanárokról nem is beszélve, igen nagy nehézséget okozott. Ugyanis — a fentiek megerősítéseként — számosan közülük életük adott szakaszában, főleg a pubertás körül verseket, novellákat írtak, s emellett festegettek, szavaltak, zenei tevékenységet folytattak stb. Ugyanakkor hasonló, vagy még erősebb próbálkozásaik voltak a természettudományok területén is, önálló pályázatok, kísérletek formájában.

Ismeretes, hogy Spearman a különböző intelligencia-vizsgálatok korrelációinak kutatása alapján *mindennemű értelmi tevékenység* közös magjaként egy állandó, generális *(g)* faktort írt le. Némiképp ennek analógiájára feltételezhetjük *a művészi és tudományos hajlamok és adottságok* kezdetben differenciálatlan komplexusán nyugvó *alkotó g* faktort. Ez minden alkotótevékenység közös magja, az az energetikai bázis, amely önaktivációs hatást fejtve ki az egyént alkotó tevékenységre serkenti, s ezt belső késztetésként már gyermekkorában kiváltja.

Írói tevékenységet folytató vizsgáltjaink többségénél a járulékos alkotó tevékenységformák a serdülőkor vége felé mindjobban háttérbe kerülnek, el is maradoznak, s az írói tevékenység — sőt rendszerint ezen belül is csak egy adott műfajhoz kötött írói tevékenység — válik egyedülivé. (Tapasztalataink szerint hasonló folyamat megy végbe a többi művészi, illetve tudományos alkotómunka esetében.) A diffúzan jelentkező alkotó tehetség tehát csak később koncentrálódik egy pontra, s vonja differenciális gátlás alá a többit. Ám néhány vizsgáltnál e gátlás kevésbé érvényesül — a fő terület mellett bizonyos mellékterületek a szokottnál erősebbek. S itt olyan jelenséggel állunk szemben, amely a nagy alkotóknál szintén kimutatható. Mint ismeretes, az alkotó tehetség a kiemelkedő géniuszoknál többnyire sokoldalú társulásban lépett fel. A művészettörténelem olyan alakjai, mint Leonardo, Michelangelo, nemcsak zseniális festők, szobrászok, építészek, hanem jelentős költők, természettudósok stb. is voltak. Tudjuk, hogy Shakespeare, Molière, Gogol tehetséges színészekként is nyilvántarthatók. Goethe pedig mint természettudós, államférfi és gondolkodó is kivált, s mindemellett, sok nagy íróhoz (Dickens, Mérimée, Blake, Hugo, Ibsen, Puskin, Dosztojevszkij, Garcia Lorca — Jókai, Tóth Á., Karinthy, Kassák stb.) hasonlóan, képzőművészi tevékenységet is folytatott.

A kiegészítő alkotó tevékenységformákkal ily módon nemcsak a tehetség kibontakozása első szakaszában találkozhatunk — rendszeresen —, hanem olykor később, a már beérő tehetségnél is. Ha az olyan univerzális alkotó tehetség, mint a közelmúltban meghalt, egy személyben kiváló költő, regényíró, nagynevű színpadi szerző, festő, koreográfus, filmrendező, forgatókönyvíró és színész Cocteau egyre páratlanabb kivétel, a jelenség különösségében tekintetünket ne csak az extrémen egyedire, hanem az általános felé mutatóra is fordítsuk. Az alkotó tehetségnek e totalitását a tehetség lényegéhez tartozónak kell tartanunk. A tehetségnek mind a filo-, mind az ontogenezise, mind pedig a központi idegrendszer alapvető sajátossága, a magasabb idegműködés sokat emlegetett bámulatos plaszticitása ezt tenné lehetővé és követelné meg, ha a külső körülmények elidegenítő hatása nem éppen ellenük ténykedne. *A magántulajdon s a munkamegosztás nyomására — az önelidegenülés általános folyamatában — egyfelől a tehetség elidegenedik az alkotó tehetségtől ; másfelől pedig az alkotó tehetség elidegenedik a maga totalitásától, s még jelentős alkotóknál is általában csak parciálisan nyilvánul meg.*

Izgalmas, nagy jelentőségű vállalkozás lenne a munkatevékenység sajátosságainak az egyes társadalmi alakulatok osztálytagozódása és munkamegosztási viszonyai szerinti konkrét kultúrtörténeti elemzése, amelynek alapján érzékletesen kitapinthatóvá válnék a tehetség széles körű elidegenedési folyamata. Nem kevésbé érdekfeszítő lenne a művészet- és tudománytörténelem egyes kiemelkedő alakjai tehetségfejlődési képének megrajzolása, ami viszont az alkotó tehetség szűk körű elidegenedési folyamatát tenné plasztikussá, illetve megmutatná, hogyan küzdött ez ellen az alkotó — éppen kivételes tehetségétől fűtve — a különböző korokban.

Bizonyos, hogy a tehetség kettős elidegenedésének megszűnése csakis az elidegenedés alapvető gazdasági, közéleti és ideológiai formáinak megszűnésétől várható. Ám a vázoltaknak a tehetség fejlesztésében, éppen a jelzett cél érdekében, már ma is irányadóaknak kell lenniök. Az alkotó tevékenységet s tehetséget övező titokzatossághoz, idegennek érzéséhez az is hozzájárul, hogy azt a legtöbb ember csupán egy-két lángelme kiváltságának véli. Pedig az alkotás, az újnak és értékesnek létrehozása nemcsak a művész és tudós munkájára jellemző. Ismert dolgoknak új körülmények közötti alkalmazása, ismert elmélet újszerű felhasználása, általában mindennemű értékes újítás alkotó tevékenységnek és tehetségnek az eredménye. A helyes keretek között működő újítómozgalom éppen azért is jelentős, mert az emberek lényegi erőit, teremtő hajlamait, képességeit hozza felszínre. Az értékes újítás alkotója „kicsiben" ugyanazt a tevékenységet végzi, mint például Edison. Vagyis tehetsége ugyan eltér s mindörökre el is fog térni mértékében az edisonok tehetségétől (koncepciónkban tehát szó sincs a tehetség valamilyen utópista és apszichológikus egyenlősdijéről) —, de nem tér el jellegében, hiszen kisebb mérvű tehetségét is arra használja, amire való: alkotásra. (Az alkotó jellegen *belül* természetesen továbbra is lesznek minőségi különbségek.) Ezzel pedig nemcsak az alkotómunka szépségeit és nehézségeit fogja jobban méltányolni, s nemcsak mélyebben fogja megérteni a nagy alkotásokat, hanem hozzájárul a tehetség elidegenedése s ezen keresztül az ember önelidegenülése megszüntetéséhez is.

Az idegrendszer plaszticitása ugyanakkor a kiegészítő tehetségformákkal összefonódó alkotó tehetség sokoldalúságára tudatosan törekvő nevelést tesz lehetővé és követel meg. Emellett szól, hogy a tehetség kibontakozása korai, első szakaszában többnyire még nem tudunk biztos prognózist alkotni a várható specializálódás irányáról és mértékéről. De ezt kívánja az is, hogy a többirányú hajlam alapján több irányban, sokoldalúan fejlesztett tehetségnyaláb a későbbi fő vagy egyedüli alkotó tevékenységforma hatásfokának növelését is szolgálja. A parcialitásból való bárminemű kilépési kísérletnek az alkotó tevékenységre s magukra a keletkező alkotásokra igen nagy hatása van. Puskin költészetének elemzése során például kimutatták, hogy képzőművészi (grafikai) tevékenysége — főként a megfigyelőképesség, az átélés technikája és az alkotó képzelet fejlesztésével — előnyére vált az írói sajátos képszerű gondolkodásnak is. Vizsgáltjaink írói teljesítményében, különösen a beleélés elevensége, ereje és mélysége tekintetében, hasonlóan kedvező hatással jár az írói hajlamnak más művészi, s olykor tudományos hajlammal való párosulása. Mindez a fő művészi tevékenységforma, vagyis az irodalom magasabb fokú művelését, a valóság árnyaltabb, sokoldalúbb tükrözését segíti elő.

Több ez azonban, mint helyes pedagógiai elv. A sokoldalú és nagy alkotó tehetségek kibontakozását, az emberi alkotó képesség reneszánszát, mint arra Engels is utal, a társadalomtörténelmi fejlődés reneszánsza teremtette meg. Következésképpen, ha az elidegenedés különböző fajtáinak megszüntetésével a jövőben létrejön a társadalomtörténelmi fejlődés legnagyobb szabású reneszánsza, ez az emberi kultúra helyzetében is gyökeres fordulatot hoz. A művészet esetében egyik jelentős következménye az alkotó és közönsége közötti gyakran elidegenítő távolság, sőt — korunk modern polgári művészetét figyelembe véve — áthidalhatatlan szakadék megszűnése lesz. S nem kevésbé jelentős következmény lesz, immár az alkotás síkján, hogy a sokoldalú, rokon alkotó hajlamokból sokoldalú, totális alkotó tehetségek fejlődhetnek ki, akik a maguk fő területén a kor minden eddiginél összetettebb valósága shakespeare-i, michelangelói, goethei extenzitású és intenzitású tükrözésére lesznek képesek.

Halász László

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Jegyzetek Vitányi Iván „A tánc" című könyvéhez

Az SZKP XX. kongresszusa szellemében megélénkült marxista esztétikai kutatás nagy segítséget kaphat az egyes művészeti ágak történetét tárgyaló művektől. Az esztétikai kategóriák kidolgozásához, illetve pontosabb értelmezéséhez a filozófia és művészettörténet felől egyaránt lehet és kell is közeledni — éppen ez a kétoldalú, de törekvésben egyirányú közeledés vezethet összetettebb s így valóságosabb meghatározásokhoz mind az általános esztétika, mind a művészettörténet területén.

A marxista esztétikai kutatásban a művészettörténetnek a jelenleginél is nagyobb szerepet kell kapnia. A művészetek XX. századi alakulása számos bonyolult probléma elé állítja a kutatót, s ezek jelentős részét még sem az esztéták, sem a művészettörténészek nem oldották meg. E problémák megoldása nélkül viszont igen bajos a század számos szocialista szemléletű műalkotásának és törekvésének reális megítélése ugyanúgy, mint pl. a realizmus fogalmának történetileg konkrét meghatározása is.

A marxista tánctörténeti kutatás eddig külföldön is csak néhány összefoglaló jellegű művet eredményezett. Hazánkban Vitányi könyve nemcsak az első részletesebb táncvilágtörténeti mű, hanem egyben az első marxista szemléletű és módszerű tánctörténeti kézikönyv is — megírásával tehát a szerző a tánctörténet területén úttörő munkát végzett.

Az általános esztétika művelői számára e tánctörténeti könyv értékét nemcsak a marxista történelemszemlélet sikeres művészettörténeti alkalmazása adja meg, hanem a történeti és az esztétikai vizsgálódást szintézisbe hozó tárgyalási módszere is. Miközben végigvezet a tánc történetén, a fejlődés eredményeit és problémáit mindig esztétikai szempontból is értékeli, s úgyszólván „menet közben" határoz meg táncesztétikai fogalmakat és kategóriákat, úgy, hogy mindjárt történetileg konkretizálja is őket. Ennek a metódusnak köszönhető, hogy meghatározásai a történeti tárgyalásból a valóságos fejlődés jelenségeinek esztétikai általánosításaként lépnek elő — a konkrét és általános dialektikus egységében.

Művének jelentősége azonban ezzel még nem merült ki. A könyv bevezető fejezetében ugyanis Vitányi Iván igen tömören megfogalmazza a marxista szemléletű táncesztétika legfontosabb alapfogalmait is, és ez (tudomásunk szerint) ezidáig a nemzetközi irodalomban is egyedül álló vállalkozás.

A marxizmus klasszikusainak esztétikai jellegű munkái leginkább és elsősorban az irodalommal kapcsolatosak — közvetlenül a táncra vonatkozóan tőlük nem kaphatunk útbaigazítást. Mindazok tehát, akik eddig megkísérelték a tánc esztétikai problémáinak marxista értelmezését, kénytelenek voltak munkájukban a különben sem nagyon bőséges polgári szemléletű táncesztétikai irodalomra építeni, s emellett igyekeztek „felhasználni" a viszonylag legjobban kidolgozott marxista irodalomesztétika kategóriáit.

Ezt a közeledésmódot természetesen korlátok közé szorította a polgári források nem marxista módszere, illetve a meglevő marxista esztétikai fogalmak és kategóriák irodalomhoz kötöttsége. Vitányi jól ismeri a polgári szemléletű táncirodalmat, és birtokában van a marxista általános — irodalom — és zeneesztétika legfontosabb eredményeinek is, — a táncesztétikai alapfogalmakat azonban, nagyon helyesen, legtöbbször közvetlenül a táncból, annak történetéből, fajtáiból, ágazataiból, műfajaiból és produktumaiból bontja ki. Vállalkozása sikerrel járt, és munkája eredményeképpen sikerült felvázolnia a marxista táncesztétika alapfogalmainak összefüggő rendszerét. Rövid összefoglalása az általá-

[1] Gondolat, 1963. 284. o.

nos esztétika művelői számára marxista útbaigazítást ad a tánc területére, és emellett egyes fejtegetései a művészi visszatükrözés általános problematikája szempontjából is értékesek, tanulságosak.

Úttörő munkák az alapokat fektetik le, amelyekre azután fel lehet húzni az épület falait. Alapozás közben azonban sokszor szükségessé válik egyes szakaszok megerősítése, korrekciója is.

A következőkben ilyen korrekciós szándékkal óhajtjuk a bevezető esztétikai fejezettel kapcsolatos néhány reflexiónkat elmondani. A tánctörténeti tárgyalással külön nem foglalkozunk, ezzel kapcsolatos megjegyzéseinket az esztétikai fejezet kommentálásával kötjük össze,

1. A bevezető fejezet elöljáróban leszögezi, hogy a tánc anyaga az emberi test mozgása, majd — megkülönböztetve egymástól a közönséges és a művészi mozgást — rátér a *művészi mozgás fajtáinak* rövid tárgyalására. A művészi mozgás fajtái közé a színpadi táncok, a közhasználatú táncok és a hétköznapi kifejező mozdulatok körét sorolja. E három közül Vitányi csoportosításában csak az első kettő tartozik a táncművészet kategóriájába, míg a hétköznapi kifejező mozdulatok — a közönséges mozgással együtt — a hétköznapi mozgás kategóriájába kerülnek.

Ez a kettős elosztás figyelemre méltó mozzanatokra világít rá. Elsősorban arra, hogy folyamatosság is, fokozatosság is mutatkozik az emberi mozgásfajták között, tehát az azonosság és különbség jegyei együttesen találhatók meg a mozgásfajtákban. Másodsorban: a művészet, ez esetben a táncművészet bizonyos elemei már a hétköznapi élet mozdulati megnyilvánulásaiban is megtalálhatók — „a hétköznapi életnek azok a kifejező mozdulatai, amelyek *érzelmeket* és *cselekedeteket* ábrázolnak" (21. o.). Ez a megállapítás — amely érzékelteti, hogy e mozdulatok még csak inkább művészi *jellegűek*, de még nem sorolhatók a táncművészet mozdulatrendszereibe — szorosan, a valóságos viszonyoknak megfelelően forrasztja újból össze a művészeti tevékenység anyagát a való élet „anyagával", megszüntetve azt az idealista-metafizikus kettéválasztást, mely a polgári művészetelméletek egy részében szembeállítja a valóságot a művészettel. Éppen ez a feloldó—összekötő mozzanat — pontosabban ennek a táncban való helyes felismerése (és egyben alkalmazása) — az, ami Vitányi megfogalmazásának jelentőségét és érvényességét kitágítja.

Az az osztályozás azonban, amely a hétköznapi mozgás kategóriájában megkülönbözteti a hétköznapi kifejező mozdulatok körét a közönséges mozgástól, egy ponton feltétlenül kiegészítésre szorul (és ez az előbbi idézetből is következik). Szerintünk ugyanis nemcsak a kifejező mozdulatok ábrázolnak, illetve ábrázolhatnak érzelmeket és cselekedeteket, tehát embert, hanem sokszor a közönséges mozgások is kifejeznek és ábrázolnak egyszerre. Közvetlen, spontán jellemző ereje van (illetve lehet) pl. az egyes ember járásának (a sima, a ruganyos, a csoszogó, a nehézkes, a sántikáló, a menetelő stb. járásnak), a kézfogás vagy a kalapemelés sajátos módjának stb. Mindezek sokszor nagyon is „árulkodó" módon utalnak vissza a szóban forgó ember alkati-fizikai adottságaira, temperamentumára, jellemző szokásaira, sőt bizonyos fokig jellemére is.

Hogy ez a mozzanat elkerülte Vitányi figyelmét, az szerintünk abból következik, amit a művészi és közönséges mozgás megkülönböztetésekor mond: „... a közönséges mozgás *gyakorlati célt* követ, a művészi mozgás pedig *kifejez*, jelent valamit" (20. o.). Vitányi tehát a gyakorlati célt és a jelentést *elválasztja* egymástól, sőt mint megkülönböztető jegyeket kapcsolja őket a közönséges, illetve a művészi mozgáshoz. A valóságban, szerintünk, ezek a jegyek — ha nem is egyenlő mértékben — mindkét mozgásfajtában megtalálhatók, mivel (mint előbb jeleztük) a puszta gyakorlati mozgásnak is van, illetve lehet (ábrázoló és kifejező) jelentése, a művészi mozgásnak viszont a művészi jelentés megvalósítása a *gyakorlati* célja. (Vagyis: helyesebb lett volna itt a gyakorlat kettős jellegét is megemlíteni — a leegyszerűsítés sikeresebb elkerülése érdekében.)

Ami viszont a közönséges mozgás — Vitányi által említett — *önkényes* és *szabad* jellegét illeti, ehhez célszerű lett volna hozzáfűzni: meddig terjed ez az önkényesség és szabadság? Itt ugyanis jelentkeznek azok a fizikai-anatómiai kötöttségek, amelyek meghatározzák az emberi test mozdulati terét és lehetőségeit, tehát megszabják e szabadság és önkényesség méreteit.

Továbbá: miközben a néptáncoknál és a városi társasági táncoknál Vitányi is megjegyzi az életmódhoz való kötődés, valamint a puszta földön vagy az aszfalton való gyaloglás mozgást-alakító hatását, azt már nem fűzi hozzá, hogy mindez *visszahat* a paraszti és városi társasági táncokra, viszonylag stabil jegyekkel látja el őket, amelyeknek már *önmagukban véve* is bizonyos fokú jellemző-ábrázoló erejük és funkciójuk van (amelyek a művészi alkotásban már tudatos, konkrét tartalmi funkciót is kaphatnak). — Hozzáfűzéseink

lényege tehát az, hogy a felállított helyes kategorizálás még tovább finomítható, sőt finomítandó, annál is inkább, mivel a szerző egész tárgyalási módja azt sugározza: éberen és tudatosan igyekszik elkerülni minden leegyszerűsítést, az összetartozó-ellentétes dolgok mechanikus széjjelválasztását.

2. Szerencsésnek és termékenynek mondható, ahogyan Vitányi elkülöníti egymástól a *közhasználatú tánc* és a *színpadi* vagy műtánc kategóriáját, s a kétféle tánc közti különbséget társadalmi funkciójuk, esztétikai jellegük, pszichológiájuk és mozdulatrendszerük szerint is meghatározza. Ez a több oldalú megközelítés sok értékes és találó mozzanattal teszi világossá: miben is kapcsolódnak, illetve különböznek egymástól a közhasználatú és a színpadi táncok.

A *társadalmi funkció* szerinti megkülönböztetés kapcsán a következőket írja: „A tánc célja itt még nem önmaga, hanem valami rajta kívüleső ok: mágikus szertartás (a *primitívek művészetében*), az élet eseményeinek megünneplése, a mágikus szertartások bizonyos elhalványodó maradványaival (pl. a *parasztság népművészetében*) vagy a puszta szórakozás (a *modern társasági táncban*). E célok szerint módosul a táncok jellege, formája, a táncolás módja stb." (23. o.).

Függetlenül attól, hogy „a tánc célja itt még nem *önmaga*" (az én kiemelésem, K.G.) fogalmazás félreérthető — a társadalmi funkció szerinti osztályozás meggyőzően kapcsolja össze, illetve különíti el a közhasználatúnak nevezett táncok egyes fajtáit. (A „közhasználatú" kifejezés, mint Vitányi említi, a zenetudományból származik; a szerző sokhelyütt fordul a zenetudományhoz segítségért, és ez a segítség az ő felhasználásában — különösen az ókori kínai és görög tánckultúra, az opera és a balett fejlődésének jellegzetességei, valamint Noverre és Gluck reformjai összevetésében — igen eredményesnek bizonyul.) A primitívek művészetének idesorolása esetében azonban már itt, az esztétikai fejtegetéseknél célszerű lett volna kiemelni azt, ami később a könyv történeti fejezeteiben jelentkezik: hogy a primitíveknél még igen erőteljes a táncos karakterű (és általában még nem tisztán tánc-) szertartások ábrázoló-dramatikus jellege. Ez a jelleg csökken a népművészetnél, és majd teljesen felszívódik a modern társasági táncokban, tehát épp a társadalmi-történeti fejlődés következtében a konkrétebb drámai jellegű ábrázolástól az elvontabb lírai ábrázolás felé való „mozgás" is tapasztalható. Szerintünk ez a jelenség a közhasználatú táncok és a színpadi táncművészet egymástól való fokozatos, évszázadok alatt lezajló eltávolodásának „eredménye" és egyben tükröződése; és hatása — ha áttételesen is — jelentkezik a színpadi táncművészet belső alakulásában is.

Arra gondolunk, hogy — saját vizsgálódásaink szerint — a színpadi táncművészet történetében végigkísérhető — pontosabban: felismerhető — az a dialektikus jellegű „mozgás", hogy az ellentéteiben egységes folyamaton belül hol az ábrázoló, hol a kifejező mozzanat kerül előtérbe, azaz kap nagyobb hangsúlyt az ábrázolás—kifejezés elválaszthatatlan egységében. Ennek megfelelően hol a drámai, hol a lírai tükröződés válik dominánssá; úgy hogy éppen ez a dominánssá válás indítja meg — méghozzá *végső fokon* a társadalmi-történeti fejlődés tükröződéseként — a másik mozzanat újabb kibontakozását, a cselekményes-drámai, illetve a cselekmény nélküli — lírai — táncműfajok fejlődését.

(A közhasználatú és színpadi tánc történeti elkülönülése és elszakadása kérdésében egyébként vitatkozunk Vitányi Ivánnal. Szerinte a nagy keleti kultúrákban csak az elkülönülés *csírái* találhatók meg, szerintünk viszont a klasszikus kínai és japán táncművészet produktumai önálló színpadi tánckultúrát alkotnak, nem pedig pusztán a színpadi tánc csíráinak kell őket tekinteni.)

3. Igen jelentős mondanivalója van Vitányinak a *művészi mozgás fajtáinak esztétikájáról*, s ezen belül elsősorban arról, amit mint a művészet tevékenység és termék jellegének dialektikáját vázol fel. Ennél a pontnál ugyanis a tánccal kapcsolatban fejtegeti azokat a gondolatait, amelyek általánosabb és ugyanakkor részletesebb tárgyalására a Filozófiai Szemle 1963. évi 2. számában vállalkozott. Gondolatmenetének lényege szerint: a művészet egyszerre tevékenység és termék. A művészi alkotásokat emberi tevékenység hozza létre és élteti (előadás — műélvezés). Az egymást követő művészi fokozatokban egyre inkább előtérbe kerül a termék (a műalkotás), és ennek megfelelően háttérbe szorul a tevékenység jelleg — „a termék *elválik* a tevékenységtől, önállósul, külön életet nyer, sőt áruvá alakítható" (28. o.). A fokozatok — a táncban (Vitányi szerint): a hétköznapi élet kifejező mozgásai (s tágabb értelemben a hétköznapi élet elemi művészi jelenségei), közhasználatú tánc (s általában a közhasználatú művészet) és a színpadi tánc (műalkotás) — egyben a valóság művészi visszatükrözésének fokozatai.

Ezzel a fokozatisággal kapcsolódik Vitányinak az a további megállapítása, hogy a művészi jelleg két meghatározója — a mozgás jelentése és önálló mozdulatrendszere — egymástól eltérő módon érvényesül a művészi mozgás három fajtájában. A hétköznapi kifejező mozgásokban a jelentés megvan, „de kialakult mozdulatrendszerről még nem lehet beszélni, legfeljebb néhány általánosan elfogadott konvencióról" (31. o.). (Hadd fűzzük hozzá, hogy ezek a konvenciók — pl. az igenlés vagy a helytelenítés, az öröm, a harag, a félelem stb. mozdulati konvenciói — csak bizonyos fokig „általánosan elfogadottak". Az arc, a fej vagy a kéz kifejező gesztusai nem egyszer már népenként is eltérnek egymástól, világrészek vonatkozásában pedig még nagyobb az eltérés lehetősége.) — A közhasználatú és méginkább a színpadi tánc fokán egyre inkább előtérbe kerülnek a művészi mozgás saját törvényű mozdulatrendszerei, a táncnyelvek. Az egyes táncnyelveket egyes alapelemek állandó visszatérése alapján lehet meghatározni (s ezen elemek közül kiemelkednek a motívumok, „a megegyező mozdulatok egységei" — így nevezi őket Vitányi). Önálló táncnyelvek: a népi táncok, a modern társasági táncok egyes csoportjai és a néptáncokból kifejlődött klasszikus táncnyelvek, mint pl. a hindu, a kínai, a japán nép klasszikus tánckultúrája, valamint az európai balettművészet (amely — hozzátehetjük — ma már „világtáncnyelv", nem kizárólag európai).

Mindezek igen fontos és helyes felismerések — szorosan kapcsolatosak a táncművészet anyagának, jellegének alapvető kérdéséhez; meghatározásuk, illetve annak kísérlete nélkül nem lehet a tánc művészi jelentéséről, esztétikai jellegéről, tartalmáról és formájáról sem beszélni. Vitányi könyve ezen a téren is eredményes — felsorolt meghatározásaival és csoportosításaival lényegében egyetérthetünk. (Azért csak lényegében, mert a terminológia területén — tánckultúra, táncnyelv, táncfajta, táncág stb. — még ő sem nyújt véglegesnek látszó megfogalmazásokat. Ezzel függ össze, hogy pl. a motivikus táncot és a pantomimot egyszer mozdulatrendszernek, máskor kifejező formának nevezi — kellően megindokolt kettéválasztás nélkül.)

Érdemlegesek Vitányi megállapításai a tánc és a testvérművészetek kapcsolatáról, a táncművészet műfajairól, dramaturgiájáról és stílusirányzatairól is. Az esztétikai fejtegetéseit lezáró „A tánc és a valóság" című fejezetének néhány gondolatával azonban ismét vitatkoznunk kell, mert itt eltérést észlelünk egyes megfogalmazásai és aközött, amit korábban a testvérművészetekről elmondott, illetve ezek és a történeti fejtegetések kínálkozó tanulságai között.

Vitányi hangsúlyozza, hogy „A tánc művészei és szakemberei, művészetük lehetőségeit vizsgálva, az *érzelmek*, az érzelmeken alapuló *cselekedetek* és emberi *jellemek*, *típusok*, *szokások* ábrázolását jelölték meg a táncművészet alapvető kifejezési területeként" (47. o.). Egyetértünk ezzel a felsorolással — valóban ezek az alapvető területek. Abban a kérdésben azonban, hogy „még az emberek cselekedeteit is *csak akkor* tudja a tánc megjeleníteni és ábrázolni, ha azok *emberi érzelmekben* tükröződnek" (uo.; az én kiemeléseim, K. G.) — már nem osztjuk Vitányi véleményét.

Bár Vitányi elfogadja, hogy a táncművészet képes eszméket is kifejezni, azt már kellően nem emeli ki, hogy épp a modern balettművészetben, amelynek egyes produktumai már nálunk is megjelentek, igen erőteljes a „képi eszközökkel" (pózok, fríz-szerű mozdulatképek, megmerevedés, világítási effektusok), illetve színpadi relikviákkal való áttételes — jelképes, intellektuális — jellegű ábrázolás, amely gondolatokat és eszméket fejez ki, és nem *közvetlenül* a tánc érzelmi kifejezésével operál. Ez a stílus szerintünk azzal is összefügg, hogy a balettművészetre (és nemcsak a pantomimra, amit Vitányi megemlít) erős hatással vannak a modern zene, festészet és filmművészet asszociatív ábrázolási eszközei és módszerei, és ezek a tánc kifejező és ábrázoló lehetőségeit is fejlesztik, kitágítják.

A tánc valójában sohasem jelenik meg „szövetségesei", a zene, a színjáték és a képzőművészet valamilyen mozzanatai nélkül a színpadon, és így együtt viszont képes a külső világot, a társadalom életét is megeleveníteni. Ez csak akkor nem lenne így, ha a táncot teljesen el lehetne (vagy kellene) választani tőlük. Mivel ez nem következik be — a tánc, a zene és szcenika (legalábbis a táncjátékok esetében) képesek együtt megjeleníteni a külső életet is. Meghatározott helyet, időt, társadalmi viszonylatokat érzékeltetnek — vagy épp erőteljes elvontságukban (jelmez- és díszletnélküliség esetén) ezek *hiányával* utalnak a *meghatározatlan* térre és időre; ami viszont ugyancsak tér és idő egyfajta negatív exponálása, és általában eszmei — társadalmi érvényű — jelentést hordoz: a valóságtól, a társadalmi problémáktól való elfordulás vágyát tükrözi.

Befejezésül: Vitányi véleményünk szerint túl elvontan és sommásan utasítja el az allegórikus ábrázolásmódot, mondván:

„Az allegória nem visz közelebb a valósághoz, hanem közömbös marad iránta, vagy egyenesen eltávolít tőle" (48. o.). Nemcsak arról van itt szó, hogy az allegóriát elveti, a szimbólumot pedig elfogadja (mindkettőt kellő indokolás nélkül), hanem arról is, hogy adott történelmi periódusban — épp a balettművészet kialakulásakor — az allegóriák „kapcsolták be" (még ha fejletlen fokon is) a valóságot az addigi — drámai értelemben — „tárgyatlan" táncba. (Emellett kérdés az is, hogy az ősi kínai táncjátékokban mit minek nevezünk: jellemző jelképes eszközeit allegórikusnak vagy szimbólikusnak minősítjük-e vagy sem?)

*

Vitányi Iván az esztétikai fejtegetéseit könyve bevezető fejezetébe sűrítette, s e fejezetnek „A tánc néhány alapfogalma" címet adta. Nem vállalkozott tehát *részletekbe menő* tánceszt étikai vizsgálódásra, az alapfogalmak felvázolásában azonban elmélyült igényességgel vette végig a legjelentősebb tánctörténeti fogalmakat és kategóriákat. Tárgyalásának ezen jellege felveti: érdemes lenne külön elmélyednie ebben az önálló témakörben, mert feltehetően — s ezt épp könyve alapján tételezzük fel — még igen jelentős megállapításokkal járulhatna hozzá a tánceszt étika alapfogalmainak további kidolgozásához.

Körtvélyes Géza

A „fiatal Marx"-probléma[1]

A napjainkban megélénkülő marxista filozófia sok új kérdést vet fel. Ezek között fontos helyet foglal el a „fiatal Marx"-probléma, és ezen belül Marx fiatalkori filozófiai műveinek vizsgálata, értelmezése. Ezt a kérdést vizsgálja N. I. Lapin „Harc a fiatal Marx ideológiai öröksége körül" c. brosúrája. Munkája rövid, összefoglaló jellege miatt csak néhány vázlatos megjegyzést tartalmaz, de így is értékes, mert ráirányítja a figyelmet a marxista filozófia kialakulásának egyes még tisztázatlan mozzanataira.

A szerző a probléma *keletkezésének* vizsgálatából indul ki, és bevezetőül leszögezi: A „fiatal Marx"-probléma valójában mesterkélt, hiszen minden tudós nézeteinek fejlődésében kimutathatók változások. Lapin tudománytörténeti és politikai szempontból egyaránt megvizsgálja a kérdést. Megállapítja, hogy a probléma kialakulásához hozzájárult, hogy a fiatal Marx munkássága mintegy 70—80 évig szinte teljesen ismeretlen volt, és a marxizmus tanaiból általában csak a politikai—gazdaságtani oldalt látták. Továbbá: az 1920-as, 30-as években, amikor a szóban forgó filozófiai munkák előkerültek, a marxizmusról szóló polgári munkák általában a fiatal Marxot ítélték érettebbnek, és *A tőkét* mint alkotó tevékenységének meggyengülését tartották számon. Ebből kiindulva vagy szembeállították a *Gazdasági—filozófiai kéziratokat A tőkével*, vagy azt bizonygatták, hogy *A tőke* csak az 1844-es kéziratok logikai kifejlesztése, és teljesen az elidegenedés elméletén alapszik. E felfogások folytatásaként az 1940—50-es évek polgári irodalmában elkezdődött Marx szellemi fejlődésének pszichologizálása. Pl. Breuer (Der junge Marx. Köln, 1954.) Marx áttérését a kommunizmusra kizárólag „személyi struktúrájának" elemzéséből vezette le. Ezek a valóságtól távoleső elképzelések azonban valójában csak a polgári ideológia hanyatlását mutatják, állapítja meg Lapin.

A szerző azonban azt is látja, hogy a „fiatal Marx"-probléma keletkezéséhez a marxista kutatás elégtelensége is hozzájárult. Ezzel összefüggésben összefoglalja Plehanov és Mehring munkásságának eredményeit és hibáit. Plehanovnak a marxi filozófia kutatására és interpretálására vonatkozó nagy jelentőségét abban látja, hogy határozottan kimutatta: Marx filozófiai fejlődésének ismerete nélkül nem érthető meg a marxizmus egésze. Ugyanakkor két szempontból lát hiányosságot Plehanovnál: egyrészt nem fordított kellő figyelmet annak tisztázására, hogy miben különbözik a marxi filozófia a megelőző filozófiai eszméktől, másrészt túlságosan a Feuerbach-tézisekre koncentrálva folytatta vizsgálódásait.

Mehring érdemének tartja, hogy megkísérelte Marx szellemi fejlődésének lépcsőfokait megvilágítani, és meghatározni a helyüket a marxizmuson belül. De Mehring is az egyoldalúság hibájába esik: csak mint történelmi materializmust szemléli a marxista filozófiát, és a dialektikus materializmusra nem fordít figyelmet.

[1] Н. И. Лапин: Борьба вокруг идейного наследня молодого Маркса. Гос. Изд. „Высшая Школа", Moszkva, 1962. 77 o.

Ehhez a korszakhoz tartozik Lenin idevonatkozó munkásságának rövid elemzése. Mint Plehanov és Mehring, Lenin sem ismerhetett minden művet Marx korai korszakából. Lenin Marx ideológiai fejlődésére vonatkozó megjegyzései azért a legfontosabbak, mert egyfelől rámutatott, hogy azt *genetikus* módon kell vizsgálni, másfelől összekapcsolta Marx ideológiai fejlődésének vizsgálatát a kor problémáival. A lenini útmutatást azonban nem követte a megfelelő tudományos kutatás, a marxisták felkészületlenül álltak a probléma előtt, amikor a 30-as években előkerültek az ismeretlen fiatalkori filozófiai munkák. Lapin helyesen látja, hogy ebben a dogmatizmus, a személyi kultusz légköre is hibás. Részben Sztálin egy 1931-ben írt levele alapján, amelyben a német baloldali szociáldemokraták bírálatára hívta fel a figyelmet, Mehring munkásságának csakis a hibáit vették észre. Az egyoldalúan bíráló módszert kiterjesztették Plehanov és mások elméleti munkásságára is. Az ideológiai munka területén általánossá vált egy helytelen, részben tudománytalan módszer, amelynek során mellőzték a marxi életmű kutatásának sok, már meglevő pozitív eredményét is. Évtizedeken keresztül alig foglalkoztak egyebek között pl. a marxi filozófia kialakulásának problémájával.

A szerző ezután ismerteti a marxi életmű e korai, eddig elhanyagolt részéről az utóbbi években egyre gazdagodó marxista irodalmat. Hangsúlyozza: nem elég kimutatni, hogy egyik vagy másik kérdésben Marx *már* túljutott Hegelen vagy Feuerbachon, de *még* nem jutott el a kérdés valóban tudományos értelmezéséhez. Az elméleti probléma abban van — írja Lapin —, hogy megvilágítsuk, az adott „még "hogyan alakul át egy utána következő újabb „már"-rá. Ez az általános célkitűzés helyes, mert csak ennek konkretizálásával — ha pl. a marxista filozófia nyomon követi a *Gazdasági—filozófiai kéziratok* sok ki nem dolgozott gondolatának későbbi konkretizálását — kaphatunk helyes képet Marx ideológiai fejlődéséről, anélkül hogy ebben a fejlődésében mesterkélt problémákat látnánk.

Licskó György

A szocialista eszmék története[1]

Az ismertetett tanulmánykötet sok tekintetben szimptomatikus jelenség a marxista társadalomtudományi irodalomban: figyelemre méltó témagazdagodást jelez, új nézőpontokat kínál a további kutatásokhoz. Az elmúlt néhány évben szembeszökően megnőtt a marxista kutatók körében a tudományos szocializmus genezise s általában a szocialista—kommunista eszmék története iránti érdeklődés. *Az ahistorizmus, a történetiség metodológiai elvének, vagyis a jelenségek történeti megragadásának elhanyagolása szükségképpen s mindig együtt jár az elmélet dogmatizálásával*, pontosabban: az elmélet dogmatizálásának egyik forrása és egyúttal egyik legjellemzőbb tünete.

S megfordítva: az eleven és alkotó marxizmus—leninizmus összebékíthetetlenül szemben áll a társadalmi és eszmetörténeti fejlődés ahistorikus vulgarizálásával, amikor is a történeti fejlődés valóságos tényei csupán illusztrációs anyagul szolgálnak a — tényleges történeti kialakulásuktól elszakított — elméleti tételekhez.

A személyi kultusz időszakának társadalomtudományi gondolkodását — egyebek között — *az ideológiai és tudományos fejlődés evolúciós és revolúciós mozzanatainak, folyamatainak elmerevített szemléletét* is jellemezte. A közismert korábbi Hegel-értékelés kialakulásában és funkciójában lelhetünk rá e torzítás egyik legkirívóbb példájára. Ám e hibás metodológiai pozíció általában együtt járt a marxizmus történeti előkészítésének, eszmei forrásainak és előfutárainak bagatellizálásával, együtt járt tehát a premarxista szocialista—kommunista eszmék kutatásának elhanyagolásával is.

Különösképpen felerősödtek ezek a tendenciák Sztálin életének utolsó időszakában. Joggal írja a kötet egyik tanulmányában I. Zilberfarb, a neves Fourier-kutató: „Ebben az időszakban . . . kezdtek megmutatkozni a sztálini személyi kultusz káros hatása által szült történetellenes

[1] История социалистических ученний. сборник статей. Изд. Ак. Наук СССР. Tanulmánygyüjtemeny. Moszkva, 1962. 471 o. Szerkesztőbizottság: V. P. Volgin, Je. P. Kandel, G. Sz. Kucserenko, K. F. Miziano, B. F. Porsnev.

tendenciák, amelyek hamarosan rendkívül megnehezítették, részben pedig meg is gátolták az e területen folyó kutatómunkát" (457. o.).

Ehelyütt — gondolom — szükségtelen idézeteket citálni annak bizonyítására, mennyire másként tekintettek a marxizmus klasszikusai az újkori, tehát kapitalista viszonyokból sarjadó utópista szocialista—kommunista gondolkodás nagy alakjaira, a premarxista szocialista gondolkodás történetére. A tudományos szocializmus forradalmi, elvi természetű újszerűsége mit sem változtat azon a tényen, hogy bizonyos ideológiai áramlatokkal egyenes történelmi folytonosság, benső tartalmi rokonság fűzi össze.

A szocialista—kommunista indítékú gondolkodás — mint ismeretes — nem egyidős a marxizmussal; végig kíséri az újkori fejlődést, és a marxizmusban ölt valóban tudományos alakot. Ezért *a marxizmus közvetlen történeti előzményeinek és forrásainak alapos ismerete nélkül a marxista elmélet sem sajátítható el a maga konkrét gazdagságában ;* még kevésbé érthetők meg történeti kialakulásának és fejlődésének sajátos problémái. A marxizmust semmiképpen sem szakíthatjuk le egyik forrásáról: az újkori szocialista—kommunista gondolkodás történetéről.

Való igaz persze, hogy *elvi természetű* választóvonal húzódik az előfutárok és a marxizmus klasszikusai között. Éppenséggel a napjainkban olyannyira dívó polgári „marxológia" kedvelt fogása az, hogy igyekszik elmosni a különbséget az utópisztikus és a tudományos szocializmus között: így ugyanis a marxizmust is az utópiák világába reméli utalni. A marxizmus eme „szakértői" kevés szerzőt idéznek oly sokszor, mint Paretót, aki — mint ismeretes — azt bizonygatta, hogy „a szocializmus minden megjelenési formájában utópia". Futólag azt is jegyezzük hát meg, hogy *a szocialista eszmék története napjainkban olyan ideológiai probléma, amely körül kiélezett eszmei tusák folynak a marxista és a polgári gondolkodók között.* Kétségtelen, hogy ez a körülmény is serkenti és aktuális ideológiai szükségletté teszi a szocialista eszmék történetének elmélyült kutatását. Bizonyára nem véletlen, hogy 1958-ban önálló tudományos kutatócsoportot létesítettek a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának Történettudományi Intézetében e célra, s rendkívül széles körben folyik a forráskiadványok publikálása. Hasonló munkálatok kezdődtek más szocialista országokban is (NDK, Lengyelország, Románia).

A marxizmus előtörténetének és genezisének történetietlen interpretálása alkalmatlan alap a polgári ideológia elleni harchoz, s csupán önmaga pozícióit gyengíti. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a polgári gondolkodás tendenciózus ferdítései nem bírálhatók meggyőzően egy ugyancsak egyoldalú, ahistorikus—dogmatikus álláspontról, amely a marxizmust már-már gyökértelenné teszi. A *történetiség elvét akkor is konzekvensen érvényesítenünk kell, amikor magának a marxizmusnak a kialakulását és fejlődését vizsgáljuk.* Kitűnően illusztrálja ennek termékenységét, gazdag polemikus lehetőségeit az utóbbi években megjelent néhány értékes munka a marxizmus kialakulásáról (A. Cornu, I. T. Ojzerman).

Az ismertetett kötet rendkívül gazdag, változatos és értékes anyaggal járul hozzá e feladat megoldásához is, s az elmondottak nyomán alighanem kiviláglik, mennyire fontos és időszerű rendeltetést tölt be.

Egy könyvismertetés szükségképpen szűkre szabott terjedelme természetesen nem ad módot arra, hogy akár csak futólag is szóljunk a gyűjtemény valamennyi írásáról. Ezért csupán általános jellemzésére és néhány különösképpen fontosnak tetsző probléma érintésére vállalkozhatunk.

A kötet rokonszenves vonásai közé tartozik *a szerzői munkaközösség internacionális összetétele.* A 18 tanulmány szerzői között — szovjet kutatók mellett — angol (A. Morton, E. Hobsbawm), olasz (G. Berti) és NDK-beli szerzők (K. Obermann, H. Förder, G. Ziese) is találhatók, s ez feltétlenül tágabb áttekintést és gazdagabb forrásismeretet biztosít. Egyúttal tanulságos dokumentuma a marxista kutatók termékeny nemzetközi együttműködésének is, ösztönző példája lehet a még kiaknázatlan lehetőségek energikusabb kamatoztatásának.

A tanulmánygyűjtemény nem nyújtja a szocialista eszmék szisztematizált történetét, inkább *„műhelytanulmányok" sorozata,* amely — miként az előszó megjegyzi — „bevezeti az olvasót a tudományos kutatás laboratóriumába, s megismerteti bizonyos eredményekkel, felfedezésekkel, új feladatokkal" (5. o.).

A kötetet a közelmúltban elhunyt, 1961-ben Lenin-díjat kapott *V. P. Volgin akadémikus* általánosabb jellegű, áttekintő tanulmánya vezeti be: „Az utópista szocializmus öröksége." A szerző a szocialista eszmék történetének legkiválóbb, nemzetközileg elismert marxista tudósa volt, aki a 20-as évek elejétől kezdve ma még alig-alig felmérhetően sokat tett a premarxista szocialista és kommunista

gondolkodás történetének — különösen a francia utópista szocializmus fejlődésének — a feltárásáért.

Legutóbb megjelent, szinte egész életművét összegező munkáit („A társadalmi gondolkodás története Franciaországban" — 1958.; „A francia utópisztikus kommunizmus" — 1960.) nem kerülheti meg senki, aki a szocialista eszmék történetével foglalkozik.

Volgin tanulmánya azokat *az érintkezési pontokat tekinti át, amelyek a leginkább jelzik a marxizmus és az utópista szocializmus eszmei rokonságát,* s ahol éppen ezért a legjobban felmérhető az utóbbi minden erénye, s egyúttal minden elméleti gyengesége, tehát a legszemléletesebben megmutatkozik a tudományos szocializmus forradalmi újszerűsége. Végigköveti az újkori utópisztikus gondolkodás történetében a centralizált, összállami nemzetgazdaság és a széttagolt, lényegében prekapitalista talajból eredő, elszigetelt kommunák alternatívájának váltakozását, a magántulajdon fogalmának interpretálását, a fizikai munka társadalmi és személyiségformáló hatásáról alakított gondolatokat, valamint a termelés és elosztás problémáját, s az új, „ésszerű" rendbe, a kommunizmusba való konkrét átmenet kérdéseinek tárgyalásmódját. Az utóbbi — mint közismert — az utópisztikus gondolkodás Achilles-sarka, eszmerendszerének legsebezhetőbb pontja.

A kötet többi tanulmánya szűkebb témát tárgyal: lezárt határú történelmi periódust jellemez, vagy az utópista gondolkodás egy-egy jelentős alakját mutatja be. Érdeklődésre tarthat számot az ismert angol marxista történész, A. Morton: „A szocialista gondolkodás kialakulása Angliában" c. munkája, amely főként az angol polgári forradalom plebejus-forradalmi áramlatainak előzményeit, irányzatait (diggerek, levellerek) tárgyalja, majd röviden végigpillant az „angol utópia" további fejlődésén. Morton már korábbi jelentős művében is hajlamos volt arra (lásd: The English Utopia, London, 1952. — orosz nyelvű kiadása — Moszkva, 1956.), hogy *a szocializmus fogalmát elszakítsa a proletármozgalomtól, a tőkés viszonyok kialakulásától,* s ezáltal oly módon kitágítsa, hogy tulajdonképpen magába foglalhasson minden plebejus népmozgalmat kísérő, radikális-egalitarista, „paraszti kommunista" ideológiai áramlatot. Tanulmányában ezúttal pontosan megfogalmazza, hogy — hite szerint — a „szocializmus" fogalma kettős tartalmat hord magában, egyfelől, „a munkásosztály felszabadításáért folyó harc elmélete", másfelől: „a szocializmus azóta létezik, mióta a kizsákmányolás", hiszen — úgymond — a kizsákmányolt osztály mindig harcolt az „egyenlőségen és igazságosságon nyugvó társadalomért" (35. o.). E felfogásnak egyébként több híve van a marxista kutatók körében, s ez a kötet néhány más tanulmányában is tükröződik.

E probléma még ma is vitatott, alapjában megoldatlan, s ezért ellentétes felfogások csapnak össze körötte. A vita tulajdonképpen Kautsky idevágó írásainak megjelenése óta folyik. Megítélésünk szerint Morton — s az ő nézetét osztók — álláspontja legalábbis problematikus. Mert bár igaz ugyan, hogy a modern proletárszocializmus modelljét — a tudományos elmélet és a gyakorlati, osztályharcos szocialista politikai mozgalom összeforrasztását — a premarxista szocialista gondolkodás és az osztályharcok történetében sehol sem leljük meg, tehát *a szocialista eszmetörténet határait ennél természetszerűen tágabbra kell vonnunk, mégsem moshatjuk el olyannyira a szocializmus fogalmának profilját, hogy elveszítse objektív kritériumait, mindenekelőtt pedig létrejöttének osztályalapját.* Meggyőződésünk szerint — s ehelyütt nincs mód ennek hosszasabb fejtegetésére — a szocializmus mint eszmei-ideológiai áramlat elválaszthatatlan a tőkés viszonyok megjelenésétől, a *kapitalista típusú osztályantagonizmus* — legalábbis — elemi formájú jelentkezésétől. Semmiképpen sem tekinthető bármiféle társadalmi utópia — még ha progresszív törekvések foglalata is, még ha elnyomott és kizsákmányolt osztályok vágyait tükrözi is — eleve szocialista jellegű és típusú utópiának. A kötet szerzői közül — véleményünk szerint — egy másik angol marxista, E. Hobsbawm képviseli a helyesebb álláspontot, mondván, hogy „... az angol utópista szocializmus tulajdonképpen csak az ipari fordulattal kezdődik (hiszen aligha jöhetett létre a tőkés ipar és a proletariátus megjelenése előtt), míg a radikalizmus tradícióit (s a radikalizmus gyakran ugyancsak a kézművesek és a politikailag éretlen munkások ideológiája volt) nem érthetjük meg a polgári forradalomhoz fűződő kapcsolataik nélkül..." (419—420. o.).

A kötet tanulmányai tehát olykor ellentétes nézőpontot is képviselnek egy-egy kérdésben, ez azonban inkább erényük, semmint hátrányuk, hiszen világosabban jelzik a megoldásra váró kérdéseket. Az iménti egyike a legfontosabbaknak ezek közül.

Témájában szorosan Morton írásához kapcsolódik M. A. Barg tanulmánya Ger-

rard Winstanley-ről, az angol polgári forradalom korszakának radikális plebejus alakjáról, a diggerek egyik vezetőjéről, akinek *The Law of Freedom in a Platform* c. műve pompás ötvözete a társadalmi utópiának és a politikai pamfletnek. Elveti a korában s még a XVIII. században is szinte kötelező utópikus regényformát. Alkotmánytervezetként írja művét, s ez kétségtelenül az azonnali realizálhatóság naiv-optimista hitét, a Cromwellhez fűződő illúziókat sugározza. A szerző Winstanley művét „kommunista utópiának" nevezi. Ez a minősítés azonban megnyugtatóbb és biztosabb alapokon nyugodnék, *ha Barg világosabban differenciálná a kor népi-radikális és szocialisztikus ideológiai áramlatait*, s nem indulna ki eleve Morton már vázolt pozíciójából. Álláspontját ezért némileg megalapozatlannak érezzük.

Több, széleskörű forrástanulmányokon nyugvó írás foglalkozik a francia szocializmus történetének néhány fejezetével.

Az utópista szocialista gondolkodás napjainkban legtöbbet emlegetett alakja Saint-Simon és Fourier, kivált az előbbi. A polgári szerzők különös buzgalommal igyekszenek kiaknázni Saint-Simon életművének ellentmondásos oldalait, s hol a „népi kapitalizmus", hol az „indusztriális társadalom", alkalomadtán pedig a kereszténységszocializmus, avagy a burzsoá szociológia előfutárának és teoretikusának nyilvánítják. Még a fasiszták is spekuláltak körötte. Ismeretes, hogy a marxista szerzők is megoszlanak a nagy francia utópista életművének, jelentőségének megítélésében, különösképpen egyes részleteket illetően. A Saint-Simon-kutatás alighanem a legaktuálisabb feladatok közé tartozik a tárgyalt témakörben.

N. J. Zasztyenker kitűnő tanulmánya, amely a Saint-Simon születésének 200. évfordulóján elhangzott emlékbeszédéből született, biztos kézzel rajzolja fel az életmű körvonalait, a marxista Saint-Simon-kép pilléreit. Helyesen hangsúlyozza, hogy Saint-Simon elsősorban a *termelőerők szerepének megítélésében* fordul szembe a XVII.—XVIII. századi utópizmus örökségével; eszmerendszerének kulcsát is csupán ezen a fonálon kapjuk kezünkbe. Sajnálatos, hogy a szűkre szabott terjedelem nem adott módot teljesebb és részletezettebb elemzésre.

Igen érdekes és tanulságos az olasz Giuseppe Berti terjedelmesebb munkája a XIX. század 40-es éveinek olasz utópistájáról, a Fourier nyomán induló, de önálló, természettudományos alapvetésű rendszert alkotó Michele Foderàról. Főként olyan szempontból figyelemre méltó az írás, hogy *miként kell nyomon követni a XIX. század első felében az utópista szocializmus és kommunizmus hatását egy-egy európai ország ideológiai életére, társadalmi gondolkodására.*

A magyar társadalmi gondolkodás történetét vizsgáló kutatóknak külön is jó okuk van arra, hogy számba vegyék Berti tanulmányának egynéhány tanulságát. Meggyőződésünk szerint ugyanis mindmáig nem tárták fel kellő alapossággal azt, hogy pl. a *reformkor ideológiai életének alakulásában, áramlatainak sajátos mozgásában ösztönző forrásokként milyen szerepet játszottak az utópista eszmék* — még ha olykor közvetett volt is hatásuk. Elegendő itt Táncsics és Bírányi Ákos nevére utalnunk, hogy Petőfiről és Vasváriról ne is szóljunk. S alighanem Madách művéhez is lehetne még egyet-mást hozzátenni ebből a nézőpontból.

A kötet négy historiográfiai tanulmánnyal zárul. A tudományos kutatók számára ezek az írások különösképpen becsesek, hiszen biztos kézzel tájékoztatnak a háború utáni évek témába vágó irodalmáról. Néhány fontos új összefüggésre is felhívják a figyelmet. Így I. I. Zilberfarb Fourier-irodalmat ismertető közleménye néhány új adatra hívja fel a figyelmet, amelyek módosíthatják az eleddig közkeletű képet Fouriernak a társadalmi forradalomhoz — egyebek között a francia forradalomhoz — való viszonyáról (l. 443—444. o.). Zilberfarb szerint ugyanis Fourier nem *általában* a forradalmi utat, hanem a *burzsoá* forradalmat bírálta, ám a forradalmi erőszak gondolatát nem vetette el. Figyelemre méltó új vizsgálódási szempont lehet ez a további kutatásokban. Hitünk szerint azonban a szerző nem alapozza meg kellőképpen álláspontját, s olyan ponton védi meg Fourier-t a polgári történetíróktól, ahol ez szükségtelen és indokolatlan. Kétségtelen, hogy Fourier *szocialista* kritikáját adja a polgári forradalom társadalmi következményeinek, s többször utal arra, hogy a „civilizáció rendjéből" a forradalmi erőszak is jelenthet kiutat. Ámde eddigi ismereteink szerint az is kétségtelen, hogy Fourier kritikája az *utópizmus pozíciójából* ered, s hogy a forradalmi erőszak gondolatának megpendítése valójában a kívánatos *békés átmenet melletti érv* funkcióját töltötte be. Zilberfarb kérdésfeltevése mindamellett alapos figyelmet és további kutatásokat érdemel.

J. P. Kandel hosszabb, inkább filozófiai, semmint történeti jellegű gyűjtemény-

be kívánkozó tanulmányt közöl a jelenkori polgári és reformista „marxológia" tipikus áramlatairól és torzításairól. Az írás főként a „fiatal Marx"-problematika interpretálását vizsgálja az említett szerzőknél. Kandel — megítélésünk szerint — hibás és korszerűtlen álláspontra csúszik, midőn az „elidegenedés" kategóriájával űzött polgári spekulációk ellen hadakozva, hajlamos magát e kategóriát is elejteni. „Az elidegenedés kategóriája — írja — Marx számára történetileg átmeneti, múlékony kategória, időleges munka-hipotézis volt" (391. o.). Ez a felfogás, mivel *lemond e kategória marxista értelmezéséről, valójában a polgári szerzők kezére játszik, hiszen a fogalmat így kirekeszti a marxista filozófia rendszeréből, s átengedi a polgári szerzőknek.*

Összegezve: A tanulmánykötet nélkülözhetetlenül fontos és értékes forrásmunka mindazok számára, akik valamilyen összefüggésben a szocialista eszmék történetével, a marxizmus kialakulásának kérdéseivel foglalkoznak. Reméljük, hamarosan követi majd a hasonló gyűjtemények sora.

Pataki Ferenc

V. P. Volgin: Saint-Simon és a saint-simonizmus[1]

Volgin akadémikus könyve Saint-Simon születésének 200. évfordulójára jelent meg, de egyáltalán nem mondható alkalmi műnek — a szerző benne a nagy utópikus-szocialista és tanítványai elméletének alapos, átfogó ismertetését és értékelését adja.

A könyv három nagy fejezetre oszlik. Az első Saint-Simon társadalmi-filozófiai eszméivel foglalkozik, a második a korai saint-simonizmus társadalmi tanításával, a harmadik pedig az iskola utolsó éveivel. A kötet végén a témával kapcsolatos irodalom jegyzékét találjuk.

A kötet több mint felét alkotó első fejezet mindenekelőtt Saint-Simon életét mutatja be, s annak a kornak társadalmi viszonyait és jelentős történelmi változásait, amely meghatározta ezt az elméletet.

Saint-Simon egy új filozófia megalkotását tekintette feladatának, melyben az emberről szóló tudománynak, a társadalomtudománynak kell elfoglalnia a központi helyet. Filozófiájának gerince a determinizmus elve: a történelem törvényszerű folyamat, s e folyamatban minden történelmi kor filozófiája meghatározza a korszak társadalmi és politikai rendszerét. Saint-Simon történelemelmélete nyilvánvalóan idealista. Volgin vitatkozik azokkal, akik Saint-Simont, néhány megnyilvánulása alapján, a materialista történelemfelfogás első képviselői közé sorolják, mert hiszen nála a gazdasági fejlődés lényegében az értelmi fejlődés egyik megnyilvánulása. Elméletében megtaláljuk a dialektika bizonyos elemeit — pl. a társadalom fejlődésének és tökéletesedésének gondolatát stb. Fejlődéselmélete emlékeztet Rousseauéra (az egyén és a társadalom fejlődésének analógiája) — de Saint-Simon különbözik tőle optimizmusában. Az emberiség nem visszafejlődik, hanem előre halad, az aranykor nem a múlté, hanem a jövőé.

Saint-Simon alapvető történelemfilozófiai tételeinek taglalása után a szerző azt vizsgálja, hogy megalkotójuk hogyan alkalmazza őket a konkrét történelmi jelenségek megvilágításánál. Nagy figyelmet szentel az osztályokkal kapcsolatos tételeknek, melyek nagy hatást gyakoroltak a történettudomány és a szocialista elmélet fejlődésére. De jelentőségét hangsúlyozva, rámutat ezen osztályelmélet két fogyatékosságára: az osztályok keletkezésének meg nem értésére és a korabeli társadalom osztálytagozódásának helytelen értelmezésére. Saint-Simon éppen ott állt meg, ahol lényeges materialista és szocialista következtetéseket kellett volna levonnia. A könyv részletesen elemzi a proletariátussal kapcsolatos tételeket, s rámutat, hogy később változott Saint-Simon értékelése és a munkásosztályhoz való viszonya.

Ezt követően Volgin bemutatja, hogy milyennek képzelte el Saint-Simon az új, elkövetkező társadalmi rendet (ipari társadalom—asszociáció), s elméletében milyen szocialista tendenciák találhatók (a képességeknek megfelelő társadalmi helyzet, a munkához való jog stb.); majd azt taglalja, hogy milyen lesz az új, a kereszténységet felváltó filozófia, mely az új társadalmi rend alapjául szolgál. Választ ad arra a kérdésre, hogy Saint-Simon szerint hogyan lehet megvalósítani az új rendet. Megállapítja, hogy e tanítást nem lehet a mai értelemben szocialistának nevezni. Saint-Simon megtartja ideális társadalmában a magántulajdont, a vállalkozók és a munkások osztályát, a vállalkozói nyereséget, sehol sem beszél a ter-

[1] В. П. Волгин: Сен-Симон и Сен-Симонизм. Изд. Ак. Наук СССР. 1961. 156 o.

melési eszközök társadalmasításáról. Az „ipari rendszer" olyan vonásokkal bír, melyek az állami kapitalizmushoz közelítik. Az egyes vállalkozók magánérdekei bizonyos mértékben a „közös" érdekek alá vannak rendelve benne, de ezek a közös érdekek a vállalkozók osztályának érdekei. Saint-Simon utópista módon akarta legyőzni a kapitalizmus anarchiáját és ellentmondásait — nem érintve e társadalom alapjait. Utolsó éveiben egyre inkább erősödtek rendszerének szocialista tendenciái — de ő maga nem vonta le a megfelelő következményeket. Mindez azonban nem kisebbíti a társadalomtudomány fejlődésében játszott nagy szerepét.

Saint-Simon halála után barátai és tanítványai rendszerezik és fejlesztik tovább elméletét. Volgin elemzi a „Le Producteur" c. saint-simonista folyóiratot (1825—26), melyben az elmélet új vonásokkal bővül. Az irányzat történetében nagy jelentőséget tulajdonít a „Doctrine de Saint-Simon. Exposition" (1829) c. kötetnek, amely nagy lépés előre a társadalmi eszmék fejlődésében, s ezért önállóan lehet és kell értékelni, függetlenül Saint-Simon értékelésétől. E mű szerint a történelmi fejlődés fő törvénye — az antagonizmus csökkenése és az asszociáció növekedése a társadalom életében. Ezzel kapcsolatban nagyon lényeges gondolatokat vet fel a kizsákmányolás fokának és formáinak változásáról, a proletariátus helyzetéről. „A saint-simonisták filozófiája — az első komoly figyelmet érdemlő kísérlet a szocializmus szükségességének történeti megalapozására" (105. o.), állapítja meg a szerző. A kapitalizmust mélyebben megértik tanítójuknál — az új társadalmat azonban nem osztályharc útján akarják megvalósítani, s ebben már utópizmusuk mutatkozik meg. Jelentőségüket történelemfilozófiájuk és a munkásosztály egyetemes társulásáról szóló tanításuk adja. A saint-simonizmus — alapvető jellegét tekintve — csak Bazard, Enfantin és harcostársaik műveiben vált szocialistává. Ez a jövő társadalmáról vallott nézeteikből tűnik ki: a jövő társadalom — a dolgozók társulása, az asszociáció. Az asszociáció fogalma Saint-Simontól való, de míg nála a magántulajdon, az osztályok megléte a jellemzője, addig a tanítványoknál új tartalommal telítődik meg. A dolgozók társadalmának alapja nem a tulajdon, hanem a munka, a képességek joga, s benne az embert nem fogja többé kizsákmányolni az ember, hanem az emberek szövetségre lépve egymással, a világot — a természet kincseit — fogják kizsákmányolni. Itt lépnek túl a tanítványok mesterük elméletén. Ennek oka az, hogy időközben az elmélet más társadalmi talajra került: az értelmiség alsóbb, forradalmi rétegével került kapcsolatba. Az iskola utolsó évei már távolról sem jelentenek ilyen sokat a szocialista eszmék fejlődésében, de figyelmet érdemel az a nagy szervező és propaganda tevékenység, mely elősegítette a saint-simonizmus elterjedését.

Volgin könyve tartalmas, gazdag munka. Átfogóan érzékelteti a saint-simonizmusnak a társadalmi változások hatására bekövetkező átalakulását, fejlődését, kiemelve a társadalomtudomány fejlődésében nagy szerepet játszó elemeket, de nem feledkezik meg a sajátosságokról sem. Külön említést érdemel tömörsége, rendszeressége és belső logikája. Volgin könyve méltó a nagy utópikus-szocialista gondolkodó Saint-Simon emlékéhez.

Szabó Imre

Mortimer Taube: Computers and Common Sense

The myth of thinking machines[1]

Napjaink egyik legérdekesebb tudományos vitája kétségtelenül a kibernetikai gépek, tehát olyan berendezések körül folyik, amelyekkel bizonyos gondolkodási, idegrendszeri és életfunkciókat kísérelnek meg utánozni. Egyik legjellegzetesebb típusukat az univerzális, automatikus, gyors működésű, programvezérlésű elektronikus számológépek alkotják. Ezek nemcsak bonyolult matematikai problémák megoldására, hanem sok egyéb — szabályokkal leírható — feladat elvégzésére is alkalmasak, pl. bizonyos játékok lejátszására vagy fordítására egyik nyelvről a másikra. Érthető tehát, hogy az utóbbi években az érdeklődés erősen megnövekedett iránt uk.

Számos más kibernetikai géptípust is építettek az elmúlt másfél évtized során. Ide sorolhatók az egyes élet- és idegrendszeri funkciókat modellező, valamint a számológépek funkcióinak tökéletesítése nyomán előállított tanuló és önszervező típusok. Ezek reprezentálására azonban — megfelelő programozással — az univer-

[1] Columbia University Press, New-York and London, 1961.

zális elektronikus számológépek is alkalmasak. Emiatt a kibernetikában a gép és a gondolkodás viszonyának vizsgálatakor gépen általában univerzális elektronikus számológépet értenek. Ez a korlátozás mindaddig elegendő is, amíg elvileg más konstrukciójú berendezések nem készülnek. (Ez természetesen nem feltétlenül bekövetkező lehetőség, de elvileg nem lehet kizárni. Általános vizsgálatnál éppen ezért célszerűnek látszik egy igen széles — a többi között ezt a lehetőséget is megengedő — gépfogalomból kiindulni.) Mindezt azért kellett előrebocsátanunk, mert az itt ismertetett könyv szerzője, ha gépről, gépi működésről beszél, ezekre a számológépekre gondol.

Már az első kibernetikai szerkezetek megjelenése után élénk vita bontakozott ki akörül, hogy gondolkodnak-e a gépek, vagy — pontosabban fogalmazva a kérdést —: van-e lehetőség olyan gépek konstruálására, amelyek a fogalom teljes értelmében gondolkodni képesek? Más szóval, vannak-e elvi és gyakorlati határok a gépi funkcióknak a gondolkodást eredményező agyi tevékenység felé való közeledésében? A vitába bekapcsolódtak a filozófia, a gazdaságtan művelői, katonai szakértők, az irodalom és a művészet reprezentánsai is.

A kibernetikai eredmények körüli vitákban vesz részt Mortimer Taube amerikai kibernetikus 1961-ben kiadott könyvével. Mint magáról mondja, sok éve a tudományos és technikai információk számára szolgáló gépi adatfeldolgozási központ fejlesztésén dolgozik. Miközben munkatársaival együtt egyik problémának a másik utáni gyakorlati megoldásán munkálkodva szakadatlanul beleütközött a gépi korlátokba, kialakult egy nem létező gépekről szóló bőséges irodalom, amely nem veszi figyelembe a gépek előtt álló korlátokat. Könyvében ennek az irodalomnak a megvizsgálására vállalkozik, szemügyre véve az ilyen gépek jövőbeni létezésére vonatkozó lehetőségek bizonyítékait is.

Könyvének már a címe is világos állásfoglalásra utal: Számológépek és józan ész — a gondolkodó gépek mítosza. Már ebben is, de még inkább könyvének tartalmában nem hagy kétséget az iránt, hogy szemben áll mindazokkal, akik lehetőnek tartják bizonyos gondolkodási vagy életfunkciók kielégítő gépi realizálását. Ez vonatkozik mind a jelenlegi számoló- és egyéb célokra felhasználható gépek működésének sajátosságaira, mind pedig a gépek fejlesztésének távlataira. Lehetetlennek tartja a gondolkodási és gépi funkciók közötti különbségek csökkentését egy megállapítható, elvi jelentőségű határon túl. A rövid, nyolc ívnyi könyv elejétől végéig szerzőjének azt a meggyőződését juttatja kifejezésre, hogy hamis és értelmetlen az ismertetésünk elején említett kérdésfeltevés, és csak szofisztikával lehet értelemhez juttatni. Végig követett célja és erőteljes törekvése a gép korlátainak megmutatása, amelyeket elvi jellegűeknek tart. Itt kell előrebocsátanunk, hogy elismerve sok érdekes eszmefuttatásának és gondolatának értékét, alapállásfoglalásával és itt-ott már személyeskedésre emlékeztető vitamódszerével nem tudunk egyetérteni.

A könyv maga előszót, 8 fejezetet és egy függeléket tartalmaz. Az egyes fejezetekben röviden a szerző az alábbi kérdésekkel foglalkozik. Az első fejezetben a mechanizáció és a formalizáció, a mechanikus és a formális fogalmát tárgyalja, a matematikában használatos „formális" fogalmát egybevetve a „mechanikus" kifejezés tartalmával. Néhány példa alapján a „formális" és „mechanikus" kifejezés ekvivalenciájára következtet. Amennyiben tehát léteznek a formalizációnak határai, ezek egyben az adott probléma gépi kezelhetőségének a határai is. Ez az ekvivalencia-viszony — szögezi le — kulcs a későbbi fejezetekben vizsgálandó problémák megoldásához, éppen ezért részletes elemzést tart szükségesnek. Most már az a kérdés: vannak-e a formalizációnak határai? A következőket olvassuk: túl azon, hogy az intuitív (a szerző külön megjegyzi, hogy az élmény és megérzés értelmében szerepelteti a fogalmat) eljárásmódnak formális eljárásmóddal való helyettesítése nem mindig előnyös még a matematikában sem, *nem is vihető keresztül*, mert mindig maradnak szükségképpen intuitív ugrások a bizonyítási eljárásokban. Az a cél, hogy teljesen formalizálják a matematikai eljárásmódokat, nem érhető el; nem azért, mert az gyakorlatilag elvégezhetetlenül nagy számú lépést követelne (hiszen ezen segíthetnek a hatalmas működési sebességű elektronikus számológépek), még csak nem is azért, mert ez felettébb bonyolult feladatot jelentene, hanem mert „a matematika formalizációja megköveteli, hogy minden matematikai állítás logikai állításból legyen származtatható, a logikai igazság maga viszont nem formális". Tehát — következtet a szerző — a matematikai eljárásmódok *emiatt* teljes egészükben nem formalizálhatók. Mivel pedig a mechanizáció ekvivalens a formalizációval, ezért szükségképpen már a matematikai eljárásmódokban is maradnak olyan elemek, amelyeknek eredményes gépi kezelésére

elvileg nincs lehetőség. Addig a fokig mechanizálhatunk, ameddig formalizálható szabályt találunk. És ezzel kirajzolódott Mortimer Taube szerint a legfontosabb — elvi jelentőségű — határ a gépek fejlődési perspektíváit illetően is.

Ebben az okoskodásban a szerző legfontosabb argumentációja jelenik meg. Tulajdonképpen erre vezeti vissza a gépi fordítás, a gépi tanulás stb. problémáit. Ez amolyan alaptétele az egész könyvnek, éppen ezért részletesebben meg kell vizsgálnunk.

Tekintsük először a matematika és logika (itt nyilván elegendő a logika részét képező matematikai logikára gondolnunk) szerző által érintett viszonyát. A fentebbi idézetet egybevetve azzal a ténnyel, hogy a matematika a leginkább formalizált tudomány, világos, hogy Mortimer Taube véleménye szerint a matematikai állítások a logikai állításokból származtathatók, tehát a logika — legalábbis ebben a relációban — elsődleges a matematikával szemben. Az első kifogásunk a szerző eszmefuttatásának erre a pontjára irányul.

A matematika — mint az anyagi világ mennyiségi és térbeli formáival és viszonyaival foglalkozó tudomány — ugyanis nem származtatható a matematikai logikából. A matematikában az objektív valóság bizonyos sajátos törvényszerűségei tárulnak fel, s ennek révén — a szerző által említett relációban — a matematika elsődleges a matematikai logikával szemben. (Vö. Kalmár László: A matematika alapjai, II. köt. 11. l. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, Bp., 1954.) Azok a törekvések, amelyek a logikából akarják származtatni, vagy a matematikai logikára kívánják felépíteni a matematikát, közismerten az idealizmus álláspontján keletkeztek. A matematika és logika viszonyáról folytatott vitákban ez az álláspont vereséget szenvedett. Ezért nem is szükséges a továbbiakban a Taube-féle eljárást elemeznünk, mivel világos, hogy a matematika formalizálásának általa említett lehetetlensége nem vezethető le a szerző premisszájából. Ha a matematika formalizációjának határait vizsgáljuk, nyilván más kiindulópontot kell választani.

Egyébként is kifogásolnunk kell Mortimer Taube véleményét a matematika formalizációjának lehetőségével kapcsolatban. Az első, amit megjegyezhetünk, hogy szemlélete itt teljesen történetietlen. A matematikában a formálizáció — viszonyítva a többi tudományokhoz — kétségkívül a legelőrehaladottabb, de korántsem lehet azt mondani, hogy befejeződött. Egyelőre semmi biztosat nem állíthatunk lehetőségének határairól. Ám tegyük fel, hogy a szerzőnek igaza van, és a matematika teljes formalizációja keresztülvihetetlen (természetesen nem abból következően, hogy a logikai igazság nem formális). De még ebben az esetben sem következik a szerző zárótétele, hogy ti. *ez* határt szab a gépesítés lehetőségeinek. És ezen a ponton kifogásolnunk kell Mortimer Taube azon állítását is, hogy a formalizáció határai, minden további nélkül a gépi kezelhetőség határait is jelentik. Éppen az utóbbi években bíztató kísérletek indultak meg heurisztikus jellegű bizonyítási eljárásmódok gépi megfelelőinek vizsgálatára. Tehát nincs bizonyítva a szerző egyik legfontosabb érve a gépi működés határaira vonatkozóan.

A második fejezetben a „lehetőség" fogalmát tárgyalja, amely „vezérfonal a kutató tevékenységhez". Tíz „lehetséges-e" kifejezéssel kezdődő kérdés megfogalmazásával először bemutatja a „lehetséges" fogalmának használatát. A kérdések között szerepelnek olyanok, amelyekre egyértelműen igennel, vagy nemmel lehet válaszolni (pl. lehetséges-e növelni tudásunkat az égés természetéről, vagy lehet-e perpetuum mobilét építeni). Az első és az utolsó kérdés — „Lehetséges-e gép segítségével fordítani egyik nyelvről a másikra?" és „Lehetséges-e gép számára a gondolkodás?" — közvetlenül érinti a kibernetikát. A szerző indokoltnak és fontosnak tartja az ilyen kérdések felvetését és előzetes eldöntését, mégpedig azért, mert csak ezen az alapon lehet kutatási terveket készíteni. Ha a döntés tagadja a lehetőséget, akkor csupán idő-, energia- és pénzpocsékolás a kutatási programjuk összeállítása. Ámde túl azon, hogy egy sor esetben egyáltalán nem lehet előzetesen eldönteni bizonyos lehetőségek bekövetkezését, s éppen a gyakorlat adja meg elképzeléseink igaz vagy hamis voltának végső és legfőbb kritériumát, azt is kifogásolnunk kell, hogy Mortimer Taubenál ez az érvelés egy sor kutatási irány (mint pl. a gépi fordítás) lezárásának javasolását indokolja. Természetesen érdemes a lehetőségek bekövetkezéseinek előzetes vizsgálata is, azon célból, hogy abszurd irányoktól vagy eleve kideríthető eltévelyedésektől meg lehessen óvni a kutatómunkát, de nem szabad olyan igényt támasztani, hogy minden megfogalmazható kérdésről eleve el kell dönteni, vajon bekövetkező lehetőségre vonatkozik-e vagy sem.

Fontos érvnek tekinti okoskodásában a Gödel-tételt, s a későbbiek során ebből próbál következtetni a gépek korlátaira. Mint ismeretes, a Gödel-tétel azt mondja

ki, hogy minden adott (néhány nagyon általános feltételnek eleget tevő) axiómarendszerhez van olyan aritmetikai probléma, amely az adott axiómarendszerben megoldhatatlan. Mindjárt tegyük hozzá, hogy a Gödel-tétel nem szól abszolút megoldhatatlan aritmetikai problémáról, mert egy adott axiómarendszerben megoldhatatlan probléma más axiómarendszerben megoldható lehet. A szerző szerint, mivel a Gödel-tétel értelmében már az elemi számelméletben is létezik olyan probléma, amelyre a gép nem tud válaszolni, „bármennyire is komplexek beépített mechanizmusai és bármennyire gyors is a működése", ez eleve eldönti ama kérdést, hogy lehetséges-e gondolkodó gép — tagadó értelemben.

A Gödel-tételben azonban arról van szó, hogy *van* megoldhatatlan probléma, tehát ezt az ember sem tudja megoldani az adott axioma-rendszer alapján. A megoldhatatlan probléma megoldását egyaránt nem lehetséges várni sem az embertől, sem a géptől. Mortimer Taube utal erre a problémára, és ezért megjegyzi: lehet tekinteni azt az esetet is, hogy az emberi agy is „gép", beépített limitációkkal, és hogy vannak olyan matematikai problémák, amelyeket képtelen megoldani. De még akkor is a működési szabályok egy olyan struktúráját testesíti meg, amely sokkal erőteljesebb, mint a jelenleg kiagyalt mesterséges gépek struktúrája. Tehát — vonja le a végkövetkeztetést — nincs közvetlen kilátás az emberi értelemnek robotgépekkel történő helyettesítésére.

Ezzel a végkövetkeztetéssel természetesen egyet lehet érteni, de az előző megállapításokkal nem. Valószínűleg éppen ott követnénk el hibát, ha az emberi agyat olyan gépnek tekintenénk, amelynek „beépített limitációi" vannak. Az eddigi tapasztalatok szerint minden olyan kísérlet, amely megismerő tevékenységünk elvi korlátaira iparkodott következtetni egyes tudományos eredmények értelmezése kapcsán, kudarccal járt. Sőt, a megismerés törvényeinek vizsgálata éppen arról győzött meg, hogy jogosult az az extrapoláció, amely szerint megismerésünknek nincsenek elvi korlátai. Továbbá a szerző a saját álláspontjával is ellentétbe kerül: hiszen ha csupán arról van szó, hogy az agy erőteljesebb működési szabályok struktúráját testesíti meg, mint a gép, akkor az előzetesen elvinek mondott különbség fokozativá válik. A gépeknek természetesen igen sok gyakorlati korlátja ismeretes. Vannak továbbá olyan korlátok is, amelyekről nem lehet eldönteni, hogy a későbbi, fejlettebb gyakorlat le tudja-e őket rombolni vagy sem. A kibernetika fejlődésében szemmel láthatóan még nem értek meg annak feltételei, hogy eredményesen lehessen e kérdéseket vizsgálni.

A szerző mindamellett a Gödel-tétel következményeinek vizsgálata kapcsán arra következtet, hogy e tétel érvényességére visszavezethető a „lehetséges-e gondolkodó gép?" kérdés eldöntése. Válasza egyértelmű *nem*.

Ezután a tudományos hipotézisek értékét tárgyalja, amelyek egyes kutatási irányokat sugalmazhatnak. De mindjárt hozzáfűzi, hogy a pusztán logikai lehetőség valamely sejtett esemény bekövetkezésére egyáltalán nem bizonyítja meggyőzően, hogy az a valami be is fog következni, és ésszerű alapot sem ad a kutatási tárgy meghatározására. A lehetőségeknek van egy olyan végtelen osztálya is, amely sohasem realizálódik. Ez természetesen megint igaz általában, de az is, hogy az ember mint célkitűző lény meglehetős biztonsággal tud realizálható célokat, kutatási irányokat is maga elé tűzni.

A szerző ezután konkrétabb kérdések tárgyalására tér át. A harmadik fejezet a gépi fordítás problémáival foglalkozik. Először arra utal, hogy a „lehetséges-e a gépi fordítás?" kérdésben szereplő fogalmak kétértelműek, s különböző interpretációjuk szerint igen és nem válasz is adható. Pl. ha XIX. századi doktrinákból kiindulva (mint a szerző szerint McCullock és Öttinger teszik) gépnek tekintjük az embert, vagy pedig ha a fordítást úgy értelmezzük, mint kódjelek felismerését és kezelését (tehát ekvivalensnek a gép kártyaszortírozó tevékenységével), akkor a válasz igen. Más kiindulópontot választva viszont egyértelmű nemmel lehet felelni.

A kérdés kétértelműségével kapcsolatos nehézséget még csak fokozza a nyelv fogalmának többértelműsége. Ugyanis — írja — különbség van a beszélt és írott nyelv között, és sok nyelvész véleménye szerint az írott nyelv a beszéltnek nem tökéletes reprezentációja. Megemlíti a metanyelvek kialakítására irányuló törekvéseket is.

De itt utal arra, hogy nem maradhatunk meg azon az álláspontón, miszerint csupán értelmezés kérdése az igenlő vagy tagadó válasz, mert ez szofizmus lenne, hanem a definíciók mögé kell hatolni, valamint figyelembe kell venni a siker fokát, összehasonlítva az eredeti célkitűzésekkel, és logikailag tisztázni kell a kilátásokat a végső siker szempontjából.

E célkitűzés teljesítése érdekében rövid történeti áttekintést ad, amelyben igen

sok bírálattal illeti a gépi fordítás úttörőit, különösen Y. Bar-Hillelt. Nem térünk ki ennek a résznek bővebb ismertetésére, csupán néhány következtetését említjük meg. Az 1946-ban (ekkor kezdődött el a gépi fordítás kutatása) kitűzött célok nem valósultak meg, még mindig nincs praktikus gépi szótár, nem is beszélve tökéletes programról. És ez egyáltalán nem az erőfeszítések hiányának tudható be, hanem annak, hogy nem lehetséges a gépi fordítás. Sokat foglalkozik azzal, hogy a gépi fordítás kutatási költségei igen magasak, és meghaladják az emberi fordítás költségeit. Elemzi azokat az elméleteket, amelyeket az 1950-es években dolgoztak ki a gépi fordításra, és — megítélésünk szerint — helyes módon bírálja az „egy szimbólum — egy idea" híveit és azokat, akik a különböző nyelvek teljes ekvivalenciájából indulnak ki. Erőteljesen próbálja kihasználni a „nyelv jelentéshordozói" körül kialakult vitát saját véleménye alátámasztására. Ha ugyanis elfogadjuk legalább azt az álláspontot, hogy nem a szó, hanem a mondat a minimális jelentéshordozó, és maximum 20 szavas mondatokat veszünk figyelembe, akkor az effektív gépi fordítás lehetőségeitől még reménytelenül messze vagyunk. De Mortimer Taubénak nem az ilyen „mennyiségi" jellegű okoskodások képezik a fő érvét a gépi fordítás lehetőségének tagadásakor, hanem a következő: Géppel történő fordítás csak abban az esetben lehetséges — mondja —, ha a nyelv teljes mértékben formalizálható. A gépek ugyanis „nem hajlamosak az intuícióra", tehát — ha egyáltalán fordítanak — akkor ezt csak formálisan tudják végezni. De a nyelvnek — írja — magában kell foglalnia a matematika egészét, és minthogy van bizonyíték arra, hogy a matematika csak részben hajlamos a formális kezelésre, ebből következik, hogy a természetes nyelv is csak részben hajlamos rá. Tehát a szerző a problémát tulajdonképpen visszavezeti a matematika formalizálásának kérdésére. De mint láttuk, az erre vonatkozó érvelése nem fogadható el.

Még egy bizonyítékot említ álláspontjának alátámasztására. Az ember, amikor fordít, élményeitől, érzéseitől is befolyásoltatja magát. Két fordító teljesen adekvátan ültethet át egy szöveget egyik nyelvről a másikra, s a két szöveg mégis különbözik egymástól. Ez azért van így, mert „nincs a legcsekélyebb bizonyíték sem az élmények és a verbális kifejezések ekvivalenciájára". A szerző ezen a ponton felcsattan: „Ekvivalenciájukat csak az állíthatja, aki megtagadja saját emberségét, aki sohasem hallgatott zenét, nem gyönyörködött festményben, nem volt szerelmes, vagy nem szívta magába a természet látványát." Ezen a ponton a szerzővel nem lehet vitázni. Természetesen nem kell várni a fordító-gépektől műfordítást vagy a komponáló-gépektől tökéletes műalkotást, de hisz nem is ebben van a jelentőségük. Elegendő, ha nagyon is praktikus célok érdekében *kielégítő* fordításokat lehet majd kapni pl. a tudományos szövegek területén. Az idézet hangneme ugyanakkor önmagáért beszél.

Ami azt a véleményét illeti, hogy lehetetlen a nyelv teljes formalizálását megvalósítani, megemlíthetjük, hogy vannak — mint pl. V. M. Gluskov szovjet tudós —, akik elvileg nem tartják kizártnak a nyelv teljes formalizálásának lehetőségét egy-egy rögzített időszakban.

A szerző ezt a fejezetet azzal zárja, hogy a gépi fordítás kutatása nem valódi tudományos témakör, csak afféle romantikus próbálkozás, mint a Szent Grál keresése.

A negyedik fejezet címe: Tanuló gépek. A fejezet azzal a figyelemre méltó megjegyzéssel kezdődik, hogy míg megfigyelhető egyetértés van a *gépi* tanulás természetét illetően azok körében, akik ezzel a témával foglalkoznak, addig a vélemények erősen eltérnek egymástól az *emberi* tanulás természetére vonatkozóan. Az emberre vonatkozó tanulás-terminus bizonytalan és rosszul definiált. Ezért — a szerző szerint — a gépekre vonatkozó egyértelmű meghatározást fogadják el, és ezt terjesztik ki az emberre is. Tehát a tanulás fogalmát illetően az ember—gép azonosságot nem az emberi tulajdonságok gépeknek való tulajdonításával érik el, hanem ellenkezőleg, bizonyos gépi funkciókból kiindulva az ember ezekkel analóg funkcióit nevezik tanulásnak. De nem sokat számít a szintézis iránya — írja —, ha a végkövetkeztetés az ember—gép identitás állítása, mert ez eleve tudományos tévelygés.

Az ennek beláttatására irányuló okoskodásának lényege ismét a következő kérdés elemzésével függ össze: vajon formális folyamat-e az emberi tanulás, mert csak ebben az esetben gépesíthető. Válasza: csak részben formális, de lényegesen több is annál. Ha a gépek tanulásáról beszélünk, mást értünk a fogalom tartalmán, mint ha az ember tanulásáról van szó. Tudniillik a gépi tanulás fogalmát úgy adhatjuk meg, hogy „tökéletesíteni a teljesítményt az utolsó teljesítmény következményeként". Különbözik ettől az emberi tanulás definíciója, amely a szerző szerint: „eljutni a kívánt célhoz azáltal, hogy felcseréljük a

tudatost nem tudatos (habituális) tevékenységgel". Nos, ez a „habituális" tevékenység válik — szemben a „reflex-viselkedéssel" — a szerző kezében fő érvvé a gépi tanulás lehetőségei korlátozott voltának bizonyítására.

Az ötödik fejezet a nyelvi analízis igényeit tárgyalja. Az egész fejezetben Chomsky nyelvészeti elgondolásait bírálja, de nem megy túl eddig ismertetett érvelésének keretein.

Érdekesebb a hatodik fejezet, amelynek címe: Az ember—gép relációk. Ebben az ember—gép reláció fogalmának tisztázására vállalkozik, és azt kívánja megmutatni, hogy a gép az emberi agy viselkedését nem képes szimulálni, hanem mindössze egyes funkcióit helyettesíti vagy megnöveli. Ennek igazolására abból indul ki, hogy az emberi szervezet és az emberi agy *tudatosan* reagál környezetének ingereire. A környezetnek viszont csak egy határolt spektruma juttat el közvetlenül ingereket agyunkhoz, és ez szükségessé teszi, hogy olyan érzékelő és reagáló szerkezeteket készítsünk, amelyek képesek információkat továbbítani hozzánk a világ nem érzékelt részeiből is és reagálásunkat közvetíteni tudják ezek felé. De ha a gép által feldolgozott információk nem a megjósolható módon összegződnek, akkor a gép „csődöt mond". Az ember azonban még ilyen helyzetben is tudatosan képes reagálni környezetének hatásaira. Ez már mutatja, hogy a gép nem szimulálja, hanem csak kiegészíti, megnöveli az emberi szervezet funkcióit.

Itt már gyanítható a szerző fő érve az ember funkcióinak gépi szimulációjával szemben. De ha tovább megyünk, akkor filozófiai szempontból a könyv legfontosabb érvére bukkanunk.

A szerző gondolatmenete a következő: azok a tervek, amelyek az agy szimulációjára alkalmas gépek építésére vonatkoznak, a logikai körbenforgás hibájában szenvednek. Ui. az emberi agy nincs pontosan leírva; mégis egy pontosan leírt gépet javasolnak a fenti célra; ezután ennek a gépnek egy karakterisztikájáról analógiát állapítanak meg az emberi agy karakterisztikájához; végül „felfedezik", hogy a gép az agyhoz hasonlóan viselkedik. Tehát végeredményben nem fedeznek fel többet, mint amennyit feltételeztek.

Hogy a körbenforgást elkerüljük, pontosan meg kell határozni az agyi tevékenység fogalmát. Ez a definíció akkor egy empírikus mértéket szab meg arra vonatkozóan, hogy meddig lehet sikeres az agy gépi szimulációja. A szerző szerint az agy a testnek az a szerve, amely relatíve stabil környezetből (beleértve magát a testet is) származó információkat dolgoz fel, hogy rendben biztosítsa az organizmus sikeres viselkedését környezetével való kapcsolatában. E meghatározás legfontosabb jellemzőjének azt tartja, hogy szerepel benne az agy „pragmatikus biológiai jellege".

Azt gondolhatnánk, hogy a szerző a biológiai mozgásforma minőségi különbségeire épít, szemben a gépekkel, de még csak nem is erről van szó. Ez világosan kitűnik a „szimuláció" fogalmának elemzésénél. Szerinte a kibernetikai irodalomban teljesen zavarosan használják ezt a fogalmat. Önkényesen kiválasztják ugyanis az agy egy (vagy néhány) karakterisztikáját, s ezeket utánozva az agy szimulációjáról beszélnek. De ez ismét a logikai körbenforgás gyanúját ébreszti fel, mivel indokolt feltételezni, hogy a kiválasztásba már eleve belejátszik az, amit a gép működéséről tudnak. Pedig egyes funkciók utánzása távolról sem azonos az agy szimulálásával. Sőt ha a gondolkodást tekintjük, még azt az eszmét is tagadni kell, hogy a gondolkodás az agy funkciója. És itt Mortimer Taube a „régen meghaladott' materializmust vádolja „tévesztméiért".

Hosszas köntörfalazás és több logikai lehetőség felsorolása után a lényeg most bukkan elő: az embert szimuláló gép csak akkor lenne lehetséges, ha az ember nem gondolkodnék, hanem maga is — mint a régebbi mechanikus felfogás az élő szervezetről feltételezte — gép lenne. Ekkor ugyanis gépnek géppel történő szimulációjáról lenne szó.

Tehát elérkeztünk a gondos gondolatépítmény csúcspontjára. A gondolkodás nem az agy funkciója, hanem különálló szubsztancia. Elvi különbség van tehát az ember és a természet között. Ezekután felesleges a gondolatmenet egyes elemeinek vizsgálata. A filozófiai gondolatokba belebonyolódni nem akaró szerző idealizmusa — amely az érvelés módszerét tekintve eddig sem volt kétséges — itt világosan előtűnt.

Véleményét még meg is toldja a következő, árulkodó megjegyzésekkel: a nehézséget az okozza, hogy „a XIX. századi materializmus a mának a józan esze", továbbá: „évekkel a materializmus és a determinizmus teljes túlhaladása után ezek a doktrinák újra feléledtek a fizikában, az emberi cselekedeteket illetően". Úgy véljük, ezekhez a megjegyzésekhez nem kell semmiféle kommentár.

A színvallás után kissé meglep bennünket a fejezet zárómondata: kívánatos el-

kerülni a metafizikai vitát erről a tárgyról és elfogadni príma facie a különbséget a gép és az élő szervezet között.

Az utolsó két fejezetben a szerző már nem megy túl az eddigi fejtegetések keretein, csak a tárgyalt kérdések számát gyarapítja, és néhány politikai következtetésre jut. Ezért e fejezetek tartalmát nem ismertetjük, csak címüket jegyezzük fel: „Ember—gép relációk a védelmi rendszerben" és „A jelentés mint kontinuum." Csupán annyit említünk, hogy az utolsó fejezetben a jelentéseknek egy — a szavaktól és a fizikai jelenségektől különálló — objektív birodalmáról beszél, s ebből ismét a gép korlátaira következtet.

Végeredményben Mortimer Taube műve a kibernetikai vitában a szkeptikus—idealista álláspont kifejtése. Filozófiai tartalmával és megalapozásával nem tudunk egyetérteni. A könyv viszont alkalmas arra, hogy a kibernetikai vita egyes elemeiről, különösen az Egyesült Államokban kialakult álláspontokról jó tájékoztatást nyújtson.

Székely Sándor

R. Ja. Stejnman: Tér és idő[1]

A tér és idő problémáinak szentelt könyvek között az tünteti ki Stejnman művét, hogy vizsgálatainak középpontjába a valóság jelenségeinek egyetemes összefüggését állítja. Ennek az alaptételnek szem előtt tartása és állandó igazolása képezi gondolatmenetének ritmusát.

Stejnman abból indul ki, hogy a térnek és időnek mint az anyag létformáinak dialektikus materialista meghatározását az utóbbi fél század fizikai felfedezései igazolták. A tér- és időfogalom ez időszak alatt a relativitáselmélettel, majd a kvantummechanikával kapcsolatosan rohamosan átalakult. Ezen elméletek s a hozzájuk tartozó kísérleti bizonyítékok igazolták azt a megállapítást, hogy *a tér* az anyagi tárgyak együttlétezésének általános alakja — az anyagi tárgyak, egymással való kölcsönhatásuk közben egymás mellett szabályszerűen helyezkednek el, s egymással meghatározott mennyiségi (metrikus, topologikus) viszonyba lépnek. *Az idő* a változó anyagi tárgyak állapotváltozásainak általános formája — minden egyes állapot olyan folyamat szakasza, amely a rendszerben zajlik le, s meghatározott mennyiségi viszonyba lép a folyamat más láncszemét képező állapotokkal. Így a tér és idő az anyagi tárgyak és állapotaik külső viszonylatainak összessége.

A tér és idő fogalma a filozófiatörténet — és a fizikatörténet — során szoros kapcsolatban állt és áll az általános világképpel. A tér és idő fenti meghatározása olyan világképpel egyeztethető össze, amelyben minden anyagi test egy általánosabb anyagi rendszer kiszakított részének tekinthető, nem pedig független abszolút változatlan, merev „individuális atomok" összességének; a végbemenő jelenségek pedig általánosabb folyamatok kiragadott láncszemei.

Ez a világkép, az anyagi világ egyes részeinek ez a dialektikus egységbe foglalása ellentétben áll azzal a másik, ma már klasszikusnak nevezhető, mechanikai világképpel, amely szerint a világ egymástól független anyagi testek összessége. Ezek a testek térben egymásra azonnali hatással hatnak, tehetetlenségük és térfogatuk időben állandó. Az ilyen világegyetem már a görög atomisták szerint sem állhat e testeken kívül másból, mint üres, homogén, izotróp, változatlan, szóval abszolút térből; s mivel ezek az „elemi részek" önmaguktól nem változnak, hanem pusztán léteznek, az *időben* léteznek, ezért ezzel az anyagfogalommal azon abszolút idő fogalma is velejár, amelyben semmiféle anyagi változás sincs, csak az „idő" folyik. A tér és idő ezen abszolút fogalma Newtonnal kapcsolatos. E felfogás relativisztikusan ellentétes felfogásával találkozunk Leibniznél, aki a közvetlen tapasztalat általánosításával határozta meg a teret és időt relatív fogalomnak. Stejnman itt is felhívja a figyelmet a tér és idő, valamint az anyag fogalmának kapcsolatára, megmutatja, hogy e relativisztikus tér- és időfogalom szükségképp dinamikus anyagfogalomra vezet.

A XVIII. és XIX. század folyamán részben a newtoni fizika felismert nehézségeinek, részben a nem euklideszi geometriák megalkotásának következtében megértek a tér- és az időfogalom forradalmi megváltozásának feltételei. E folyamat legdöntőbb mozzanata az elektromágneses mező felfedezése volt. A tér és idő fogalomtörténetének a relativitáselmélet megalkotásáig eltelt szakaszát Stejnman Mach

[1] Пространство и время. Гос. Изд. Физ. Мат. Лит. Moszkva, 1962, 240 o.

és Engels nézeteinek ismertetésével zárja le.

A speciális relativitáselmélet történeti előzményei között a könyv nagy teret szentel Lorentz elektronelméletének. Ennek az elméletnek filozófiai jelentősége főleg abban van, hogy a klasszikus mechanika változatlan tömegű és szerkezetű atomjai helyett a mozgással változó tömegű elektronokkal és a mozgással változó szerkezetű és energiájú mezőkkel dolgozik. Az elektron térfogata is változik a mozgás következtében. 1904-ben Lorentz a mozgó órák lelassulását is levezette. E folyamatokban a fénysebesség szerinte is a maximális sebesség szerepét játssza.

Lorentznek sikerült a Michelson—Morley-, a Trouton—Noble- és az ehhez hasonló kísérletek negatív eredményét az elektronelmélettel megmagyaráznia. Stejnman, Lorentz gondolatmenetének hosszas ismertetése közben, részletesen kitér Lorentz modern követőjének, Jánossy Lajosnak nézeteire. Lorentz — és Jánossy — a Lorentz-transzformációt a mozgó (pontosabban a gyorsuló) testekben ténylegesen végbemenő állapotváltozások matematikai kifejeződésének tartja.

Einstein jelentőségének méltatásakor Stejnman kiemeli azt a tényt, hogy Einstein a relativitási elvet kiindulópontnak, *alapfeltevésnek* tekinti, míg Lorentz ennek az elvnek a *megalapozására* tör. Úgy véljük, ezzel a megállapításával elevenére tapintott a dolognak, s ez a relativitáselmélet körül napjainkban megélénkülő vita szempontjából jelentős. Einstein munkásságának ismertetése után a speciális relativitáselmélet filozófiai elemzésére tér át, és megállapítja, hogy az elméleten alapuló új világkép, helyesen végiggondolva, megfelel a dialektikus materialista világképnek.

Érdekes párhuzamot von itt Stejnman a relativitáselmélet és a marxi munkaértékelmélet közt.

A Marx előtti polgári gazdaságtan a gazdasági összefüggéseket úgy próbálta felfedni, hogy az embereket „robinsonoknak" tekintette, adott szükségletekkel és árumennyiséggel rendelkező, változatlan „részecskéknek", akik a csere révén „ütköznek" egymással. Az áruk és igények bizonyos arányát feltételezve minden *adott* cserét sikerült is megmagyaráznia. Eszerint az áruk értéke a kereslet—kínálat megszabta átlagos árral egyenlő.

Smith és Ricardo a munkaértékelmélet megalapozásával már nem ilyen külső jegyekből származtatta az áru értékét, de még mindig úgy gondolta, hogy ezt az értéket az egyéni munka szabja meg. Marx és Engels viszont megállapította, hogy az adott áru értékét az újratermeléséhez *társadalmilag* szükséges munka szabja meg.

Ha tehát most két, laza gazdasági kapcsolatban levő társadalmat tekintünk, amelyek árut cserélnek egymással, akkor nem beszélhetünk az áru abszolút értékéről, mert amennyiben a két társadalom különböző időt fordít ugyanazon áru megtermelésére, az áru értéke is más lesz az egyik, és más a másik „rendszerben".

Ugyanez a helyzet két inerciarendszerben tekintett anyagi testek tömegével, méreteivel stb. is. Ha a testeket az egyik rendszerből a másikba visszük, e jellemző adataik megváltoznak.

Stejnman e hasonlatot nemcsak szemléltetés kedvéért hozza fel, hanem azt is példázza vele, hogy a relativitáselmélet szelleme mennyire megegyezik a marxizmuséval, hogy mennyire a kor levegőjében volt a gondolkodásmód e megváltozása, a világ jelenségeinek új fajta szemlélete.

A relativitáselmélet megmutatta, hogy az anyagi részecskék mérete, folyamataik üteme, tömegük, saját mezejük nem abszolút tulajdonságok, hanem változók, attól függően, hogy milyen rendszerhez tartoznak. Megmutatta, hogy a rendszerek sajátos *egészek*, nem egyedeik puszta összegei; hogy a mező a rendszer részeinek egyesítését biztosító anyagi kapcsolat. Alapvetően megváltoznak a mozgásegyenletek; a fénysebesség maximális volta arra utal, hogy a helyváltoztatás bonyolult folyamat. A tér és az idő elveszíti abszolút jellegét, s a jelenségek együttlétezésének és egymásra következésének általános formáivá válnak.

Ezekben a főbb tételekben foglalja össze Stejnman a relativitáselmélet jelentőségét.

Vajon miért nem gondolkodtak így az elmélet megteremtői is: Einstein, Minkowski és mások?

A filozófia iránt érdeklődő fizikusok abban az időben két főbb filozófiai irányt ismertek: a mechanikus materializmust, valamint a kantianizmus és a pozitivizmus különböző változatait. A mechanikus világkép mind nagyobb mérvű összeomlása természetes módon hajtotta gondolkodásukat a pozitivizmus felé. Emellett ne gondoljuk, hogy e kutatók filozófiailag feltétlenül következetesek voltak. Einstein fiatal korában ugyan Mach hatása alatt állt, később már ellene fordult. Stejnman ezzel revideálja azt a nézetét, amelylyel régebben Einsteint machistának kiáltotta ki.

Stejnman, az általános relativitáselméletre áttérve, először azzal a megállapítással foglalkozik, hogy a gyorsulás

mindig az *adott testre* vonatkozik, s ennyiben abszolút. Felhívja a figyelmet arra, hogy nem lehet tetszés szerinti a gyorsulás; az anyagi test minősége megszabja a még deformáció nélküli gyorsulás mértékét. Ezt Jánossy adiabatikus gyorsulásnak nevezi — mondja és idézi Stejnman. Ismételten utal arra, hogy a relativitáselmélet nem vizsgálja a gyorsulás közben fellépő új és új téridőbeli összefüggések létrejöttének folyamatát, hanem csak regisztrálja az egymás után fellépő állapotokat. A jelek szerint itt Jánossyval nagyon rokon álláspontón van, de nem követeli meg az elmélettől, hogy valóban lásson hát neki e folyamatok tisztázásának. Az elmélet főbb eredményeinek ismertetése során figyelmeztet: nem feltétlen egyenértékűek a különböző rendszerek. Ptolemaiosz és Kopernikusz rendszerei sem azok, ellentétben Einstein állításával. Az egyikkel ugyanis sokkal kevesebb esemény koordinálása lehetséges, mint a másikkal. Az elmélet tényleges jelentősége tehát nem az általános relativitási elvben van, hanem abban, hogy a tér és idő általánosabb törvényszerűségét fedte fel, s fényt derített a téridő metrikája és a tömegek tényleges eloszlása és mozgása közti kapcsolatra.

A tér és idő oszthatóságával (ezen belül a lokalizációval) foglalkozó fejezetben részletesen elemzi a hullám-korpuszkula dualizmust és a Heisenberg-féle bizonytalansági relációt. Szerinte a problémáknál a részecskék „helye", „koordinátája" kifejezések helyett a „lokalizáció" kifejezést kell használni, amely egyszersmind műveletet is jelent, más részecskékkel való kölcsönhatás véghezvitelét. A részecskéknél régi értelemben vett koordináták nincsenek; a bizonytalansági reláció sem klasszikus koordináták nem mérhetőségét (mérhetőségének korlátjait) fejezi ki, hanem a lokalizációs paraméterek összefüggését.

Rámutat arra, hogy a kvantumtérelmélet fő ellentmondásának gyökere az, hogy az elemi részek kölcsönhatását térben és időben pontszerűnek veszi. A problémák leküzdésének két útja van: az egyik a matematikai segédeszközök tökéletesítésében látja a siker titkát, ez a diszperziós relációk elmélete; a másik , a radikálisabb út, a nem-lokális térelméletek útja. A próbálkozások közül Heisenberg és Markov elméleteit ismerteti.

Az utolsó fejezetben a tér és idő szimmetriatulajdonságaival — dimenzionalitásával, homogenitásával, izotrópiájával, — valamint a térbeli tükrözéssel, ezen belül a paritás meg nem maradásával foglalkozik. A könyv igen jó összefoglalóval végződik.

Stejnman a lezártnak tekinthető elméletek terén az einsteini és a Jánossy-féle interpretáció közt foglal állást. Alekszandrov felfogását több helyen bírálja. Könyve és felfogása új színt jelent a relativitáselmélet dialektikus materialista interpretációja megteremtése körül zajló elméleti harcban, s emellett mint magas színvonalú ismeretterjesztő könyv is kiválóan megfelel céljának.

Illy József

Bertolt Brecht: Epikus dráma — epikus színház[1]

A Korszerű Színház sorozat 39. kötete Brecht egy sor kisebb-nagyobb tanulmányát közli. Egy részük a 30-as, más részük az 50-es években keletkezett. Tartalmuk meglehetősen vegyes: elvont fejtegetések és színi utasítások, jelenet-értelmezések és személyes reflexiók, „viták" és „levelek" egyaránt találhatók köztük.

A kiadvány egyik legfőbb érdeme kétségkívül az, hogy könnyen hozzáférhetővé tesz olyan szövegeket, amelyek megvilágítják Brecht gondolkozását, és hozzájárulhatnak némely elméleti kérdés tisztázásához. Mindenekelőtt ahhoz: mit is ért voltaképpen Brecht „epikus színházon". Mióta ugyanis Brecht „befutott" — mert „befutott" Nyugaton is: a rá vonatkozó szakirodalom áradata tanúsítja —, kísért a formális félremagyarázásoknak egész légiója. Ezek egy részét tudatosan formális esztétikai álláspont magyarázza (mellyel egyébként összefügg az a szándék is, hogy Brechtet „leválasszák a kommunizmusról"), más részük egyszerűen felületességből fakad: a magyarázók gyakran nem derítik fel, vagy elfelejtik a brechti jelszavak konkrét tartalmát.

A félreértésekhez Brecht néhány túlságosan is sommás utalása vagy szóhasználata is hozzájárult. A közrebocsátott szövegekben is gyakran találkozik az olvasó az „epikus színház" és az „arisztotelészi" vagy „drámai" színház szembeállításával. Ezek a megjelölések Brecht számára nyil-

[1] A Művészeti Szakszervezetek Szövetsége Színművészeti Szakosztályának Kiskönyvtára. Színháztudományi Intézet, 1962.

ván csak leegyszerűsített jelek voltak, s aki figyelmesen elolvassa fejtegetéseit, annak a belátására kényszerül, hogy Brechtnek nem annyira Arisztotelésszel gyűlt meg a baja, hanem a századeleji polgári színházban uralkodó világszemlélet és dramaturgia ellen hadakozott, tegyük hozzá: olyan esztétika és olyan rutin ellen, amelynek nem volt sokkal több köze Arisztotelészhez, mint magának Brechtnek. Leszámítva azt a vitathatatlan közös alapot, amelyet a történetietlen, metafizikus, idealista ember-szemlélet alkot, a hagyományos, „beleélésen alapuló", „drámai" színház inkább ürügyül használta, mint követte a *Poétika* szerzőjét saját felfogása és gyakorlata kialakításában. Aki pedig kedveli a formai hasonlatosságokkal űzött játékot, még azt is kimutathatja, mennyivel több „brechti" elem van a görög tragédiában, mint a XIX. századi polgári drámában: mennyire nem kíván „teljes illúziót" kelteni, mennyi „elidegenítő effektussal" dolgozik (gondoljunk csak a kórusra, amelyet a polgári színjátszás mindig is kényelmetlennek érzett: vagy elhagyta vagy legalább is „valószínűvé tette").

Ám éppen ezekkel a formai párhuzamokkal kell csínján bánni. Az, hogy Brecht „nem arisztotelészinek", „epikusnak" vagy „oktatónak" nevezte drámáit, nem egy túlbuzgó filológust arra indított, hogy a brechti dráma előzményeit vagy éppen forrásait olyasmiben keresse, mint a középkori misztérium, a spanyol barokk dráma, a jezsuita iskoladráma, a Sturm und Drang néhány színpadi alkotása stb. Azt senki sem vitatja, hogy a történelem során kialakult s a XIX. századi polgári drámától eltérő szerkezetű művek megismerése igen hasznos volt az új dramaturgia kialakítása szempontjából, hiszen evidenssé tette Brecht előtt a dráma történeti kötöttségét és „relativitását", megszabadította a megszokott látvány bűvöletétől, felfrissítette a szemléletét. Brecht az egyik cikkében (44. o.) maga is érdekes bizonyságát adja, mit tanult a kínai színjátszástól. Mindez azonban „szellemi edzés" volt, s nem „előzmény" vagy „forrás". A pozitivista forrásnyomozás csődje a legelső konkrét elemzésnél bebizonyosodik. Csak egyetlen példát: a középkori drámáét. Madártávlatból valóban úgy tűnik, hogy itt is, ott is elbeszélő és oktató-nevelő elemek uralkodnak, hiszen a középkori dráma is történeteket (bibliai történeteket) mutat be szemléletesen, nem ismeri a három falú szobát, gyakran alkalmaz parabolát, kommentárt stb. Valójában homlokegyenest ellenkező drámai felfogásról van szó: a középkori dráma egyáltalán nem epikus, mert történeteit nem rajtunk kívül álló történelmi folyamatként s nem is a múltban lefolyt, lezárt cselekményként fogja fel, hanem az „örök igazság", az időtlen Isten—ember viszony képszerű kifejezéseként, s mi sem áll tőle távolabb, mint az emberi történelem törvényeinek felfedése, a változás és a változandóság megragadása, amire Brecht törekszik.

Nem: az az új drámatípus, amelyet jobb híján „epikusnak" nevezünk, nem formai előzményekből jött létre, hanem elsősorban annak az ellentmondásnak a felismeréséből, amely a modern valóság és a hagyományos polgári dráma formanyelve közt fennállt. Erre Brecht is utal néhány pregnáns mondatban. („Az események megértéséhez szükségessé vált, hogy a környező világot, amelyben az emberek élnek, nagyszabásúan és ‚jelentőségteljesen' ábrázolják." 32. o.) Különösen érdekesek azok az utalásai, amelyek azt jelzik, hogy elmélete olyan kísérletek általánosításából alakult ki, amelyek ezt a tartalom—forma válságot elsősorban tapasztalati síkon észlelve, a mindennapi politikai szükséglettől sarkallva próbálták megoldani.

Ez az újfajta epikusság tehát szakít a polgári hagyománnyal, de azt folytatja, amire a polgári dráma eleinte maga is törekedett: a valóság minél teljesebb feltárását. Csakhogy Brecht korára ez a törekvés önmaga ellentétébe csapott át; a „valószerűség" eszménye, amely valaha a szubjektivizmus és az irracionalizmus leküzdésének jelszava volt, olyan rutinná laposodott, amellyel a színház a valódi dolgok lényege helyett a valódi dolgok illúzióját nyújtotta a nézőnek. Brecht „epikussága" nem holmi elbeszélő technika színi alkalmazása, hanem egy nagyon összetett, minden pontjában mozgó és ellentmondásos valóság átfogó feltárása, azzal az igénnyel, hogy ennek a valóságnak a néző ne csak létezését ismerje el, hanem tarthatatlanságát és szükségszerű pusztulását is megértse és követelje, azaz élvező nézőből vitapartnerré és cselekvő emberré váljék. Az a dráma, amely ezt akarja elérni, egyszerre lesz „epikus", „oktató", „tudományos", „paradigmatikus", „filozófiai" vagy „forradalmi" — attól függően, hogy szétbonthatatlan egységét melyik aspektusból kívánjuk jellemezni.

A közölt tanulmányok közül különösen értékesnek érezzük azokat a finom elemzéseket, amelyek egy-egy szín vagy színészi feladat aprólékos értelmezésével foglal-

koznak. Ezekből ugyanis a vázolt összefüggések sokszor egyértelműbben és gazdagabban bontakoznak ki, mint az elvontabb megfogalmazásokból. Igen jól szemléltetik pl. a híres V-hatás (Verfremdungseffekt: elidegenítés) értelmét. Kiderül, hogy Brecht a meghökkentést sohasem valami „lélektani hatás" kedvéért alkalmazza. A dráma trükökk halmazává változnék, ha a meghökkentés jogát nem a felismerés ereje alapozná meg. A brechti dramaturgia a brechti éleslátáson alapszik — az utóbbi pedig elképzelhetetlen Brecht marxista tudatossága és tudományos felkészültsége nélkül. Ezért nem lehet Brecht drámáit utólagosan apolitikussá tenni, arcnélküli, „általános emberi" szatírákká varázsolni, dramutargiáját pedig receptgyűjteményként kiárusítani.

Sajnáljuk, hogy utolsó mondatunkba egy cseppnyi elégedetlenséget kell vegyítenünk. A sorozat megjelenésének anyagi feltételei feltehetőleg csak puszta szövegközlésre adtak módot — de nem érdemeltek és nem kívántak volna meg ezek a tanulmányok egy kis filológiai eligazítást: néhány jegyzetet, a források megjelölését, a publikáció alapvető körülményeinek a feltüntetését, világosabb elrendezést?...

Lakits Pál

Szabó András György: A törvény és az ember[1]

Szabó András György a tudományos elmélet és a társadalmi gyakorlat szempontjából egyaránt fontos feladat megoldására vállalkozik a könyvével. Szerényen és mértéktartóan határolja körül *célkitűzését:* „Feladatunk a törvény fogalmának *filozófiai* elemzése, vagyis elsődlegesen azoknak a vonásoknak a feltárása, amelyek minden természeti és társadalmi törvény közös lényegét alkotják — és ezen keresztül a törvény és az emberi tevékenység viszonyának vizsgálata." (11. o.) Napjainkban heves viták folynak a törvény kérdését vagy általánosabban véve a determinizmus problémáját illetően. Ez a harc elsősorban a marxista és a burzsoá filozófusok között folyik, s a materialista és idealista nézetek megütközésének egyik fő formája. De a marxista filozófusok sem egységesek abban, hogy hogyan kell a determinizmust dialektikusan értelmezni, s hogy melyek a törvény lényeges sajátosságai, milyen a társadalmi törvényeknek és az embernek az egymáshoz való viszonya. A probléma tisztázása pedig rendkívül fontos, már csak azért is, mert a természet és a társadalom törvényeinek megismerése és felhasználása elengedhetetlen a kommunista társadalom megvalósításához. És a szerző helyesen jegyzi meg: „Ehhez pedig a filozófia nagy segítséget nyújthat, tisztázva *mi a törvény lényege, mi határozza meg a törvényen belül hozzá való viszonyunk sajátosságait, lehetőségeit.*" (24. o.)

Szabó András a kitűzött feladatát a következő módszerrel oldja meg: szélesen és elmélyülten vizsgálja a marxizmus klasszikusainak munkáit — koraiakat és későieket —, és lehántja azokat a lerakódásokat, amelyek az évek hosszú során értelmezésük és alkalmazásuk közben torzulásokhoz vezettek. Így rámutat arra, hogy Plehanovnál kezdődik a véletlent pusztán csak relatív kategóriának tekintő, egyoldalú felfogás, amely azután hosszú ideig uralkodóvá válik a marxista irodalomban. Éppen a marxizmu megtisztítása a tőle idegen elemektől, az egyoldalúság megszüntetése teszi lehetővé a szerző számára, hogy eredményesen küzdjön a Hume vonalát folytató neopozitivista filozófusok idealista és metafizikus indeterminizmusa ellen. Megfelelő kritikával felhasználja azoknak a nyugati filozófusoknak az eredményeit is, akik a tudományok legújabb vívmányaira támaszkodva ösztönösen vagy tudatosan egyre inkább közelednek a dialektikus materializmus álláspontjához (Bohm, Bunge).

Szabó András a törvény vizsgálatát a determinizmus problémájának oldaláról közelíti meg. Ez helyes és jogos eljárás, hiszen a törvény maga is egyfajta determináltság: „a lényeg meghatározottsága". Vizsgálatánál különválasztja az ontológiai és az ismeretelméleti problémákat, de nem szakítja el őket egymástól, kölcsönhatásukat állandóan figyelembe veszi.

A determináltság kérdésének vizsgálata megköveteli a szükségszerű és véletlen dialektikus egységének tisztázását. Mint már említettük, mélyrehatóan elemzi a véletlen objektív voltát, elvetve azt a koncepciót, amely a véletlent csak relatív kategóriának tekinti. A szükségszerű és véletlen dialektikus egysége két kérdést vet fel: 1. Mit jelent a szükségszerű és véletlen alapvető elválaszthatatlansága? 2. Hogyan

[1] Kossuth, 1964. 293. o.

kell értelmezni a szükségszerűség különböző szintjeit? Az első kérdés megválaszolásához, a dialektikus egység feltárásához, a szerző a dialektikus ellentmondás körül kibontakozó vitából indul ki. Bírálja Fogarasi Bélának, Molnár Eriknek és másoknak azt a koncepcióját, hogy a dialektikus ellentmondás „különböző vonatkozásban" áll fenn. Szigeti Józseffel ért egyet, és azt vallja, hogy a dialektikus ellentmondást „egyugyanazon vonatkozásban", az ellentmondásos lényeg szempontjából kell vizsgálni. Szabó András a következőkben foglalja össze a dialektikus ellentmondásról vallott nézetét: „. . . miután a dialektikus ellentmondás az objektív valóság valamely lényegének belső differenciáltságát fejezi ki, *már eleve magában foglalja* az azonos vonatkozást: *az ellentétes póluSoknak közös lényegükre való vonatkozását.*" (58. o.) Majd így folytatja: „A valóságos, létező ellentmondás éppen *a különböző vonatkozások azonos vonatkozása, vagyis az 'önmagukban' ellentétes vonatkozásokat kifejező jelenségeknek egy folyamatba, egy mozgásformába való egyesülése*, melyben az ellentétes vonatkozások már csak közös lényegük belső ellentétét fejezik ki, és ezért csak egyazon vonatkozásban, közös lényegük tekintetében válnak érthetővé és a folyamat jellemzőivé." (63. o.) Ez a mondat ugyan kissé, bonyolult megfogalmazású, de mégis alapjában véve igaza volna Szabó Andrásnak ha itt nem állna meg, nem zárná le gondolatmenetét, hanem utalna arra, hogy a lényeg szintjén túl van még egy mélyebb lényeg, és ennek a szintjéről tekintve mégis csak különböző vonatkozásban kell tekinteni az ellentétes vonatkozásokat. Más szóval, ha igaza is van Szabó Andrásnak abban, hogy az igazi ellentmondás, a belső ellentmondás „egy és ugyanazon vonatkozásban" áll fenn, végső soron mégis metafizikussá válik szemlélete, nem képes a dolgok mozgását feltárni, ha megelégszik ezzel. Az ellentmondás egy adott lényeg szempontjából vizsgálva valóban egyugyanazon vonatkozásban áll fenn, de mélyebbre hatolva a dolgok lényegébe már úgy jelentkezik, mint *különböző vonatkozások* egysége. A dialektikus ellentétek tehát egyugyanazon vonatkozásban és különböző vonatkozásban vizsgálandók. Hogy Szabó András fejtegetésében ez az egyoldalúság nem okoz különösebb problémát, az abból folyik, hogy figyelembe veszi a szükségszerűség különböző szintjeit. Valahol azért mégis okoz zavart ez az egyoldalúság, éspedig ott, ahol kijelenti, hogy a törvény a törvényszerű és véletlenszerű dialektikus egysége. Csak jóval később, ott is elmosódóan utal arra, hogy a törvényszerű maga is tartalmazza a véletlenszerűt, és a véletlenszerűben is van törvényszerű. Az elnevezést, a megkülönböztetést annak alapján tesszük, hogy melyik oldal dominál. Maga az a példa, amely az ellentmondás „egyugyanazon vonatkozásban" való fennállását van hivatva érzékeltetni, azt is elárulja, hogy bár kétségtelenül van helyes mag abban a bírálatban, amellyel a „különböző vonatkozások" híveit illeti, mégis egyoldalú ez a bírálat. A szerző az elidegenedés folyamatának vizsgálatában utal Marx „Gazdasági-filozófiai kéziratok" c. munkájára. Az elidegenedés folyamatát valóban nem helyes kizárólag a munkásnak a munkatermékéhez való külsődleges viszonya szempontjából vizsgálni, hanem figyelembe kell venni, hogy a munkás azért kerül idegenként szembe tevékenysége produktumával, mert a termelés aktusában *önmagától* is elidegenedik. Ez igaz, de Marx itt nem áll meg, hanem tovább vizsgálja a problémát, és eljut ahhoz a felismeréshez, hogy az ember mélyebb lényegéhez az is hozzátartozik, hogy nem tud megmaradni az önmagától való elidegenedés állapotában, amelyben emberi funkciói közben állatnak, állati funkcióiban embernek érzi magát, hanem kitör ebből a körből, megdönti azt a társadalmat, amely elidegenedéséhez vezetett, és részt vesz az osztály nélküli társadalom létrehozásában. Az itt vizsgált mélyebb szinten az elidegenedés állapotában levés és az ettől való szabadulni akarás két különböző vonatkozásban levő ellentétként áll fenn.

Véleményünk szerint a dialektikus ellentmondás Szabó András által feltárt koncepciója tehát kiegészítésre szorul, és hogy enélkül a kiegészítés nélkül is sikerül a véletlen objektív létezését kimutatnia, az abból fakad, hogy másutt — a szükségszerű különböző szintjeinek vizsgálatánál — rejtve beleviszi.

A szükségszerű és a véletlen egységét, egymásba való átmenetét az *esetlegesség* kategóriájának felhasználása oldja meg. Az esetleges az adott jelenség szempontjából a konkrét belső kapcsolat hiányát, puszta egymás mellettiséget vagy egymás utániságot jelent. A véletlen az esetlegesség belsővé válása, az adott folyamattal való kapcsolatba kerülése. Mármost minden jelenséget azért kell a szükségszerű és véletlen egységének tekinteni, mert „minden jelenség az őt meghatározó belső feltételek és ugyanakkor végtelen számú ezekben levő és ezeken kívül eső esetlegességek összhatásának szintézise". (94. o.) Ennek a felismerésnek a segítségével alapjában

helyesen állapítja meg, hogy a szükségszerűséget és a véletlent egy adott jelenségen belül a következő absztrakció útján nyerhetjük: „. . . *ha elvonatkoztatunk valamely jelenség létrejöttében az ezt meghatározó konkrét feltételek esetlegességétől, és csak azt vesszük figyelembe, hogy a jelenség az adott feltételek elengedhetetlen következménye volt, akkor szükségszerűségének adtunk kifejezést. Ha viszont eltekintünk a bekövetkezett jelenség elengedhetetlenségétől és csak az ezt meghatározó konkrét feltételek esetlegességét emeljük ki, akkor a véletlent fejeztük ki.*" (104. o.)

Igen érdekes és tanulságos példákkal (a Pasteur által a fertőző betegségeknél alkalmazott védőoltásokkal stb.) illusztrálja a szerző, hogy a tudományban hogyan használjuk fel egyrészt a számunkra káros szükségszerűségek ellen a bennük rejlő véletlent, másrészt a káros véletlenek ellen a bennük rejlő szükségszerűséget.

A szükségszerű és véletlen dialektikus egységének tisztázása elvezet *a törvény* fogalmának kibontásához. A szerző rámutat arra, hogy a szükségszerű és a törvényszerű gyakran szinonim fogalomként szerepel a marxista filozófiában is, ami zavart okoz. Éppen ezért fel kell tárni azonos vonásaik mellett a köztük levő különbséget is. Ez a következőképpen történik: „Míg valamely esemény meghatározottságán belül a szükségszerűség csak arra utal, hogy az adott jelenségnek az adott feltételek között be *kellett* következnie, és eltekint attól, hogy az adott feltételek mennyiben voltak esetlegesek és mennyiben tipikusak a jelenség szempontjából, addig a törvényszerűség a meghatározottság *konkrét tartalmát* is kifejezi, *amennyiben csak az a jelenség törvényszerű, amelynek létrehozó körülményei tipikusak a benne kifejeződő lényeg számára*, amelyben tehát a véletlennek teljesen alárendelt szerepe van." (111. o.)

Az, hogy a törvényszerű esetében a véletlennek alárendelt szerepe van, nem jelenti, hogy elhanyagolható — állapítja meg a szerző. A törvény maga is a törvényszerű és a véletlenszerű egysége. Igaza van a szerzőnek, hogy tiltakozik a törvény és a törvényszerű régebbről ismeretes és önkényesen használt megkülönböztetése ellen. De a jelen könyvben használt megkülönböztetést sem találjuk kielégítőnek, eléggé megmagyarázottnak. Könnyen úgy tűnhetik, mintha a törvényszerű, amely a véletlenszerűvel együtt alkotja a törvényt, már nem tartalmazna semmi véletlenszerűt sem és a véletlenszerű semmi törvényszerűt. A valóságban ez nincs így, és a szerző futólag utal is erre. Talán úgy lehetne elkerülni a zavarokat, hogy mindjárt felhívjuk a figyelmet arra, hogy a törvény (egyenlő törvényszerű plusz véletlenszerű) csak egy lépcsőfok, amely vég nélkül tovább bontandó. Tehát a törvény és törvényszerű megkülönböztetése csak akkor jogosult, ha a törvényszerűt mélyebb szinten törvénynek tekintjük, amely ismét törvényszerűre és véletlenszerűre vezethető vissza, egészen a végtelenségig. Rendkívül fontos a törvényen *belüli* véletlenszerű megkülönböztetése attól a véletlenszerűtől, amely a törvényen *kívül* van, az előbbitől ugyanis *nem lehet*, az utóbbitól viszont *el kell* vonatkoztatni. Az első véletlenszerű példa a kapitalizmus konkrét megjelenési formája, az utóbbira a kapitalizmuson belüli feudális maradványok. Az előbbitől nem tekinthetünk el, az utóbbitól viszont el kell tekintenünk, amikor a kapitalizmus törvényeit tiszta formájukban vizsgáljuk.

A törvények általánosságát, tendencia jellegét, továbbá a dinamikus (kauzális) és statisztikus törvények azonos és különböző vonásait a szerző mind a szükségszerű és véletlen dialektikus egységének feltárása alapján tárgyalja, sokkal mélyebben a szokásos vizsgálatoknál.

A könyv legfontosabb része, a III. fejezete foglalkozik konkrétan *a törvény és az ember* kapcsolatával.

Ebben a fejezetben a szerző a törvények objektív jellegéből levezeti a törvények történeti jellegét, különbséget téve a törvények reális és eszmei létezése között. Rámutat arra a hibára, hogy a törvény és törvényszerűség azonosítása, vagyis a véletlenszerűség figyelmen kívül hagyása mennyire összefügg az absztrakt sémákkal való operálással, a konkrét viszonyok figyelmen kívül hagyásával. A törvények reális és eszmei létének összekeverése vagy azonosítása, az elvont sémákkal való operálás a gyökere a törvényről alkotott dogmatikus és revizionista nézeteknek egyaránt. (174. o.) A dogmatikusok arra a következtetésre jutnak, hogy a törvények kívülről determinálják a folyamatokat, hogy eleve létező törvények irányítják a történelmet. A revizionisták viszont tagadják a törvények determináló hatását, csak általános keretnek tekintik őket. Figyelemre méltó az a jelenség, amelyet Szabó András az árufetisizmus mintájára *törvényfetisizmusnak* nevez el. (217. o.) A törvények fetisizált felfogása szerint az ember szerepe a törvények alkalmazására, illetve felhasználására korlátozódik. A törvényfetisizmussal szemben a szerző kimutatja, hogy „az emberi tevékenységnek módja van mesterségesen előidézni vagy meggyorsítani azt a folyamatot, amely a termé-

szet spontán változásaiban előbb-utóbb enélkül is bekövetkeznék . . . Az ember . . . úgy alkalmazkodik a természeti törvényekhez, hogy céljai szolgálatába állítja, meghatározott irányba tereli őket, tehát legalábbis spontán mozgásukat az adott összefüggésben *megszünteti.*" (181. o.) Ezt úgy éri el, hogy „megbontja a törvényszerű és a véletlenszerű spontán dialektikáját . . . tudatosan létrehozza az összefüggés lényege szempontjából véletlenszerű kapcsolatok *egyikét*". (182. o.)

A társadalmi törvények esetében az ember tudatos tevékenysége különös jelentőséget nyer: ezek a törvények az emberek aktív társadalmi tevékenységében léteznek. Természetesen az emberek akaratát és tudatát a társadalmi viszonyok determinálják. A szerző részletesen bírálja Sztálin hibás törvénykoncepcióját, hivatkozva a többi között Marxnak és Engelsnek a *Szent-család*ban kifejtett nézeteire. „*A történelem semmit sem* tesz, 'nincs roppant gazdagsága', *'nem* vív harcokat'! Ellenkezőleg, *az ember*, a valóságos, eleven ember az, aki mindenben tesz, rendelkezik és harcol; nem a 'történelem' az, amely az embert eszközül használja fel a *maga* — mintha a történelem valamilyen különálló személy volna — céljainak keresztülvitelére, hanem a történelem *nem egyéb*, mint a maga céljait követő ember tevékenysége." (220. o.) A szerző az árufetisizmussal való analógia alapján feltárja a törvényfetisizmus látszatának objektív alapját.

Részletesen tárgyalja a társadalmi törvények érvényesülésének különbségét az osztály- és az osztály nélküli társadalomban. Az utóbbi tisztázásához a *társadalmi* tudatosság problémáját is megvizsgálja. A társadalmi tudatosság a törvények ismeretén nyugszik, de a lényeges tartalma éppen az, hogy ezen ismeretek alapján irányítani is tudjuk a társadalmi folyamatot, tehát nem post festa ismerjük fel a társadalmi változások törvényszerűségét, hanem előre, és el tudjuk érni, hogy az előre megtervezett folyamat törvényszerűen bekövetkezzék.

Összefoglalóan megállapíthatjuk: Szabó András könyve a marxista irodalom gazdagodását jelenti, mivel a törvény fogalmának és felhasználásának kérdését elmélyülten, a materialista dialektika alapján vizsgálja. Éppen ezért egyaránt nagy segítséget nyújt a társadalmi gyakorlat és az egyes szaktudományok számára. A szerző munkájának bevezetésében rámutat arra, hogy a filozófia törvényeit a valóság másodfokú absztrakcióinak kell tekinteni, szemben a szaktudományok törvényeivel, amelyek a valóság elsőfokú absztrakciói. A törvények e két típusa között természetesen szoros kapcsolat és kölcsönhatás van. A filozófia sikján való tisztá**zatlan**ság a szaktudományok területén egy sor zavarhoz vezetett, ami viszont nehezítette a belőlük való általánosítást.

Szabó András Györgynek „A törvény és az ember" című könyve egy sor igen fontos problémát tisztáz. Megtisztítja a a szükségszerű és véletlen dialektikáját az egyoldalú relativista koncepciótól, feltárja a törvényen belül megnyilvánuló véletlent, s nyomatékosan rámutat arra, hogy a társadalmi törvények objektivitása nem azt jelenti, mintha e törvények az emberi tevékenységtől függetlenül léteznének.

Simonovits Istvánné

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

A magyar közkönyvtárakban megtalálható kurrens filozófiai periodikák

Az itt közölt bibliográfia célja az, hogy rövid tájékoztatást adjon a hazai könyvtárakban megtalálható külföldi (és a legfontosabb magyar) filozófiai periodikákról.

A bibliográfiát a következő elvek szerint állítottuk össze.

Először abécérendben közöljük a periodikákat, mégpedig először címüket, azután pedig — ha volt ilyen — a szellemi kiadót (ez sokszor következtetni enged a lap irányzatára) vagy a kereskedelmi kiadót. Következik a kiadás helye (a nyomda és a kiadás helye nem mindig ugyanaz, előfordul például, hogy amerikai lapot Belgiumban nyomnak), majd az alapítás éve. Ezzel kapcsolatban néhány megjegyzést kell tennünk. Előfordul, hogy a periodika megváltoztatta címét, és bár egy régebbi folyóirat folytatása, mégis az új címen megindult lap alapítási évét veszik megindulási évnek. Nem mindig volt pontosan megállapítható a folyóirat megindulási éve, ezt kérdőjellel jeleztük. Feltüntettük a periodika évi megjelenési számát; ha nem rendszeresen jelenik meg, erre nr. (nem rendszeres) rövidítéssel mutatunk rá. Majd, ahol szükségesnek, célszerűnek mutatkozott, tájékoztató jellegű ismertetést adtunk a kiadványokról. Végül, lelőhelyként megadtunk egy magyar könyvtárat. Bibliográfiánk legterjedelmesebb részét ez az ismertetés alkotja.

A bibliográfia második része szakmutató. Ebből a részből világosan kitűnik, hogy milyen jellegű periodikákat vettünk be ebbe a bibliográfiába. Általános és kimondottan filozófiai bibliográfiák és címtárak alkotják a szakmutató első részét. A második csoportba kimondottan filozófiai vagy filozófiával is foglalkozó akták és évkönyvek kerültek. A harmadik rész olyan filozófiai folyóiratokat foglal magába, amelyek a filozófia minden ágával foglalkoznak. A negyedik csoport kimondottan logikai folyóiratokat sorol fel. Az ötödik csoportban esztétikával vagy esztétikával is foglalkozó periodikák foglalnak helyet. A hatodik rész a vallással és ateizmussal foglalkozó, a hetedik rész szociológiai periodikák. A nyolcadik rész olyan, történelemmel, közgazdaságtannal, politikai gazdaságtannal foglalkozó kiadványokat közöl, amelyek filozófiai kérdésekkel is foglalkoznak. A kilencedik rész olyan kultúrpolitikai periodikákat sorol fel, amelyek filozófiai kérdéseket is érintenek. A tizedik csoport társadalomtudománnyal és politikával foglalkozó periodikákat sorol fel. A tizenegyedik rész meghatározott filozófusokkal foglalkozó periodikák címeit tartalmazza. A tizenkettedik rész a munkásmozgalom és a párt kérdéseivel foglalkozó kiadványokat közli. A szakokon belül a periodikákat ábécérendben adtuk meg.

A bibliográfia harmadik részét a földrajzi mutató alkotja. Ábécérendben adtuk meg azokat az országokat, ahol a felsorolt periodikák megjelennek. A nemzetközi kiadványokat a felsorolás végén „nemzetközi kiadványok" címszó alatt közöltük.

A bibliográfiában használt rövidítések:

ELTE = az Eötvös Loránd Tudományegyetem Könyvtára (Bpest. V., Károlyi-u. 10.).

Fil. = a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének könyvtára (Bpest. V. Nádor u. 18.).

Főv. = Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár (Bpest. VIII. Szabó E. tér 1.).

Ipargazd. = a Magyar Tudományos Akadémia Ipargazdaságtani Kutatócsoportjának könyvtára (Bpest. V. Széchenyi rkp. 4.).

Közg. = a Magyar Tudományos Akadémia Közgazdaságtudományi Intézetének könyvtára (Bpest. V. Nádor u. 7.).

Közg. E. : = a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Könyvtára (Bpest. IX. Dimitrov tér 8.).

KSH = a Központi Statisztikai Hivatal könyvtára (Bpest. II. Keleti Károly u. 5/7.).

KSH Nemz. = a Központi Statisztikai Hivatal Nemzetközi Osztálya (Bpest. II. Keleti Károly u. 5/7.).

Külügy. = a Külügyminisztérium könyvtára (Bpest. II. Bem rkp. 47.).

MTA = a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára (Bpest. V. Roosevelt tér 9.).

Orszgy. = Országgyűlési Könyvtár (Bpest. V. Kossuth Lajos tér 1/3.).

OSZK = Országos Széchényi Könyvtár (Bpest. VIII. Múzeum körút 14/16.).

St. = az Eötvös Loránd Tudományegyetem Statisztikai Tanszékének könyvtára (Bpest. V. Egyetem tér 1/3.).

ISMERTETÉS

A

Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-Rechts- und Wirtschaftswissenschaften. Akademie-Verlag. Berlin. 1950—. nr. Részcímes periodika. Pl. 1956. évf. 1. szám: Gerhard Lehmann: Kants Besitzlehre. *MTA.*

Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Universitätsverlag. Heidelberg. 1822—. 3. A Heidelbergi Tudományos Akadémia Filozófiai-Történeti Osztályának tanulmányait közli. Részcímes periodika. (Egy füzet egy szerző tanulmánya.) *MTA.*

Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse. Leipzig. Akademie-Verlag. Berlin. 1950—. 1 köt. (4 füzet). Egyes korok történelmével kapcsolatban e korok filozófiájával, vallásával is foglalkozik. Részcímes periodika. Pl. 1960. 1. füzet: Siegfried Morena: Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der Egyptischen Religion. *MTA.*

Abstracts of Bulgarian Scientific Literature. Bulgarian Academy of Sciences. Centre of scientific and technical information and documentation. Philosophy and Pedagogics. Sofija. 1958—. nr. Filozófiai és pedagógiai témájú folyóiratcikkek szakosított bibliográfiája. *MTA.*

Acta Philosophica Fennica. Edidit Societas Philosophica. Distribuit Akateeminen Kirjakauppa. Helsinki. 1935—. 1. Tematikus számok. Egy tanulmány egy szerzőtől, idegen nyelven is. *MTA.*

Acta Salamanticensia. Filosofia y Letras. Secretariado de Publicaciones de la Intercambo Cientifico de la Universidad de Salamanca. Salamanca. 1946—. 1. (évkönyv). A Salamancai Egyetem kiadványa. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Kiadási évek szerint csoportosított bibliográfiát ad. *MTA.*

Acta Sociologica. Scandinavian Review of Sociology. Is published quarterly in English and occasionally in German and French. Copenhagen. 1955—. 4. Skandináv szerzők tanulmányait közli angol, német vagy francia nyelven. Könyvhirdetések, filozófiai folyóiratok hirdetése. *MTA.*

Acta Universitatis Carolinae. Universitas Karlova. Philosophica et Historica. Praha. 1955—. 1. A Károly Egyetem filozófiai és történelmi tanulmányait közli. *MTA.*

Acta Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth Nominatae. Series marxistica-leninistica et pedagogica. Tankönyvkiadó. Budapest. 1962—. 1. Ennek a sorozatnak első évfolyama 1962-ben jelent meg. A régi sorozat már 1954-ben megindult. A tanulmányok magyar nyelven jelennek meg, rezüméik orosz nyelven. Orosz és német nyelvű tartalomjegyzék. *MTA.*

Acta Universitatis Szegediensis. Sectio philosophica. Szeged. 1958—. 1. Filozófiai tanulmányokat közöl magyar nyelven. Orosz és német nyelvű rezümék. *MTA.*

Aevum. Rassegna di Scienze Storiche-Linguistiche-Filologiche. Pubblicata a Cura della Facoltà di Lettere dell' Università Cattolica Del Sacro Cuore. Redazione: Largo A. Gemelli. Milano. 1927—. 6. Vallási kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat is közöl. *MTA.*

American Journal of Economics and Sociology. The—. The Robert Schalkenbach Foundation. Lancaster. Pennsylvania. 1941—. 4. *MTA.*

American Journal of Sociology. The University of Chicago Press. Chicago. 1895—. 6. Elméleti tanulmányokat is, de főképpen gyakorlati felméréseket közöl. Könyvismertetéseket ad. *MTA.*

American Philosophical Society. Year Book. Philadelphia. Az Amerikai Filozófiai Társaság Évkönyve. Közli a tagok névsorát, életrajzukat. Részletes könyvismertetést ad. *MTA.*

American Political Science Review. Published quarterly by the American Political Science Association. Baltimore. 1906—. 4. Az Amerikai Politikai Tudományok Társaságának kiadványa. *ELTE.*

American Sociological Review. Official Journal of the American Sociological Association. New-York. 1936—. 6. Elméleti és gyakorlati szociológiai kérdésekkel foglalkozik. Szociometria. *MTA.*

Analele Romîno-Sovietice. Academia Republicii Populare Romîne. Institutul de Studii Romîno-Sovietic. Editura Academiei Republicii Populare Romîne. Seria istorie-filosofie. Bucureşti. 1947—. 6. A Román Népköztársaság Akadémiája Ro-

mán—Szovjet Intézetének kiadványa. *MTA.*

Analele Universitatii Bucureşti. Seria Acta Logica. Redactia Universitatis Bucureşti. Bucureşti. 1957—. 1. Csak logikával foglalkozó tanulmányok, francia, angol és orosz nyelven. *MTA.*

Analele Universitatii C. I. Parhon. Seria Ştiinţe Sociale. Redacţia Universitatea „C. I. Parhon". Bucureşti. 1958—. 1. Minden egyes kötetet egy-egy társadalomtudománynak szentelnek. Orosz és francia nyelvű rezümék. *MTA.*

Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae. Sectio philosophica. Akadémiai Könyvkiadó. Budapest. 1962—. 1. A tanulmányok orosz, angol, német és francia nyelven jelennek meg. *MTA.*

Annales Universitatis Marie Curie-Skłodowska. Sectio F. Nauki filozoficzne i humanistyczne. Nakładem uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin. 1950—. 1. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Számos etikai és esztétikai közlemény. Orosz, francia és német nyelvű rezümé és tartalomjegyzék. *MTA.*

Annals of the American Academy of Political and Social Science. Philadelphia 1910—. 6. Az Egyesült Államok Politikai és Társadalomtudományi Akadémiájának tematikus számokkal megjelenő általános társadalomtudományi folyóirata. Könyvismertetési rovata igen gazdag. *MTA.*

Année Politique et économique. PUF. Páris. 1937—. 6. Egyetemi tanárokból álló szerkesztőbizottság szerkesztésében megjelenő haladó szellemű általános társadalomtudományi folyóirat. *ELTE.*

Année Sociologique. L'—. Bibliothèque de philosophie contemporain. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. PUF. Paris. 1950—. 3. Általános szociológia, munkaszociológia, társadalompszichologia stb. területéről szóló tanulmányok. *MTA.*

Archiv für Begriffsgeschichte. Im Auftrage der Kommission für Philosophie der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz. H. Bouvier u. Co. Verlag. Bonn. 1955—. 1. Filozófiai fogalmak történeti fejlődésével foglalkozik. *MTA.*

Archiv für Geschichte der Philosophie. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Walter de Gruyter u. Co. Berlin. 1960—. 3. (A régi sorozat 1888—.) A filozófia minden területével foglalkozik. Számos tanulmány tárgya a dialektika. Recenziókat közöl. *MTA.*

Archiv für Mathematische Logik und Grundlagen Forschung. Kohlhammer Verlag Stuttgart, 1951—. 4. Nemzetközi szerzőgárda (magyar részről pl. Kalmár). Német és angol nyelven közöl tanulmányokat. *MTA.*

Archiv für Österreichische Geschichte. Philosophisch-Historische Klasse. Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien. Wien. 1900—. nr., ritkán, kb. két évenként 1 kötet (2 füzet). Tematikus számok. Zömével történeti témával foglalkozik. *MTA.*

Archiv für Philosophie. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Kohlhammer Verlag. Stuttgart. 1947—. 4. A filozófia minden ágából közöl tanulmányokat. A természettudományok filozófiai vonatkozásával is foglalkozik. Monográfiát közöl pl. Marxról vagy élő filozófusokról, pl. Heideggerről. *MTA.*

Archives Internationales d'Histoire des Sciences. Revue trimestrielle publiée par la Division d'Histoire des Sciences de l'Union Internationale d'Histoire et de Philosophie des Sciences et avec le concours financier de l'UNESCO. Éditions Hermann. Paris. 1947—. 4. Az UNESCO pénzügyi támogatásával megjelenő periodika. Nemzetközi szerkesztőbizottság. A tanulmányok angol és francia nyelven jelennek meg. Részletes kritikai könyvismertetést ad. *MTA.*

Archives Internationales de Sociologie de la Coopération. Communauté et Vie Coopérative. Bureau d'Etudes Coopératives et Communautaires. Publiées avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris. 1957—. 2. A Francia Országos Tudományos Kutatási Központ közreműködésével megjelentetett nemzetközi jellegű szövetkezet-szociológiai folyóirat. Tematikus annotált bibliográfia. Cikkek, közlemények különböző nyelveken. *MTA.*

Archives de Sociologie des Religions Publiées par le Groupe de Sociologie des Religions. Centre National de la Recherche Scientifique. Centre d'Études Sociologiques. Éditions de Centre National de la Recherche Scientifique. Paris. 1933—. 1. Tanulmányok különböző társadalmi osztályok vallási magatartásáról, véleményéről. Folyóiratcikk bibliográfia rövid kivonattal. *ELTE.*

Archivio di Filosofia. Organo dell'Istituto di studi filosofici. Università di Roma. Cedam—Casa editrice Dott. Antonio. Miláno 1931—. 3. Egy számot egy témának szentel, amelyről többen írnak különböző szempontból. Pl. 1962. 3. sz. Pascal e Nietzsche. *MTA.*

Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznei. Polska Akademia Nauk. Instytut

Filozofii i Socjologii. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa. 1954—. 1. Főleg filozófiatörténeti tanulmányokat közöl. Orosz, angol, francia és német nyelvű rezümék, a témától függően. *MTA.*

Atti della Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo. Presso l'Accademia. Palermo. 1938—. (IV. sorozat, az I. sorozat 1755.) 1 köt. Általában 2 évenként. A Palermói Tudományos Akadémia évkönyve. Filozófiai, esztétikai cikkeket is közöl. *MTA.*

Atti della Accademia delle Scienze di Torino. Pubblicati dagli Accademici Segretari delle due Classi II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Accademia delle scienze. 1784—. nr. (kb. 2 évenként 1 kötet). A Torinói Tudományos Akadémia Etika, Történelem és Filológia Osztályának közleményei. Vegyes témájú cikkek. *MTA.*

Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift. Herausgegeben vom Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands. Berlin. 1945—. 12. Havonta megjelenő kultúrpolitikai folyóirat. *ELTE.*

B

Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Abhandlungen. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München. 1912—. 2. A Bajor Tudományos Akadémia Filozófiai és Történeti Osztályának tanulmányait közli. *MTA.*

Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Herausgegeben vom Institut für Marxismus—Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Dietz Verlag. Berlin. 1950—. 4. Az NDK-ban folyó Marx—Engels-kutatásokról közöl tanulmányokat. Foglalkozik egyéb filozófiai, gazdasági, történelmi kérdésekkel is. Szakosított folyóiratcikk bibliográfiát ad. *MTA.*

Belfagor. Rassegna di Varia Umanità. Casa Editrice Leo S. Olschki. Firenze. 1946—. 6. Egyebek között filozófiai, főképpen esztétikai kérdésekkel is foglalkozik. *Fővr.*

Béke és a szocializmus kérdései. A kommunista- és munkáspártok elméleti és tájékoztató folyóirata. Prága—Bp. 1958—. 12. A marxista—leninista elmélet aktuális kérdéseit, a szocializmus építésének legfontosabb problémáit tárgyaló általános ideológiai folyóirat. *MTA.*

Bibliographie der Deutschen Zeitschriftenliteratur. Dietrich. Osnabrück. 1904. *MTA.*

Bibliographie der fremdsprachigen Zeitschriftenliteratur. Verlag Felix Dietrich. Leipzig. 1939. *MTA.*

Bibliographie de la Philosophie. Bulletin trimestriel. Institut International de philosophie. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris. 1954—. 4. Az UNESCO támogatásával jelenik meg. Nemzetközi szerzőgárda. Annotált bibliográfia. Angol nyelven is megjelenik: Bibliography of Philosophy. *MTA.*

Bibliography of the Humanistic Studies and Social Relations. This publication is printed by the Grant-in-aid of the Ministry of Educations. Tokyo. 1954—. nr. Japán szerzők könyveinek és cikkeinek bibliográfiája. Annotációs adatok angol és japán nyelven. *MTA.*

Bibliography of Philosophy. A Bibliographie de la Philosophie angol nyelvű kiadása. *MTA.*

Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance. Organe de l'Association Humanisme et Renaissance. Librairie Droz S. A. Genève. 1941—. 3. Nemzetközi szerkesztőbizottság. Ezt a kort filozófiai szempontból is vizsgálja. *MTA.*

British Journal of Aesthetics. The—. A journal for the understanding of appreciation and the arts, and of the principles of criticism. Published for the British Society of Aesthetics by Routledge and Kegan. London. 1960—. 4. A Brit Esztétikai Társaság kiadványa. A tanulmányok a képzőművészetek, az előadói művészetek, a nevelés esztétikai kérdéseivel foglalkoznak. Részletes könyvismertetést ad. Új könyvek jegyzékét közli. *MTA.*

British Journal for the Philosophy of Science. The—. Nelson. Edinburgh—London. 1950—. 4. A Brit Filozófiai Társaság (British Society for the Philosophy of Science) hivatalos orgánuma. A legkülönbözőbb filozófiai témájú tanulmányokat közli. Könyvrecenziók. Legújabb filozófiai könyvek jegyzéke. *MTA.*

British Journal of Sociology. London school of economics and political science. Routledge and Kegan. London. 1950—. 4. Elméleti és gyakorlati szociológiával foglalkozó tanulmányokat közöl. *ELTE.*

Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques. Académie royale de Belgique. Palais des Académies. Bruxelles. 1899—. 1. Franciá és flamand nyelvű. A filozófia és politika különböző területeiről közöl tanulmányokat, előadásokat. Beszámol tudományos kongresszusokról. Recenziót, bibliográfiát ad. *MTA.*

Bulletin Critique du Livre Français. Édité par les soins de l'Association pour la diffusion de la Pensée française. Paris.

1945—. 12. A legújabb francia könyvek, folyóiratcikkek bibliográfiája és rövid ismertetése. *MTA.*

Bulletin de l'Institut de Recherches Économiques et Sociales. Université Catholique de Louvain. Louvain. 1935—. 8. A Louvaini Katolikus Egyetem Közgazdasági és Társadalomtudományi Kutató Intézetének folyóirata. Belgium gazdasági és társadalmi helyzetével foglalkozó tanulmányok. Tematikus számok. *KSH.*

Bulletin International des Sciences Sociales. UNESCO. Paris. 1949—. 4. Az UNESCO Társadalomtudományi Osztálya szerkesztésében megjelenő nemzetközi társadalomtudományi folyóirat. Tematikus számok. Intézmények, kutatások hírei és közleményei. Az ENSZ és szerveinek hírei, dokumentumai és kiadványai. Megjelenik angol nyelvű kiadásban is. *MTA.*

C

Cahiers du Communisme. Revue théorique et politique mensuelle du Comité Central du Parti Communiste Français. Szerk. Roger Garaudy. Paris. 1949—. 12. A Francia Kommunista Párt Központi Bizottságának ideológiai folyóirata. *MTA.*

Cahiers Internationaux. Revue internationale du monde du travail. Paris. 1949—. 12. Ideológiai és nemzetközi munkásmozgalmi kérdésekkel foglalkozó folyóirat. Baloldali személyiségekből álló szerkesztőbizottság. *Fővr.*

Cahiers de Sociologie Économique. Centre de recherches et d'études de psychologie des peuples et de sociologie économique. Université de Caen. Siège du Centre: Le Havre. 1960—. 2. A Caeni Egyetem gazdaság-szociológiai kiadványa. Elnevezésének megfelelő tanulmányokat közöl. Könyvrecenziók. *MTA.*

Canadian Journal of Economics and Political Science. Canadian Political Science Association. Toronto. 1935—. 4. A Kanadai Államtudományi Egyesület általános közgazdasági és társadalomtudományi folyóirata. Könyvismertetéseket ad. *Közg. E.*

Cercetări Filozofice. Academia Republicii Populare Romîne Institutul de Filozofie. Bucureşti. 1953—. 6. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Bibliográfiát ad. Rezümék francia és orosz nyelven. *MTA.*

Classica et Mediaevalia. Revue danoise de philologie et d'histoire. Librairie Gyldendal. Copenhague. 1940—. 1. köt. (2 füzet). Közöl tanulmányokat klasszikus és középkori filozófusokról is. Külföldi szerzők cikkeit is adja angol, francia és német nyelven. *MTA.*

Communisme. Revue éditée par le Comité Central du Parti Communiste de Belgique. Bruxelles. 1945—. 12. A Belga Kommunista Párt Központi Bizottsága által kiadott folyóirat. *MTA.*

Communist. Communist Party of India, Central Committee. Edited and published by him at „Communist" Office R. K. Building. Bombay. 1947—. 12. *MTA.*

Communist Review. Printed and published by D. B. Joung. Sidney. 1941—. 12. Elméleti cikkek. Ausztrália és munkásai gazdasági helyzetével foglalkozó tanulmányok. *MTA.*

Convivium. Estudios filozoficos. Facultad de Filosofia y Letras. Universidad de Barcelona. Barcelona. 1956—. 6. Összevont számok. A filozófia minden területéről, sőt határterületekről is közöl tanulmányokat. *MTA.*

Current sociology. United Nations educational, scientific and cultural organization. London School of Economics and Political Science. Oxford. 1952—. 3. Francia nyelven is megjelenik. (La sociologie contemporaine. Paris.) Az UNESCO pénzügyi támogatását élvezi. Minden számot más témának szentel. *ELTE.*

D

Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft. Herausgegeben im Auftrage der Akademien der Wissenschaften zu Berlin. Akademie-Verlag. Berlin. 1879—. 12. Közöl filozófiával és vallástörténettel foglalkozó tanulmányokat is. Részletes könyvismertetést ad. Új könyvek szakosított bibliográfiája. *MTA.*

Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung. Stuttgart. 1923—. 4. Közöl filozófiai tanulmányokat is. *ELTE.*

Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin. 1953—. 4. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. *MTA.*

Dialectica. International Review of Philosophy of Knowledge. Editions de Griffon. Neuchâtel. 1947—. 4. Számos haladó szellemű tudós hosszabb lélegzetű tanulmányát közli. A tanulmányok német, angol vagy francia nyelven jelennek meg. *MTA.*

Diogène. Revue Internationale des Sciences Humaines. Revue trimestrielle. Publiée sous les auspices de Conseil International de la philosophie et des sciences humai-

nes et avec l'aide de l'UNESCO. Gallimard. Paris. 1952—. 4. Az UNESCO támogatásával megjelenő nemzetközi társadalomtudományi folyóirat. Tematikus számok. A cikkek szerzőinek rövid életrajzi adatait is közli. *ELTE.*

Доклады Академии Наук. Издательство Академии Наук СССР. Серия истории и философии. Москва. 1944—. nr. A történelem és filozófia sorozat közli a SZU Tud. Akadémiáján elhangzott ilyen témájú előadásokat. *MTA.*

F

Econometrica. Econometric Society New Haven. 1933—. 4. Az amerikai Ökonometriai Társaság elméleti folyóirata. Általános közgazdasági, gazdaságmatematikai, statisztikai művek recenziója. Kiadói hirdetések. *KSH.*

Economic Development and Cultural Change. Research Center in Economic Development and Cultural Change. The University of Chicago. Published quarterly. The University of Chicago Press. Chicago. 1952—. 4. A gazdasági fejlődés és a megváltozott kultúra problémáival foglalkozó folyóirat. Könyvbibliográfiát ad. *MTA.*

Einheit. Zeitschrift für Theorie und Praxis des wissenschaftlichen Sozialismus. Herausgegeben vom Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands 1946—. 12. A Német Szocialista Egységpárt Központi Bizottságának központi ideológiai, a tudományos szocializmus elméleti és gyakorlati kérdéseivel foglalkozó folyóirata. *MTA.*

Erasmus. Speculum Scientiarum. International Bulletin of Contemporary Scholarship. Eduard Roether Verlag. Darmstadt (Deutschland). 1947—. 12. vagy alkalomszerűen többször. A tudományok különböző ágaiban, így a filozófiában megjelent új könyvek részletes ismertetése. *MTA.*

Ethics. International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. Published by the University of Chicago Press. Philadelphia. 1938—. 4. A filozófia minden területéről közöl cikkeket. Új könyvek jegyzéke rövid megjegyzéssel. *MTA.*

Études Bergsoniennes. Les —. Publiées par l'Association des Amis de Bergson. PUF. Paris. 1948—. nr. A Bergson-Társaság kiadványa. Bibliográfiát is közöl. *MTA.*

Études et Documents du Centre de Recherches Économiques et Sociales. Centre de Recherches Économiques et Sociales. Paris. 1948—. 12. A Közgazdasági és Társadalomtudományi Kutató Központ közgazdasági és társadalomtudományi folyóirata. Egy-két téma hosszabb kifejtése. *OSZK.*

Études Philosophiques. Les—. PUF. Paris. 1946—. 4. A filozófia különböző területeiről közöl tanulmányokat. Sokat foglalkozik az új filozófiai irányzatokkal, így az egzisztencializmussal. Bibliográfiát közöl. *ELTE.*

Europe. Fondée en 1923 par un groupe d'écrivains en collaboration avec Romain Rolland. Europe et les Éditeurs Français Réunis. Paris. 1923—. 12. Romain Rolland irányításával alapította egy írócsoport 1923-ban. Nemzetközi szerkesztőbizottság. Tematikus számok. Politikával, tudományokkal, kultúrával stb. foglalkozik. Pl. az 1963 júl.—aug.-i számát Magyarországnak szentelte. *MTA.*

Ежегодник музея истории религии и атеизма. Издательство Академии Наук СССР. Москва—Ленинград. 1930? —. 1. A Vallás- és Ateizmustörténeti Múzeum évkönyve a SZU Tudományos Akadémiájának kiadásában. A vallásról és ateizmusról szóló tanulmányok. Vallások szerint szakosított bibliográfia. *MTA.*

F

Fälszäfä Bölmäszinin Äszärläri. Труды Сектора Философии. Азербайджан ССР. Azerbajdzsan SZSZR. Elmlär Akademijaszü. Baky. 1958—. 1. Az Azerbajdzsani Tudományos Akadémia Filozófia Szektorának munkái. *MTA.*

Filosofia. Edizioni di „Filosofia". Torino. 1950—. 4. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Bibliográfiát ad. Közli a beérkezett új könyvek jegyzékét. *ELTE.*

Filosofický Časopis. Československá Akademie VĚD. Praha. 1946—. 4. Vegyes filozófiai témájú tanulmányok. Külföldi folyóiratcikkek rövid ismertetése. *MTA.*

Философска мисъл. Институт по философия. Издава Българска Академия на Науките. София. 1945—. 6. A Bolgár Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének kiadványa. Tanulmányai a filozófia minden ágát felölelik. Rezümét ad orosz és angol nyelven. *MTA.*

Философские науки. Научные доклады высшей школы. Гос. Изд. „Высшая школа." Москва. 1958—. 6. Főképpen a fiatal filozófus nemzedék tanulmányait közli, a filozófia minden területéről. *Fil.*

Философские науки. Lásd: Труды среднеазиатского государственного университета имени В. И. Ленина.

Философские вопросы естествознания. Некоторые философско-теоретические вопросы физики, математики и химии. Изд. Моск. Университета. Москва. 1959—. 2. A természettudományok filozófia-elméleti kérdéseivel foglalkozó tanulmányokat közöl. *MTA.*

Forschungen und Fortschritte. Nachrichtenblatt der deutschen Wissenschaft und Technik. Deutsche Akademie der Wissenschaften. Akademie Verlag. Berlin. 1925—. 12. A német tudomány és technika híreit közli, elvétve filozófiai tanulmányokat is. *MTA.*

Forum der Letteren. A. W. Sijthoff — Leiden. 1946—. 4. Sok ontológiai tárgyú tanulmányt közöl. Könyvismertetést ad. *MTA.*

Foundations of an Empiricist Ethical Theory. The—. University of California Publications in Philosophy. University of California. Press Berkeley and Los Angeles. 1904—. nr. Részcímes periodika. Egy-egy füzet egy szerző tanulmányát tartalmazza. *MTA.*

Fundamenta Mathematicae. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Polska Akademia Nauk. Warszawa. 1920—. 1. A Lengyel Tudományos Akadémia kiadványa. Tanulmányai foglalkoznak matematikai logikával, halmazelmélettel. Orosz, angol és francia nyelven jelennek meg. *MTA.*

G

Geistige Welt. Vierteljahresschrift für Kultur und Geisteswissenschaft. Filser-Verlag. München. 1946—. 4. Filozófiai témájú cikkeket is közöl. *ELTE.*

Glac. Odelenje društvenih nauka. Szrpszka Akademija Nauka i Umetnoszti. Izdavacska Usztanova „Naucsno gyelo". Beograd. 1886—. 1. Politikai tudományokkal és szociológiával foglalkozó tanulmányokat is közöl. *MTA.*

Godisen Zbornik. Annuaire Faculté de philosophie de l'Université de Skopje. Skopje. 1950—. 1. A Skopjei Egyetem filozófiai fakultásának évkönyve. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. A tanulmányok orosz, angol, francia vagy német nyelven jelennek meg, a rezümék szintén. *MTA.*

Годишник на софийския университет. Философско-Исторически Факултет. Държавно издателство „Наука и Изкуство". София. 1906—. 2 köt. A Szófiai Egyetem Filozófiai-Történeti Tanszékének kiadványa. Minden szám más szerző tanulmányát közli. *MTA.*

Godišnjak Filozofskog Fakulteta u Novom Sadu. Universitet u Novom Sadu. Annuaire de la Faculté des lettres et sciences a Novi Sad. Novi Sad. 194?—. 1. A Novi Sad-i Egyetem évkönyve. A filozófia minden ágából közöl tanulmányokat. Idegen nyelven is közöl tanulmányokat, nemcsak a világnyelveken, hanem pl. magyarul is. Idegen nyelvű rezümék. *MTA*

Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft. Verlag Schnelle. Hamburg. 1960?—. 4. Igen gyorsan publikálja az új eredményeket a matematika, pszichológia, fiziológia, filozófia területén. Szabályosan évente egy melléklet is megjelenik. *MTA.*

H

Hegel-Studien. In Verbindung mit der Hegel-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft. H. Bouvier u. Co. Verlag. Bonn. 1961—. nr. Csak Hegelről szóló tanulmányokat közöl. Nemzetközi írógárda. Hegelről szóló cikkek bibliográfiáját is adja. *MTA.*

Historische Zeitschrift. R. Oldenburg Verlag. München. 1859—. 6. Történeti folyóirat ugyan, de az egy-egy korral kapcsolatos filozófiai problémákkal is foglalkozik. *MTA.*

Historish-Filosofske Meddelelser. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. København. 1940—. 4. Dán történeti-filozófiai kiadvány. A filozófia számos területéről közöl tanulmányokat. *MTA.*

History of Religions. An International Journal for Comparative Historical Studies. The University of Chicago Press. Is a semiannual scholarly journal. Chicago. 195?—. 2. Vallási jelenségek történetével foglalkozó tanulmányokat közöl. *MTA.*

History and Theory. Studies in the Philosophy of History. Mouton and C.'s-Gravenhage. 7953—. 1. köt. Egyesült Államokbeli folyóirat, Hollandiában nyomtatják. Nemzetközi szerkesztőbizottság. *MTA*

Hongqui. (Hungtyhi — „Vörös Zászló"). Peking. 195?—. 24. A Kínai Kommunista Párt Központi Bizottságának általános társadalomtudományi elméleti folyóirata. *Közg.*

Human Relations. Tavistoc institute of human relations and Research centre for group dynamics. London. 1947—. 4. Társadalmi, szociális problémákkal foglalkozó tanulmányokat közöl. Szociológiai felmérések. *Főv.*

I

Illinois Studies in the Social Sciences. The University of Illinois Press. Illinois. 1929—. nr. Az Illinoisi Egyetem kiadványa Tanulmányokat közöl a társadalomtudományok területéről. Részcímes periodika. Monográfiák. *MTA.*

Impact Science et Société. UNESCO. Paris. 1950—. 4. Az UNESCO általános társadalomtudományi folyóirata. A tudomány és a társadalom közötti összefüggések kérdéseit vizsgálja. Kiadói hirdetések. Angol nyelvű kiadás is. *MTA.*

Indicator Selectio de Articole din Periodicale Marxiste Recente. Biblioteca Academiei Republicii Populare Romîne. Sectia de Documentare Stiintifică. Editura Academiei Republicii Populare Romîne. Sectia de Documentare Ştiinţifică. Bucureşti. 1956—. 2. Marxista folyóiratok cikkeinek szakosított bibliográfiáját adja. *MTA.*

Информационен бюлетин за библиографски справки и картотеки. Държавна Библиотека. „Васил Коларов." София. 1959—. nr. Szakosított bibliográfiát ad. *MTA.*

Информационный бюлетин Юнеско. UNESCO. Paris. 195?—. nr. Az UNESCO arosz nyelvű információs bulletinje. Közli oz UNESCO híreit, kiadványait, amelyek között filozófiai, társadalomtudományi témájúak is vannak. *MTA.*

Информационный указатель библиографических списков и картотек составленных библиотеками советского союза. Министерство Культуры РСФР. Государственная Ордена Ленина Библиотека СССР им. В. И. Ленина. Москва. 1956—. 24. Megjelent és tervbe vett szovjet könyvek szakosított bibliográfiája. *MTA.*

Information sur les Sciences Sociales. Conseil International des sciences sociales. Publié avec le concours financier de l'UNESCO. Paris. 1962—. 4. Nemzetközi szerkesztőbizottság. Kongresszusi naptár. Könyvismertetés. Bibliográfia. *MTA.*

Informations Unesco. Paris. 1948—. nr. Igen gyakran jelenik meg. Az UNESCO híreit közli. Kongresszusi naptár. Új kiadványait ismerteti. *MTA.*

Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Geisteswissenschaft. Auslieferung durch das Sprachwissenschaftliche Institut der Leopold-Franzens-Universität. Hefte Philosophie—Psychologie—Pädagogik. Innsbruck. 1950?—. nr. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. *MTA.*

Иностранная литература. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. Орган Союза писателей СССР Издательство „Известия". Москва. Társadalompolitikai és esztétikai kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat is közöl. *MTA.*

Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences. Norwegian Universities Press. Oslo. 1958—. 4. Angol nyelven megjelenő norvég periodika. Társadalomtudományi és filozófiai cikkeket közöl, sok ismeretelméletit. *MTA.*

International Bibliography of Economics. Lásd: International Bibliography of the Social Sciences. *MTA.*

International Bibliography of the History of Religions. International Association for the History of Religions. E. J. Brill. Leiden. 1952—. 2. Az UNESCO támogatásával jelenik meg. A különböző vallásokkal foglalkozó könyvek bibliográfiáját adja. *MTA.*

International Bibliography of Political Science. Bibliographie Internationale de Science Politique. UNESCO. Paris. 1952—. nr. A politikai tudományok nemzetközi bibliográfiáját adja. Lásd: International Bibliography of the Social Sciences. *MTA.*

International Bibliography of Social and Cultural Anthropology. Bibliographie Internationale d'Anthropologie Sociale et Culturelle. UNESCO. Paris. 1955—. 1. A társadalom- és kulturális antropológia nemzetközi bibliográfiája az UNESCO kiadásában. Lásd: International Bibliography of the Social Sciences. *MTA.*

International Bibliography of the Social Sciences. UNESCO. Paris. 1950—. 4. Angol és francia nyelven jelenik meg. 1955-től minden évben négy részben. Könyv és folyóiratcikk bibliográfiák. I. rész: International Bibliography of Sociology (piros fedőlap). II. rész: International Bibliography of Political Science (szürke fedőlap). III. rész: International Bibliography of Economics (sárga fedőlap). IV. rész: International Bibliography of Social and Cultural Anthropology (zöld fedőlap). *MTA.*

International Bibliography of Sociology. Prepared by the International Sociological Association. UNESCO. Paris. 1950—1. Az UNESCO kiadásában megjelenő szociológiai bibliográfia. Lásd: International Bibliography of the Social Sciences. *MTA.*

International Organization. World Peace Foundation. Boston. 1947—. 4. Az USA egyetemeinek doktori disszertációit is közli. Könyv és cikk ismertetést is ad. *MTA.*

Internationale Bibliographie der Marxistischen Zeitschriftenliteratur. Institut für Marxismus—Leninismus beim ZK der SED. Dietz-Verlag. Berlin. 1951—. 1. Folyóiratcikkek szakozott bibliográfiája. *MTA.*

Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur. Abt. A: Bibliographie der Deutschen Zeitschriftenliteratur. Dietrich. Osnabrück. 1904. Abt. B: Bibliographie der fremdsprachigen Zeitschriftenliteratur. Verlag Felix Dietrich. Leipzig. 1939. *MTA.*

Isis. An International Review Devoted to the History of Science and its Cultural Influences. Official Quarterly Journal of the History of Science Society. Washington. 1912—. 4. A tudományok történetével és kulturális befolyásukkal foglalkozó tanulmányokat közöl. Könyvismertetéseket ad. *MTA.*

Известия Академии Наук Белорусской ССР. 195?—. 1. A Belorusz Szovjet Szocialista Köztársaság Tudományos Akadémiájának közleményei. *MTA.*

Известия Академии Наук Естонской ССР. Серия Социлогии и Общественных Наук. 1952—. 1. Az Eszt Szocialista Köztársaság Tudományos Akadémiájának Szociológiai és társadalomtudományi sorozata. *MTA.*

Известия Академии Наук Казахской ССР. Серия Истории, Философии, Экономики и Права. Алма-Ата. 1952—1. A Kazah Tudományos Akadémia történelmi, filozófiai, közgazdaságtani és jogi sorozata. *MTA.*

Известия Академии Наук СССР. Москва—Ленинград. 195?—. 1. A SZU Tudományos Akadémiája különböző szekcióinak közleménye. *MTA.*

Известия Академии Наук Туркменской ССР. Серия Общественных Наук. Издательство Академии Наук Туркменской ССР. Ашхабад. 195?—. Könyvismertetést ad. *MTA.*

Известия Академии Наук УзССР. Серия Общественных Наук. Ташкент. 195?—. 1. Az Üzbég Tudományos Akadémia társadalomtudományi sorozata. *MTA.*

Известия на института по философия. Издателство на Българската Академия на Науките. Mitteilungen des Instituts für Philosophie. Szofija. 195?—. 2. A filózófia különböző területeiből közöl tanulmányokat. Foglalkozik a dialektikus logikával, ír a természettudományok módszertani kérdéseiről, bírálja a polgári filozófiát. Részletes rezümét ad orosz, német vagy francia nyelven. Tartalomjegyzék angol nyelven is. *MTA.*

J

Jahrbuch für Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Kölner Universitäts-Verlag. Köln. 1951—. 1. Művészettörténeti és esztétikai-filozófiai témájú tanulmányokat közöl. Pl. A modern művészet és a filozófia. Könyvismertetést ad. *MTA.*

Jahrbuch der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1946—. 1. A Német Tudományos Akadémia intézeteinek beszámolói feladatukról, célkitűzéseikről. Az intézetek munkatársai publikációinak címét közli. Tanulmányokat nem publikál. *MTA.*

Jahrbuch für Sozialwissenschaft. Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen. Göttingen. 1905—. 3. Gazdasági, társadalompolitikai és szociológiai témájú tanulmányokat közöl. Terjedelmes szakozott könyv és folyóiratcikk bibliográfiát ad. *MTA.*

Journal of Aesthetics and Art Criticism. The—. Published quarterly by The American Society for Aesthetics at Wayne State University. Printed by The Waverly Press. Baltimore. 1941—. 4. Az Amerikai Esztétikai Társaság kiadványa. A címének megfelelő tárgyú tanulmányokat közöl. Igen jól használható esztétikai folyóiratcikk szakosított bibliográfiát ad. *Fil.*

Journal of Educational Sociology. American Viewpoint Society. New York. 1928—. 9. Elméleti szociológiai tanulmányok és gyakorlati felmérések. Könyvrecenziók. Új könyvek jegyzéke. *ELTE.*

Journal of the History of Ideas. A Quarterly Devoted to Cultural and Intellectual History. City University. New York. 1940—. 4. Filozófiai tanulmányokat is közöl. Beérkezett könyvek jegyzéke. *Fil.*

Journal of Modern History. The—. The University of Chicago Press. Chicago. 1929—. 4. A történelmi tanulmányok filozófiai kérdéseket is érintenek. Recenziókat közöl. Új könyvek jegyzékét adja. *MTA.*

Journal of Philosophical Studies. The—. Published Monthly by the Kyoto Philosophical Society Kyoto University. Kyoto. 195?—. 12. A Kyotoi Filozófiai Társaság kiadványa. A filozófia minden területéből közöl tanulmányokat. Rövid rezümét ad angol és német nyelven. *MTA.*

Journal of Philosophy. The—. Published fortnightly by the Journal of Philosophy. Columbia University. New York. 1921—. 24. Filozófiai tárgyú esszéket közöl. Új könyvek jegyzékét adja. Bibliográfia. *Fil.*

Journal of Religion. The—. Federated Theological Faculty of the University of Chicago. Chicago. 1921—. 4. A Chicagói Egyetem Teológiai Fakultásának periodikája. A vallás kérdéseivel foglalkozik. *MTA.*

Journal of Religous History. The—. Department of History. University of Sydney. Sydney. 195?—. 2. A sydneyi

Egyetem kiadványa. A vallások történetével foglalkozik. Könyvrecenziókat, bibliográfiát ad. *MTA.*

Journal des Savants. Le journal est publié sous les auspices de l'Institut de France et par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris. 1665—. 4. *MTA.*

Journal of Social Issues. The Society for the Psychological Study of Social Issues. New York. 1945—. 7. Társadalmi problémákkal foglalkozó tanulmányokat közöl. Vizsgálja az ipari környezet hatását az egyén magatartására. Szociológiai felméréseket is közöl. *Fővi.*

Journal of Symbolic Logic. The—. Published quarterly by the Association for Symbolic Logic. Inc, with support from UNESCO through ICSU and from Institutional Membres Princeton University. Menasha. 1936—. 4. Csak szimbolikus logikával foglalkozó tanulmányokat közöl. A tanulmányok angol vagy német nyelven jelennek meg. Külföldi folyóiratcikk ismertetés. *MTA.*

K

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Im Auftrag der Kantgesellschaft. Kölner Universitätsverlag. Köln. 1896—. 4. Nemzetközi szerzőgárda tanulmányait közli Kantról német és angol nyelven. (1945—53 között nem jelent meg.) *MTA.*

Komunist. Organ Saveza Kommunista Jugoslavije. Beograd. 1942—. 52. (1957 májusig havonta jelent meg.) A Jugoszláv Kommunista Szövetség központi ideológiai kiadványa. Időszerű elméleti és politikai cikkeket közöl. *Fővi.*

Коммунист. Теоретический и политический журнал Центрального Комитета Коммунистической Партии Советского Союза. Изд. „Правда". Москва. 1924—. 18. A Szovjetunió Kommunista Pártja Központi Bizottságának elméleti és politikai folyóirata. A marxizmus—leninizmus aktuális elméleti kérdéseivel foglalkozik. Cikkeket közöl a szocializmus és a kommunizmus építésének politikai és gazdasági kérdéseiről. *MTA.*

Korunk. Világnézeti társadalmi, tudományos és művelődési szemle. Cluj. 1942—. 12. Általános társadalomtudományi folyóirat. Román, orosz, francia nyelvű tartalomjegyzék. *MTA.*

Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Neue Folge der Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. Gegründet durch Leopold von Wiese. Westdeutscher Verlag. Köln. 1954—. 4. A folyóiratot eredetileg 1921-ben L. von Wiese alapította. 1933—38 szünetelt, mai címén 1954-ben alapították újjá. Szociológiai és szociálpszichológiai problémákkal foglalkozik. *MTA.*

Kronika Uniwersytetu Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznan. 195?—. 1. A Poznani Adam Mickiewicz Egyetem tanszékeinek, így a Filozófiai Tanszéknek is közli a híreit. Beszámol a tanszék állományáról, munkatársainak munkájáról, terveiről stb. *MTA.*

Kronika Uniwersytetu Jagiellońskiego. Uniwersytet Jagielloński. Nakladem Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków. 195?—. 1. A Krakkói Egyetem Tanszékeinek beszámolóit közli. A munkatársak megjelent könyveinek, cikkeinek bibliográfiáját adja, tanszékek szerint. *MTA.*

Kultur. Die—. Deutschlands einzige unabhängige Kulturzeitung. München. 1952—. 12. Kultúrpolitikai (irodalom, zene, tánc, színház, film, rádió, televízió), nevelési kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat közöl. *Fővi.*

Kultura i Społeczeństwo. Polska Akademia Nauk. Komitet Badań nad Kultura Wspolczesna. Warszawa. 1957—. 4. Kulturális kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat közöl. Számos szociológiai felmérés. Recenziók. *Fil.*

Kunst und Literatur. Sowjetwissenschaft. Zeitschrift für Fragen der Aesthetik und Kunsttheorie. Herausgeber: Zentralvorstand der Gesellschaft für Deutsch—Sowjetische Freundschaft. Verlag Kultur und Fortschritt. Berlin. 1952—. 12. A Német—Szovjet Baráti Társaság kiadványa. Szovjet szerzők tanulmányait közli. A cikkek általános művészetelmélettel, esztétikai kérdésekkel foglalkoznak az irodalom, színház, film, képzőművészetek, zene stb. területén. Folyóiratcikkek bibliográfiáját adja. *MTA.*

Kyklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften. Basel. 1946—. 4. Vezető nyugati közgazdászokból álló szerkesztőbizottság. Nemzetközi jellegű általános társadalomtudományi folyóirat. Bibliográfia, beérkezett könyvek jegyzéke. Cikkivonatok német, angol, francia nyelven. *ELTE.*

L

Labour Monthly. The—. London. 1921—12. Az Angol Kommunista Párt központi ideológiai folyóirata. Társadalomtudományú vonatkozású cikkeket is közöl. Könyvismertetések. Kiadói hirdetések. *MTA.*

Labour Research. London. 1917—. 12. Angol marxista társadalomtudományi folyóirat. Annotált könyvjegyzék. Kiadói hirdetések. *KSH.*

Lexis. Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung. Verlag Schanenberg. Lahr. i. B. 1950—. 1. Nyelvfilozófiai tanulmányokat közöl. Részletes könyvismertetést ad. *MTA.*

Libri e Riviste d'Italia. Rassegna Bibliografica Mensile. Presidenza del Consiglio dei Ministri. Roma. 1949—. 12. Olasz szerzők műveinek szakosított bibliográfiája. A kiadvány elején mindig néhány könyv rövid ismertetése. *MTA.*

Литературна мисъл. Орган на Института за литература при Българската Академия на Науките. Двумесячно списание за эстетика литературна история и критика. София. 1956—. 6. A Bolgár Tudományos Akadémia Irodalmi Intézetének kéthavonként megjelenő folyóirata. Esztétikai kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat is közöl. Tartalomjegyzék francia nyelven is. *MTA.*

Livres et Revues d'Italie. Présidence du Conseil des Ministres. Roma. 1958—. 6. Olasz szerzők műveinek szakosított bibliográfiája francia nyelven. A kiadvány elején olasz szerzők rövid életrajzát és fő műveiket adja. Könyveket ismertet. *MTA.*

Logique et Analyse. Publication trimestrielle du Centre National Belge de Recherches de Logique. E. Nauwelaerts Éditeur. Louvain. 1958—. 4. A Belga Logika Kutatási Központ kiadványa. A folyóirat hangsúlyozza, hogy nem szerve egyik logikai vagy filozófiai iskolának sem. A tanulmányok francia, flamand, angol vagy német nyelven jelennek meg. *MTA.*

Lupta de Clasa. Organ teoretic si politic al Comitetului Central al Partidului Muncitores Romîn. Bucureşti. 1921—. 12. A Román Munkáspárt Központi Bizottságának központi ideológiai folyóirata. *MTA.*

M

Magyar Filozófiai Szemle. A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata. Akadémiai Kiadó. Budapest. 1958—. 6. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Orosz, angol nyelvű rezümék, tartalomjegyzék francia nyelven is. Könyv és folyóiratcikk ismertetések, szakozott bibliográfia. *MTA.*

Manchester School of Economic and Social Studies. Manchester Univ. Economics Dept. Manchester. 1933—. 3. A Manchesteri Egyetem közgazdasági és társadalomtudományi karának elméleti folyóirata. Adja a beérkezett könyvek jegyzékét. *KSH.*

Marxism Today. Theoretical and discussion journal of the Communist Party. London. 1957—. 12. Az Angol Kommunista Párt ideológiai közlönye. Aktuális elméleti és politikai témákkal foglalkozik. *MTA.*

Marxist Quarterly. The—. Lawrence and Wishart. London. 1954—. 4. Időszerű gazdasági, politikai, társadalomtudományi cikkeket közöl. Pl.: a monopolkapitalizmus gazdasági alapja; a nőmozgalom; az afrikai népek stb. Új könyvek jegyzéke. *MTA.*

Masses and Mainstream. A library quarterly. New York. 1946—. 4. Foglalkozik a békés egymás mellett éléssel, az afrikai forradalmakkal, közöl tanulmányt Marxról, Brechtről. *MTA.*

Mededelingen der Koninkluke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Amsterdam. 1949—. 9. Tematikus számok. A tanulmányok rezüméjét franciául közlik. *MTA.*

Médiations. Revue des expressions contemporaines. Éditions de Minuit. Paris. 1961—. 4. Számos esztétikai vonatkozású tanulmányt közöl. *MTA.*

Mémoires Académie Royale de Belgique. Classe des lettres. Palais des Acedemies. Bruxelles. 1948—. 1. A Belga Királyi Akadémia kiadványa. Egy szám egy szerző tanulmánya. Közöl filozófiai vonatkozású tanulmányokat is. *MTA.*

Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Accademia delle Scienze. Torino. 1957?—. 1. A Torinói Tudományos Akadémia kiadványa. Egy szám egy szerző művét tartalmazza. *MTA.*

Memorie, Istituto Veneto di Scienze, Venezia. Classe di scienze morali e lettere. Presso la Sede dell'Istituto Veneto. Venezia. 1927—. nr. Egy szám egy szerző tanulmányát közli. *MTA.*

Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Stuttgart. 1947—. 12. Filozófiai tárgyú tanulmányokat is közöl. Könyvrecenziók. *ELTE.*

Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy. Thomas Nelson and Sons Ltd. Edinburgh. 1876—. 4. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. *ELTE.*

Minerva. Jahrbuch der Gelehrten Welt. De Gruyter. Berlin. 1900—. 1. Ez a nemzetközi tudományos évkönyv (címtár) az egyetemekről és a főiskolákról ad tájékoztatást több ezer oldalon (több kötetben jelenik meg, egy-egy kiadása külön Európára és külön az Európán kívüli országokra). A legrészletesebben közli a szervezeti és a személyi adatokat, kb. 100 000 professzor adatai. *MTA.*

Mnemosyne Bibliotheca Classica Batava. Series IV. Lugduni Batavorum. E. I. Brill. 1947—. 4. Ókori filozófusokkal foglalkozó folyóirat. Részletes könyvismertetéseket

ad francia, angol, német, latin nyelven. *MTA.*

Monthly List of Additions. British Library of Political and Economic Science. London School of Economics and Political Science. London. 195?—. 12. Sokszorosított lapokon folyamatosan közli a könyvtárba beérkezett régi kiadású könyvek címeit is. *MTA.*

Movimento Operaio. Rivista di storia e bibliografia. Edita a cura della Biblioteca G. G. Feltrinelli. Milano. 1949—. nr. Művek bibliográfiája megjelenési időrendi sorrendben. Szerzők, szervezetek jegyzéke. *ELTE.*

Myśl Filosoficzna. Polska Akademia Nauk. Komitet Filozoficzny. Dvumiesiecznik. Państwowe wydawnictwo Naukowe. Warszawa. 1951—. 6. A Lengyel Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottságának kiadványa. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Lengyel, orosz, angol tartalomjegyzék. *MTA.*

N

Nachrichtenblatt der Universität Innsbruck. Innsbruck. 1948—. 1. Az Innsbrucki Leopold-Franz egyetem évkönyve. Az egyetem fakultásainak munkáját ismerteti. Az oktatók publikációinak jegyzéke. Az egyetem disszertációinak felsorolása. *MTA.*

Nasa Stvarnost. Casopis za drustvena pitanija. Beograd. 1947—. 12. Általános társadalomtudományi folyóirat. Bibliográfiai rovat. *Közg. E.*

Научные доклады высшей школы. Министерство Высшего и Среднего Специального Образования СССР. Философские Науки. Государственное издательство „Высшая школа". Москва. 1958—. 6. A filozófia minden területéből közöl cikkeket. Könyvrecenziókat, bibliográfiát ad. Tartalomjegyzék négy nyelven. *MTA.*

Научные Труды по философии. Белорусский Государственный Университет им. В. И. Ленина. Министерство Высшего образования СССР. Издательство Белгосуниверситета имени В. И. Ленина. Минск. 1958—. 1. A V. I. Leninről elnevezett Belorussz Állami Egyetem kiadványa. Különböző témájú filozófiai cikkeket közöl. *MTA.*

Neue Heidelberger Jahrbücher. Universitätsgesellschaft. Heidelberg. Új sorozat. 1957—. 1. Új Heidelbergi Évkönyvek. Tematikus számok. Vegyes témájú filozófiai cikkek. *MTA.*

Neue Rundschau. Die—. Gegründet von S. Fischer im Jahre 1890. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main. 1890—. 4. Irodalmi és esztétikai tanulmányok. Pl. Werckmeister: Das Kunstwerk als Negation. Zur Kunsttheorie Theodor W. Adornos. (1961. 1 füz.) *MTA.*

New Age. Communist Party of India. New Delhi. 1952—. 12. Az Indiai Kommunista Párt központi ideológiai folyóirata. Aktuális politikai, gazdasági témák. Azonos címmel s profillal hetilap is. *Főv.*

Note di Bibliografia e di Documentazione Scientifica. Consiglio Nazionale delle Ricerche. Centro Nazionale di Documentazione Scientifica. Roma. 1955—. 1. Az új bibliográfiákról közöl szakosított bibliográfiát. *MTA.*

Nouvelle Critique. La—. Revue du marxisme militant. Paris. 1950—. 12. Marxista folyóirat. Politikai, irodalmi témák. Szocialista folyóiratcikkek címei. Egy-egy tematikus szám, ún. numéro spécial. Pl. Jacques Arnault: Cuba et le marxisme. *MTA.*

Nouvelle Revue Internationale. La—. Problèmes de la paix et du socialisme. Revue de théorie et d'information des partis communistes et ouvriers. Société d'Édition et d'Information CCP. Paris. 195?—. 12. A Kommunista és Munkáspártok információs és elméleti folyóirata. A béke és a szocializmus problémái. Bibliográfia. *MTA.*

Nouvelles Bibliographiques. UNESCO. Paris. 1952—. 6. Az UNESCO kiadványa. Országok szerint közöl bibliográfiai híreket. Nemzetközi konferenciák naptára. *MTA.*

Nova Mysl. Teoreticky a politicky časopis Ustredniho Vyboru Komunisticke Strany Ceskoslovenska. Praha. 195?—. 12. Csehszlovákiai Kommunista Pártjának központi ideológiai folyóirata. *Főv.*

Новая иностранная литература по философии. Академия Наук СССР. Фундаментальная Библиотека Общественных Наук. Москва. 195?—. 12. A Szovjetunió Tudományos Akadémiája Társadalomtudományi Könyvtárának bibliográfiája a könyvtárba beérkező új filozófiai irodalomról. *MTA.*

Новая советская и иностранная литература по вопросам религии и атеизма. Академия Наук СССР. Фундаментальная Библиотека Общественных Наук. Москва. 195?—. 12. A vallás és ateizmus kérdései új szovjet és külföldi irodalmának bibliográfiája. *MTA.*

Новая советская литература по философии. Академия Наук СССР. Фундаментальная Библиотека Общественных Наук. Москва. 1959—. 12. Az új szovjet filozófiai irodalom bibliográfiája. *MTA.*

Ново Време. Теоричен орган на Централния Комитет на Българската Комунистическа Партия. София. 1925—. 12. A Bolgár Kommunista Párt Központi Bizottságának központi ideológiai folyóirata.

Elméleti és általános politikai cikkek. Tartalomjegyzék orosz, angol, francia, német nyelven. *MTA.*

Новости библиографии, документации и терминологии. Информафионный бюллетень Юнеско. Москва. 1961—. 6. Az UNESCO kiadványa orosz nyelven sokszorosítva. Bibliográfiai központok hírei, koordináció, könyvcsere megszervezés. *MTA.*

Новые иностранные книги. Академия Наук СССР. Библиотека Академии Наук СССР. Ленинград. 1952—. 12. A Szovjetunió Tudományos Akadémiája könyvtárába érkező új külföldi könyvek szakosított bibliográfiája. *MTA.*

Новые книги. Министерство культуры РСФСР. Государственная ордена Ленина библиотека СССР имени В. И. Ленина. Бюллетень в помощь комплектированию районных, городских и сельских библиотек. Москва. 1955—. 12. A Lenin Könyvtárba érkező szovjet könyvek szakosított bibliográfiája. *MTA.*

Новые книги. Министерство культуры СССР. Всесоюзная книжная палата. Еженедельный библиографический бюллетень. Москва. 1956—. 52. A megjelent új szovjet könyvek szakosított bibliográfiája. A kiadásra kerülők is, rövid ismertetéssel. *MTA.*

Новый Мир. Литературно-художественный и общественнополитический журнал. Орган Союза писателей СССР. Москва. 195?—. 12. A Szovjet Irószövetség irodalmi és társadalom-politikai folyóirata. *MTA.*

Nowe Drogi. Organ teoretyczny i polityczny Komitetu Centralnego PZPR Warszawa. 1947—. 12. A Lengyel Egyesült Munkáspárt Központi Bizottságának ideológiai folyóirata. Aktuális elméleti, politikai, gazdasági cikkeket közöl. *ELTE.*

Numen. (Hollandia) International review for the history of religions. (International association for the study of the history of religions.) Leiden. 1954—. nr. Supplement. Studies in the history of religions. Tanulmányok a vallás történetéből. *ELTE.*

Nuovi Argomenti. Rivista bimestrale. Roma. 195?—. 6. A filozófia minden területéből és irányzatából közöl tanulmányokat. Számos egzisztencialista témájú cikk. *MTA.*

O

Октябрь. Литературно-художественный и общественнополитический журнал. Орган Оргкомитета Союза писателей РСФСР. Москва. 1936—. 12. Társadalmi, politikai és esztétikai kérdésekkel is foglalkozik. *Főv.*

Otázky Marxistickej Filozofie. Časopis Filozofickeho Ústavu Slovenskej Akadémie Vied. Filozofický Ústav SAV. Bratislava. 1945—. 6. Társadalomtudományi cikkek. Viták gyakorlati kérdésekről. Könyvrecenziók. *MTA.*

P

Pensée. La—. Revue du rationalisme moderne. Éditions Sociales. Paris. 1939—. 6. Művészettel, irodalommal és filozófiával foglalkozó tanulmányok. Könyvismertetés. *Fil.*

Periodikum für Wissenschaftlichen Sozialismus. Universum-Verlag. München. 1958—. nr. Egy számot egy témának szentel. Ismertetést ad a szocialista sajtóból, folyóiratokból. *MTA.*

Philosophia. Waseda University Philosophical Society. 195?—. nr. Japán filozófiai periodika. Hegelről, Kierkegardról szóló tanulmányok. Könyvrecenziók. *MTA*

Philosophia Naturalis. Archiv für Naturphilosophie und die philosophischen Grenzgebiete der exakten Wissenschaften und Wissenschaftsgeschichte. Verlag Anton Hain K. G. Meisenheim/Glan. 1950—. 2 füzet. (1 kötet.) Természetfilozófiával, az egzakt tudományok és a tudománytörténet filozófiai határterületeivel foglalkozó periodika. *MTA.*

Philosophical Quarterly. The—. Published by the University of St. Andrews for the Scots Philosophical Club. Dundee. 1950—. 4. Tanulmányok a filozófia minden ágából. Számos könyvrecenzió. *Fil.*

Philosophical Review. The—. Edited by the Sage School of Philosophy. Cornell University. Ithaca. New York. 1892. — 4. A filozófia minden ágából közöl tanulmányokat. Részletes könyvrecenzió. Új könyvek jegyzéke. *Fil.*

Philosophical Studies. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1950—. 6. Főképpen logikai tanulmányokat közöl. Új könyvek jegyzéke. *Fil.*

Philosophische Rundschau. Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik. J. C. B. Mohr (Paul Siebech). Tübingen. 1953—. 4. *ELTE.*

Philosophischer Literaturanzeiger. Ein Referatorgan für die Neuerscheinungen der Philosophie und ihrer gesamten Grenzgebiete in Verbindung mit der „Zeitschrift für philosophische Forschung". Verlag Anton Hain K. G. Meisenheim/Glan. 1949—. 8. A filozófia és határterületei legújabb könyveiről ad részletes recenziókat. *MTA.*

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung . . . der Görres Gesellschaft herausgegeben. Fulda. 1888—. 1. Egy-egy félkötetet adnak ki minden év októberében és áprilisában. A filozófia minden ágából közöl tanulmányokat. Könyvrecenziók. *ELTE.*

Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy Published Quarterly. Macmillan & Co. LTD. London. 1931—. 4. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. *ELTE.*

Philosophy and Phenomenological Research. A Quarterly Journal. Published for the International Phenomenological Society by the University of Pennsylvania. Philadelphia. 1940—. 4. Leíró, elemző, kritikai cikkek. Értékelméletek, etika, esztétika, logika, nyelvészet stb. területéből. *Fil.*

Philosophy of Science. Official Journal of the Philosophy of Science Association. (Published by the St. Catherine Press, Bruges, Belgium.) Baltimore. 1934—. 4. A filozófia minden ágával foglalkozik. Tanulmányai a marxista társadalomtudományt is elemzik. *MTA.*

Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy. Published: twice yearly. Van Gorcum. Assen. Netherlands. 1955—. 2. Ókori filozófusokról közöl tanulmányokat angol nyelven. *MTA.*

Political Affairs. A theoretical and political magazine of scientific socialism. New York. 1922—. 12. Az Amerikai Kommunista Pártnak a tudományos szocializmus elméleti és gyakorlati kérdéseivel foglalkozó folyóirata. *Főv.*

Political Science Quarterly. Edited for the Academy of Political Science by the Faculty of Political Science of Columbia University. New York. 1886—. 4. A Columbiai Egyetem Politikai Tudomány karának kiadványa. Számos politikai témájú tanulmány. Sokat foglalkozik a kommunizmussal. *MTA.*

Politico. Il—. Rivista Trimestrale di Scienze Politiche. Istituto di scienze politiche. Università di Pavia. 1928—. 4. A Páduai Egyetem kiadványa. A Politikai Tudományok Intézete munkatársainak tanulmányait közli olasz, francia vagy angol nyelven. Recenziók. *MTA.*

Prace Filozoficzne. Universitet Wrocławski im. Bolesława Bieruta Zeszyty Naukowe. Nauki Społeczne. Warszawa—Wrocław. 1961—. 1. A Wroclawi Egyetem kiadványa. A filozófia minden ágából közöl tanulmányokat. Rezümék angol, francia, német nyelven. *MTA.*

Proceedings of the American Philosophical Society. The American Philosophical Society Philadelphia. 1938—. 6. Az Amerikai Filozófiai Társaság kiadványa. Vegyes témájú filozófiai cikkek. Számos tanulmány foglalkozik a vallás problémájával. *MTA.*

Proceedings of the Cambridge Philosophical Society. University Press. Cambridge. 1843—. 4. A Cambridgei Filozófiai Társaság kiadványa. A filozófia minden területéből közöl tanulmányokat. Számos matematikai logika cikket publikál. *MTA.*

R

Rassegna Storica del Risorgimento. Istituto per la storia del Risorgimento italiano. Torino. 1914—. 4. A kor történetével kapcsolatban filozófiai kérdéseket is érint. A tanulmányok olasz vagy francia nyelven jelennek meg. Részletes könyvismertetést ad. *MTA.*

Ratio. In English and German. Verlag Öffentliches Leben. Frankfurt a. M. 1957—. 2. Logika, etika, természetfilozófia, vallásfilozófia témájú tanulmányokat közöl. *MTA.*

Recherches Internationales à la Lumière du Marxisme. 1957—. 6. Marxista ideológiai folyóirat. Tematikus számok. Nemzetközi marxista tudósokból álló patronáló tanácsadó bizottság. *ELTE.*

Реферативный бюллетин болгарской научной литературы. Болгарская Академия Наук. Центральная Библиотека Философия и Педагогика. София. 1958—. 1. Bolgár szerzők könyveinek, cikkeinek bibliográfiája rövid ismertetéssel. Orosz és angol nyelven. *MTA.*

Reports and Papers in the Social Sciences. Paris. UNESCO. 1952—. 1. Az UNESCO Társadalomtudományi jelentések és közlemények c. sorozatában több tájékoztató kiadvány jelent meg a nemzetközi és az egyes (főleg nyugati) országok társadalomtudományi szervezeteiről. Az ismertetések kitérnek a szervezetek működésére, felépítésükre, kiadványaikra, tisztikarukra. *MTA.*

Review of Metaphisycs. The—. A Philosophical Quarterly. Published quarterly by the Philosophy Education Society. Yale University. New Haven, Connecticut. 1947—. 4. Filozófiai témájú tanulmányokat közöl. Új könyvek jegyzéke rövid ismertetéssel. *Fil.*

Revista de la Escuela Nacional de Ciencias Politicas y Sociales. Universidad nacional autonoma de Mexico. Mexico. 1960—. 4. Latin-Amerika politikai és társadalmi kérdéseivel foglalkozik. Igen részletes könyvismertetést ad. *MTA.*

Revista de Filosofia. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educacion. Departamento de Filosofia. Universidad Nacional de la Plata. Buenos Aires. 1949—51. 1 köt. A filozófia minden ágából közöl. tanulmányokat. Szakosított könyv- és cikkbibliográfiát ad. Könyvrecenziókat közöl. *MTA.*

Revista de Ideas Esteticas. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Instituto Diego Velazquez. Seccion de Estetica. Madrid. 1943—. 4. A Madridi Velazquez Intézet esztétikai részlegének kiadványa, csak esztétikai kérdésekkel foglalkozik. Részletes könyvismertetéseket közöl. A tanulmányok spanyol nyelvű rezüméjét is közli. *MTA.*

Revue Économique et Sociale. Société d'Études Économiques et Sociales. Lausanne. 1943—. 4. A svájci közgazdasági és társadalomtudományi társulat elméleti és világgazdasági folyóirata. Recenziók, folyóiratismertetés, beérkezett kiadványok jegyzéke. *Közg. E.*

Revue d'Esthétique. Founded under the auspices of Société française d'esthétique. Paris. 1948—. 4. Esztétikai tanulmányokat közöl. Könyvrecenziók. Folyóiratszemle. *MTA.*

Revue Française de Sociologie. Publiée par les soins du Centre d'Études Sociologiques avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris. 1960—. 4. A Nemzeti Tudományos Kutatói Központ közreműködésével kiadja a Szociológiai Kutatási Központ. Elméleti és gyakorlati szociológiai tanulmányok. Bibliográfia. Folyóiratcikk szemle. Könyvismertetés. *Fil.*

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Publiée par la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strassbourg. Avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. PUF. Publication trimestrielle. Paris. 1921—. 4. A Strassbourgi Egyetem Protestáns Teologia Karának kiadványa. Filozófusok (Kant Pascal, Spinoza stb.) vallási felfogásáról írt tanulmányokat közöl. Részletes könyvrecenziókat ad. *MTA.*

Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications. Centre international de synthèse. PUF. Paris. 1947—. 4. A tudományokról és alkalmazásukról közöl tanulmányokat. Pl. Pascal és a matematika. Leibniz és a rulett stb. Könyvismertetéseket ad. *MTA.*

Revue Historique. PUF. Paris. 1876—. 4. Filozófiai témákat is érint. Bibliográfia. Periodika ismertetés. *MTA.*

Revue de l'Institut de Sociologie. Université libre de Bruxelles. Institut de Sociologie. Revue trimestrielle. Bruxelles. 195?—. 4. A Bruxellesi Egyetem Szociológiai Intézetének kiadványa. A tanulmányok sokat foglalkoznak munkaszociológiával. Közli az Intézet híreit. Recenziók, krónika. *ELTE.*

Revue Internationale des Sciences Sociales. Revue trimestrielle. UNESCO. Paris 195?—. 4. Egy témakörről különböző nemzetiségű szerzők tanulmányai. Beszámolók konferenciákról, kongresszusokról. Könyvrecenziók, bibliográfia. MTA.

Revue Libérale. La—. Revue Trimestrielle Économique, Philosophique, Scientifique. Paris. 1953—. 4. A tudomány legkülönbözőbb ágaiból közöl tanulmányokat. Foglalkozik társadalmi, gazdasági problémákkal is. *MTA.*

Revue du Moyen Âge Latin. Lyon. 1945—. 4. Smaragdus. Bulletin d'histoire et de littérature chrétienne annexé à la Revue. A középkorral foglalkozó folyóirat. Filozófiájával kapcsolatos tanulmányok is. Smaragdus címen a folyóirat bulletinje. *ELTE.*

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. Revue trimestrielle publiée avec le concours du CNRS. PUF. Paris. 1876—. 4. Különböző filozófiai témájú tanulmányok. Könyvrecenziók. *Fil.*

Revue Philosophique de Louvain. Société philosophique de Louvain. Revue néoscolastique. Louvain. 1894—. 4. A Louvaini Filozófiai Társaság kiadványa. Neoskolasztikus irányzatú periodika. Új bibliográfiák jegyzéke. Folyóiratszemle. *ELTE.*

Revue des Sciences Humaines. Revue d'histoire de la philosophie (et d'histoire générale de la civilisation). Publiée par la Faculté des lettres de l'Université de Lille. Lille. 1927—. 4. A Lillei Egyetem kiadványa. Főképpen filozófiatörténeti tanulmányokat közöl. *ELTE.*

Revue des Sciences Sociales. Édition de l'académie de la République Populaire Roumaine. Bukureşti. 195?—. 2. A Román Tudományos Akadémia kiadványa. Orosz, angol, francia és német nyelven jelenik meg. *Főv.*

Rinascita. Rassegna di politica e di cultura italiana. Roma. 1944—. 12. Az Olasz Kommunista Párt központi ideológiai folyóirata. Aktuális elméleti, politikai, gazdasági kérdések. *Főv.*

Rivista di Estetica. Quadrimestrale. Istituto di Estetica dell'Università di Torino. Torino. 1956—. 3. Minden kor, minden művészet esztétikai kérdéseivel foglalkozó tanulmányok. Bibliográfia rövid ismertetéssel. Recenziók. *MTA.*

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Università Cattolica del Sacro Cuore.

Facoltà di filosofia. Milano. 1909—. 6. A neoskolasztikus filozófia folyóirata. Bibliográfia. Recenziók. *ELTE.*

Roczniki Filozoficzne. Annales de Philosophie. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin. 1948—. 4. A Lublini Katolikus Egyetem kiadványa. Egy-egy füzetet a filozófia egy-egy ágának szentel. Tartalomjegyzék francia nyelven is. *MTA.*

Rozpravy Československé Akademie Věd. Rads společenských ved. Nakladatelstvi Československ' Akademie Věd. Praha. 1891—12. Társadalomtudományi sorozat. Részcímes periodika. Egy tanulmány egy füzetben, a témának megfelelő idegen nyelven. *MTA.*

Ruch Filozoficzny. Polskie Towarzystwo Filozoficzne. Warszawa. 1950—. 4. Kevés tanulmányt közöl, viszont igen sok részletes könyvismertetést ad. Külföldi filozófiai folyóiratcikkek ismertetés. Bibliográfia. *MTA.*

Rumanian Journal of Sociology. The—. National Committee of Sociology of the Rumanian People's Republic. Publishing House of the Academy of the Rumanian People's Republic. Bukarest. 1962—. 4. A Román Tudományos Akadémia angol nyelvű szociológiai kiadványa. Elméleti szociológiai tanulmányok, felmérések. Rezümék francia nyelven. *MTA.*

S

Сборник научных работ преподавателей вузов г. Харькова. Изд. Харьковского Университета, имени А. М. Горького. Харьков. 1959—. nr. Különböző filozófiai témájú tanulmányokat közöl. *MTA.*

Sbornik Praci Filosofické Fakulty Brněnské University. Rada Filosoficka. Brno. 1950—. 1. A Brnói Egyetem filozófiai fakultásának kiadványa. Filozófiai tanulmányokat közöl orosz, angol, francia, német nyelven. Recenziókat, referátumokat, bibliográfiát ad. *MTA.*

Science. American Association for the advancement of science. An illustrated journal. Washington. 1883—. 52. Illusztrált hetilap. Közöl szociológiai, pszichológiai cikkeket. *MTA.*

Science and Society. A Marxian Quarterly. New York. 1936—. 4. Marxista folyóirat. Aktuális elméleti, politikai cikkeket közöl. Részletes könyvrecenziók. *MTA.*

Scientia. Rivista Internazionale di Sintesi Scientifica. Milano. 1910—. 1 köt. (12 füzet). Filozófiai kérdésekkel is foglalkozik. Pl. Leonardo da Vinci mint filozófus. A cikkek megjelenhetnek a szerző anyanyelvén is. *MTA.*

Sinn und Form. Beiträge zur Literatur. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Künste. Rütten und Loening. Berlin. 1946—. 6. A Német Művészeti Akadémia kiadványa. Esztétikai kérdésekkel foglalkozik. *ELTE.*

Sitzungsberichte. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. München. 1776—. 1 köt. (7 füzet). A Bajor Tudományos Akadémián elhangzott filozófiai és történeti előadásokat tartalmazza. *MTA.*

Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-Rechtswissenschaften. Akademie-Verlag. Berlin. 1958—. 4. Minden számot más témának szentel. *MTA.*

Social and Economic Studies. Institute of Social and Economic Research. Univ. College of the West Indies. Mona. 1953—. 4. A nyugat-indiai egyetem Társadalomtudományi és Közgazdasági Intézetének a gazdaságilag elmaradott területekkel foglalkozó elméleti folyóirata. *Közg.*

Social Research. Revue trimestrielle internationale fondée en 1934 et publiée par la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School for Social Research. New York. 1934—. 3. Társadalomtudománnyal foglalkozó tanulmányokat közöl. *Fővr.*

Social Service Review. The—. A quarterly devoted to the scientific and professional interests of social work. The University of Chicago Press. Chicago. 1927—. 4. A Chicagói Egyetem kiadványa. Röviden ismerteti az USA-ban megjelent társadalomtudomány témájú doktori disszertációkat. *MTA.*

Socialisme. Revue mensuelle du Parti Suisse du Travail. Coopérative d'imprimerie du Pré-Jérôme. Genève. 1945—. 12. A Svájci Munkapárt havonta megjelenő folyóirata. A békéről, a szocializmusról, a munkásegységről szóló tanulmányok. *MTA.*

Società. Rivista bimestrale. Parenti Editore. Firenze. 1945—. 6. Társadalmi-politikai kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat közöl. Könyvrecenziók. *MTA.*

Sociologia Neerlandica. A publication of the netherlands sociological society. A Semiannual Publication of the Netherlands Sociological Society. Van Gorcum—Assen—The Netherlands. 195?—. 2. A Holland Szociológiai Társaság kiadványa. Részletes rezüméket ad francia és német nyelven. A cikkek szerzőiről rövid életrajzi adatokat közöl. *MTA.*

Sociological Abstracts. Brook by Coll. New York. 1952—. 6. Nemzetközi írógárda.

Szociológiai könyvek és cikkek bibliográfiája rövid kivonattal. *MTA.*

Sociological Bulletin. Indian Sociological Society. Bombay. 1952—. 2. Indiai szociológiai felméréseket közöl. Angol nyelvű periodika. *Főv.*

Sociological Review. The—. University of Keele: Staffordshire. 1953—. 3. Elméleti tanulmányokat és gyakorlati felméréseket közöl. Számos igen részletes könyvrecenzió. Legújabb könyvek jegyzéke. *Főv.*

Sociologus. Zeitschrift für empirische Soziologie, Sozialpsychologie und etnologische Forschung. Duncker u. Humblot. Berlin. 1952—. 2. A régebbi „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie" című folyóirat folytatása. Német és angol nyelven jelenik meg. *MTA.*

Sociology and Social Research. An International Journal. Published bimonthly at the University of Southern California. Los Angeles. 1927—. 6. Elméleti és gyakorlati tárgyú szociológiai tanulmányokat közöl. Különböző felmérések. *MTA.*

Sociometry. Published by the American Sociological Association. Sociometry was founded in 1937 by J. L. Moreno. University of California. Los Angeles. 1937—. 4. Empirikus szociológiai tanulmányok. Külföldi szerzőktől is közöl cikkeket. *MTA.*

Sophia. Rivista internazionale di fonti e studi di storia della filosofia. Napoli. 1933—. 4. A filozófia minden ágából közöl tanulmányokat. Könyvrecenziókat közöl szakosítva. *ELTE.*

Sovětská Věda. Ceskoslovenská Akademie Věd. Filosofie. Praha. 1950—. 6. Szovjet szerzők tanulmányait közli a filozófia legkülönbözőbb területeiből. *MTA.*

Soviet Studies. A Quarterly Review of the Social and Economic Institutions of the USSR. University of Glasgow. Oxford. 1949—. 4. A Szovjetunió életéről szóló tanulmányok. Egyebek között ideológiai kérdések is. Könyvismertetéseket is közöl. *MTA.*

Sovietica. Publications of the Institute of East-European Studies University of Fribourg/Svitzerland. Edited by J. M. Bochenski and T. J. Blakeley, Publishing Company Dordrecht—Holland. 1958—. 6. A svájci Fribourg-i Egyetem Kelet-Európai Intézetének kiadványa. A Szovjetunió tudományos életével, főleg filozófiájával, logikájával foglalkozó tanulmányok. *MTA.*

Sowjetwissenschaft. Kunst und Literatur. Zeitschrift für Fragen der Ästhetik und Kunsttheorie. Verlag Kultur und Fortschritt. Berlin. 1953—. 6. Esztétikai és művészetelméleti kérdésekkel foglalkozó periodika. *MTA.*

Soziale Welt. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis des sozialen Lebens. Herausgegeben von der Sozialforschungsstelle. Dortmund. 1950—. 4. Munkásönkormányzatokról, üzemi munkásszervezetekről közöl tanulmányokat. Szocialista országokkal is foglalkozik. *Főv.*

Speculum. A journal of mediaeval studies. Published quarterly by the Mediaeval Academy of America. Cambridge. Mass. 1926—. 4. A kor történetével kapcsolatban filozófiai témákat is érint. *ELTE.*

Spisy Filosofické Fakulty Masarykovy University v Brně. Brno. 1957—. 4. A Brnói Masaryk Egyetem Filozófiai fakultásának közleményei. Vegyes filozófiai tanulmányok. *MTA.*

Staat und Recht. VEB. Deutscher Zentralverlag. Berlin. 1950—. 6. Az állam és jog kérdéseivel foglalkozó tanulmányokat közöl. *Főv.*

Studi e Materiali di Storia Delle Religioni. Pubblicati della Scuola di studi storico-religiosi dell'Università di Roma. Cesare Marzioli Editore. Roma. 1925—. 2. A Római Egyetem vallástörténeti kiadványa. Igen részletes könyvrecenziók. *MTA.*

Studi Urbinati di Storia Filosofia e Letteratura. Università di Urbino. Urbino. 1938—. nr. Különböző filozófiai témájú tanulmányokat közöl. *MTA.*

Studia Filozoficzne. Polska Akademia Nauk. Instytut Filozofii i Socjologii. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa. 1957—. 4. A filozófia minden ágából közöl tanulmányokat. Részletes könyvrecenzió. Tartalomjegyzék orosz, angol, lengyel nyelven. *MTA.*

Studia Logica. Polska Akademia Nauk. Komitet Filozoficzny. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa—Poznan. 1954—. 1. Kimondottan logika témájú tanulmányokat közöl. Logika könyv- és cikk-bibliográfia. Orosz és angol nyelvű tartalomjegyzék is. *MTA.*

Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft. Verlag für Recht und Gesellschaft. Basel. 1941—. 1. A Svájci Filozófiai Társaság két nyelvű (német francia) évkönyve. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. *Fil.*

Studia Socjologiczne. Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Warszawa—Wrocław—Kraków. 1955—. 4. Elméleti és gyakorlati szociológiai tanulmányokat közöl. Igen részletes könyvismertetést ad. *Fil.*

Studia Universitatis Babes—Bolyai. Series Philosophia et Oeconomica. Cluj. 1956—. 1. Vegyes filozófiai témájú tanul-

mányok. Pártdokumentumok. A cikkek részben román, részben magyar nyelven jelennek meg. Rezümék orosz, francia nyelven. *MTA.*

Studies on Voltaire and the Eighteenth Century. Institut et musée Voltaire. Les Delices. Genève. 1955—. nr. Angol és francia nyelven Voltaire-ről szóló tanulmányok. Bibliográfia. *MTA.*

Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden. Springer-Verlag. Heidelberg. 1947—. 12. A filozófia területéről is közöl tanulmányokat. Szociológiával is foglalkozik. (Szabadidő.) *MTA.*

Synthese. An International Quarterly for the Logical and the Psychological Study of the Foundations of Science. Dordrecht-Holland. 1946—. 4. Szemantikával, matematikai logikával foglalkozó tanulmányok. *MTA.*

T

Társadalmi Szemle. A Magyar Szocialista Munkáspárt elméleti és politikai folyóirata. Bpest. 1946—. 12. Az MSZMP központi ideológiai lapja. Időszerű elméleti, politikai, gazdasági cikkeket közöl. Fontosabb párthatározatok. Kritika és könyvismertetés rovat. Rendszeresen közli a szerkesztőségbe beküldött könyvek jegyzékét. Orosz, angol, francia, német nyelvű tartalomjegyzék. *Fil.*

Temps Modernes. Les—. Revue mensuelle. Szerk.: Jean-Paul Sartre. Paris. 1945—. 12. Novellákon, irodalmi tanulmányokon kívül esztétikai cikkeket is közöl. *Fil.*

Thalès. Recueil annuel des travaux de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques de l'Université de Paris. PUF. Paris. 1934—. 1. Különféle tudományok területéből való tanulmányok. A filozófia és más tudományok kapcsolata. *MTA.*

Theoria. A Swedish Journal of Philosophy and Psychology. Göteborg. 1935—. 3. Számos logikai, matematikai logikai tanulmány. Svéd művek bibliográfiája. *ELTE.*

Труды института философии и права. Академия Наук Казахской ССР. Издательство Академия Наук Казахской ССР. Алма-Ата. 1956—. nr. A Kazahsztáni Tudományos Akadémia Filozófiai és Jogtudományi Intézetének kiadványa. Tematikus számok. *MTA.*

Труды иркутского государственного университета имени А. А. Жданова. Министерство высшего образования СССР. Серия философская. Иркутское книжное издательство. Иркутск. 1939—T. 3. Részcímes periodika. A filozófia különböző területeiről közöl tanulmányokat. *MTA.*

Труды отдела философии и права АН ТССР. Академия Наук Туркменской ССР. Отдел философии и права. Издательство Академии Наук Туркменской ССР. Ашхабад. 1960—. (új széria) nr. A Turkmén Tudományos Akadémia kiadványa. Cikkgyűjteményeket tartalmaz a filozófia és a jogtudomány különböző területeiről. *MTA.*

Труды Сектора Философии. Академия Наук Азербейджанской ССР. Издательство Академии Наук Азербейджанской ССР. Баку. 1958—. nr. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Tematikus számok. *MTA.*

Труды среднеазиатского государственного университета имени В. И. Ленина. Издательство Саду. Ташкент. 1957—. (új sorozat) nr. A Философские Науки sorozat közli a filozófiai tanulmányokat. Egy szám egy szerző műve. *MTA.*

U

Ученые записки кафедр общественных наук вузов г. Ленинграда. Министерство высшего и среднего специального образования РСФСР. Издательство Ленинградского Университета. Ленинград. 1938?—. 1. Részcímes periodika. Minden kötet más társadalomtudománnyal foglalkozik. *MTA.*

Ученые записки уральского государственного университета имени А. М. Горького. Министерство высшего образования СССР. Кафедра диалектического и исторического материализма. Свердловск. 195?—. nr. Az Urali Állami Gorkij Egyetem dialektikus és történelmi materializmus tanszékének kiadványa. *MTA.*

Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur. Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft. Stuttgart. 1946—. 12. Minden tudományágból közöl tanulmányokat, tartalmaz filozófiai jellegű cikkeket is. *MTA.*

V

Valóság. A TIT társadalomtudományi közlönye. A tudományos ismeretterjesztő társulat társadalomtudományi folyóirata. Gondolat. Budapest. 1958—. 6. Külföldi lapszemle. *Fil.*

Věstnik Ceskoslovenské Akademie. Praha 1945—. 1. A Cseh Tudományos Akadémia Értesítője. Filozófiai témájú tanulmányok is. Nemzetközi tudományos kapcsolatok hírei. *MTA.*

Вестник Ленинградского Университета. Серия экономики, философии и права. Ленинград. 1946—. 12. A Leningrádi Egyetem közgazdasági, filozófiai és jogi kérdésekkel foglalkozó kiadványa. Rövid tudományos közlemények, szemle. Angol nyelvű kivonat és tartalomjegyzék. *Orszgy.*

Вестник Московского Университета. Серия экономики, философии, права, Москва. 1946—. 4. A Moszkvai Egyetem közgazdasági, filozófiai és jogi tudományos folyóirata. Kritika, bibliográfia. *Főv.*

Világosság. Materialista világnézeti folyóirat. A Tudományos Ismeretterjesztő Társulat folyóirata. Gondolat. Budapest. 1960—. 12. Főleg vallási kérdésekkel foglalkozó tanulmányokat közöl. *Fil.*

Vilniaus Valstybinis V. Kapsuko Vardo Universitetas Mokslo Darbai. Filosofija T. Vilnius. 1925—. nr. A filozófia minden területéből közöl cikkeket. Számos logikai tanulmányt közöl, az ateizmussal is sok cikk foglalkozik. Orosz nyelvű rezümét és tartalomjegyzéket ad. *MTA.*

Вопросы эстетики. Академия Наук СССР. Институт Истории Искусство. Государственное Издательство „Искусство". Москва. 1956—. 4. A SZU Tudományos Akadémiája Művészettörténeti Intézetének esztétikai kérdésekkel foglalkozó kiadványa. Tematikus számok. A tanulmány címe ugyanakkor a periodika alcíme. *MTA.*

Вопросы философии. Академии Наук СССР. Институт философии. Москва. 1947—12. A SZU Tudományos Akadémiája Filozófiai Intézetének kiadványa. A filozófia különböző kérdéseivel foglalkozó tanulmányokat közöl. Külföldi filozófiai lapszemle. Angol nyelvű rezümék és négy nyelvű tartalomjegyzék. *Fil.*

W

Weg und Ziel. Monatsschrift für Fragen der Demokratie und des wissenschaftlichen Sozialismus. Kommunistische Partei Österreichs. Wien. 1943—. 12. Az Osztrák Kommunista Párt központi ideológiai folyóirata a demokrácia és a tudományos szocializmus kérdéseinek marxista szemléje. *Főv.*

Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens. Wien. 1956—. 1. Az Osztrák Tudományos Akadémia kiadványa. Kelet- és Délázsia népeinek kultúrájával, így vallásukkal, tudományukkal foglalkozó tanulmányok. A cikkek német, angol, francia és olasz nyelven jelennek meg. Angol nyelven is ad rövid összefoglalást. *MTA.*

Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik. Verlag A. Sexl. Wien. 1947—. nr. Különböző filozófiai kérdésekkel foglalkozik. Felveti a filozófia és a pszichológia oktatás problémáit. Időnként egy-egy füzetet egy tudósnak szentel. *MTA.*

Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Grundfragen der Forschung. Österreichischer Bundesverlag. 1947—. 4. Minden tudományággal, így filozófiával foglalkozó tanulmányokat is közöl. Külföldi folyóiratcikkek recenziója, könyvismertetés. *MTA.*

Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Greifswald. 1951—. (új sorozat) nr. Az Egyetem filozófiai tanszéke munkatársainak és vendégelőadóinak tanulmányait közli. *MTA.*

Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Jena. 1951—. (új sorozat) 6. A Jénai Egyetem társadalom- és nyelvtudományi sorozata. Az egyetem disszertációit is közli. *MTA.*

Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Berlin. 1951—. (új sorozat) 12. A Berlini Humboldt Egyetem oktatóinak és vendégelőadóinak előadásait, tanulmányait közli. Időnként egy számot egy témának szentel. *MTA.*

Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Herausgeber: der Rektor. Leipzig. 1951—. 4. A Marx Károly Egyetem társadalom- és nyelvtudományi közleményei. *MTA.*

Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Herausgeber der Rektor. Halle—Wittenberg. 1951—. (új sorozat) 6. A filozófia minden területéről közöl tanulmányokat. Ismerteti az egyetem disszertációit. Négynyelvű tartalomjegyzéket közöl. *MTA.*

Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Herausgeber der Rektor. Rostock. 1951—. (új sorozat) 4. Az Egyetem előadóinak tanulmányait közli. Rövid rezümét és tartalomjegyzéket négy nyelven ad. *MTA.*

World Marxist Review. Problems of peace and socialism. Prága, 1958—. 12. Az angol nyelvű kiadás Central Books Ltd.-nél Londonban jelenik meg. A béke és a szocializmus problémáival foglalkozik. Vezető marxista politikusok beszédeit közli. Marxista írók, filozófusok cikkei. Új könyvek jegyzéke. *MTA.*

Z

Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Tübingen. 1844—. 4. Általános társadalomtudományi elméleti folyóirat. Nemzetközi szerzőgárdától hosszabb elméleti cikkek. Tanulmányszerű könyvismertetések. Egyes cikkek angol nyelven. *MTA.*

Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. Rütten u. Loening. Berlin. 1953—. 6. Érint filozófiai, társadalomtudományi kérdéseket is. *ELTE.*

Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlage der Mathematik. Institut für Mathematische Logik der Humboldt-Universität. Berlin. Deutscher Verlag der Wissenschaften. Leipzig. 1955—. 4. Tanulmányok német, orosz és angol nyelven. *MTA.*

Zeitschrift für philosophische Forschung. Amtsblatt der Allgemeinen Ges. f. Philosophie i. Dtl. Worms. Verlag Anton Hain K. G. Meisenheim/Glan. 1946—. 4. A Wormsi Filozófiai Társaság kiadványa. *ELTE.*

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. In Verbindung mit der Klopstock-Stiftung Hamburg. E. J. Brill-Verlag. Köln. 1948—. 4. Vallástörténeti tanulmányokat közöl nemzetközi tudósgárda tollából. Könyvismertetések. *MTA.*

Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Im. A. Mickiewicza. Filozofia, Psychologia, Pedagogika. Poznan. 1955—. nr. A Poznani Mickiewicz Egyetem filozófiai, pszichológiai, pedagógiai tanulmányai. *MTA.*

Знамя. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. Орган Союза писателей СССР. Издательство „Правда". Москва. 1931—. 12. Társadalompolitikai kérdésekkel is foglalkozik. *MTA.*

Звезда. Ежемесячный литературно-художественный и общественно-политический журнал. Орган Союза писателей СССР. Москва—Ленинград. 1931—. 12. A Szovjet Irószövetség irodalmi és társadalompolitikai folyóirata. *MTA.*

Szakmutató

1. Bibliográfia és címtár

Abstracts of Bulgarian Scientific Literature
Bibliographie der deutschen Zeitschriftenliteratur
Bibliographie der fremdsprachigen Zeitschriftenliteratur
Bibliographie de la Philosophie
Bibliography of the Humanistic Studies and Social Relations
Bibliography of Philosophy
Bulletin Critique du Livre Français
Erasmus
Indicator Selectio de Articole din Periodicale Marxiste Recente
Информационен бюлетин за библиографски справки и картотеки
Информационный бюлетин Юнеско
Информационный указатель библиографических списков и картотек составленных библиотеками Советского Союза
Informations Unesco
International Bibliography of the History of Religions
International Bibliography of Political Science
International Bibliography of Social and Cultural Anthropology
International Bibliography of the Social Sciences
International Bibliography of Sociology
Internationale Bibliographie der marxistischen Zeitschriftenliteratur
Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur
Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft
Libri e Riviste d'Italia
Livres et Revues d'Italie
Minerva
Monthly List of Additions
Movimento Operaio
Note di Bibliografia e di Documentazione Scientifica
Nouvelles Bibliographiques
Новая иностранная литература по философии
Новая советская и иностранная литература по вопросам религии и атеизма
Новая советская литература по философии
Новости библиографии, документации и терминологии
Новые иностранные книги
Новые книги. Министерство культуры РСФСР
Новые книги. Министерство культуры СССР
Philosophischer Literaturanzeiger
Реферативный булетин болгарской научной литературы
Reports and Papers in the Social Sciences
Sociological Abstracts

2. Filozófiai akták, évkönyvek

Acta Philosophica Fennica
Acta Salamanticensia
Acta Universitatis Carolinae
Acta Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth Nominatae
Acta Universitatis Szegediensis

American Philosophical Society
Analele Universitatii C. J. Parhon
Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae
Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska
Atti della Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo
Atti della Accademia delle Scienze di Torino
Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques
Godisen Zbornik
Годишник на Софийския Университет
Godišnjak Filozofskog Fakulteta u Novom Sadu
Jahrbuch der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Kronika Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Kronika Uniwersytetu Jagiellońskiego
Mémoires Académie Royale de Belgique
Nachrichtenblatt der Universität Innsbruck
Neue Heidelberger Jahrbücher
Philosophisches Jahrbuch
Studia Universitatis Babes—Bolyai
Thalès
Věstník Ceskoslovenské Akademie

3. Filozófiai folyóiratok

Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Analele Romîno-Sovietice
Archiv für Begriffsgeschichte
Archiv für Geschichte der Philosophie
Archiv für Philosophie
Archivio di Filosofia
Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społeczne
Bayerische Akademie der Wissenschaften
Belfagor
British Journal for the Philosophy of Science. The—
Cercetări Filozofice
Convivium
Deutsche Zeitschrift für Philosophie
Dialectica
Diogène
Доклады Академии Наук СССР
Ethics
Études Philosophiques. Les—
Fälszäfä Bölmäszinin Aszärläri
Filosofia
Filosofický Časopis
Философска Мисъл
Философские Науки
Философские Вопросы Естествознания
Forum der Letteren.
Foundations of an Empiricist Ethical Theory. The—
Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft
Historish-Filosofske Meddelelser
Известия Академии Наук Белорусской ССР
Известия Академии Наук Казахской ССР
Известия Академии Наук СССР
Известия на института по философия
Journal of the History of Ideas
Journal of Philosophical Studies. The—
Journal of Philosophy. The —
Lexis
Magyar Filozófiai Szemle
Mededelingen der Koninkluke Nederlandse Akademie van Wetenschappen
Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino
Memorie Istituto Veneto di Scienze, Venezia
Mind
Mnemosyne Bibliotheca Classica Batava
Myśl Filosoficzna
Научные доклады высшей школы
Научные труды по философии
Nuovi Argomenti
Otázky Marxistickej Filozofie
Philosophia
Philosophia Naturalis
Philosophical Quarterly. The—
Philosophical Review. The—
Philosophical Studies
Philosophische Rundschau
Philosophy
Philosophy and Phenomenological Research
Philosophy of Science
Phronesis
Prace Filozoficzne
Proceedings of the American Philosophical Society
Proceedings of the Cambridge Philosophical Society
Ratio
Review of Metaphisycs. The—
Revista de Filosofia
Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
Revue Philosophique de Louvain
Rivista di Filosofia Neo-Scolastica
Roczniki Filozoficzne
Ruch Filozoficzny
Сборник научных работ преподавателей философии вузов г. Харькова
Sborník Prací Filosofické Fakulty Brněnské University
Sitzungsberichte
Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Sophia
Sovětská Věda
Sovietica
Sowjetwissenschaft

Spisy Filosofické Fakulty Masarykovy University v Brně
Studi Urbinati di Storia Filosofia e Letteratura
Studia Filozoficzne
Studia Philosophica
Theoria
Труды института философии и права
Труды иркутского государственного университета имени А. А. Жданова
Труды отдела философии и права на ТССР
Труды сектора философии
Труды среднеазиатского государственного университета имени В. И. Ленина
Ученые записки уральского государственного университета имени А. М. Горького
Вестник Ленинградского Университета
Вестник Московского Университета
Vilniaus Valstybinis V. Kapsuko Vardo Universitetas Mokslo Darbai
Вопросы философии
Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pedagogik
Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität
Zeitschrift für Philosophische Forschung
Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza

4. Logika

Analele Universitatii Bucureşti
Archiv für Mathematische Logik und Grundlagenforschung
Fundamenta Mathematicae
Journal of Symbolic Logic. The—
Logique et Analyse
Studia Logica
Synthese
Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlage der Mathematik

5. Esztétika

British Journal of Aesthetics
Иностранная литература
Journal of Aesthetics and Art Criticism. The—
Kunst und Literatur
Литературна мисъл
Médiations
Neue Rundschau. Die—
Октябрь
Revista de Ideas Esteticas
Revue d'Esthétique
Rivista di Estetica
Sinn und Form
Sowjetwissenschaft
Temps Modernes. Les—
Вопросы эстетики
Знамя
Звезда

6. Vallás, Ateizmus

Ежегодник музея истории религии и атеизма
History of Religions
Journal of Religion. The—
Journal of Religous History. The—
Numen
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

7. Szociológia

Acta Sociologica
American Journal of Economics and Sociology. The—
American Journal of Sociology
American Sociological Review
Année Sociologique. L'—
Archives Internationales de Sociologie de la Coopération. Communauté et vie Coopérative
Archives de Sociologie des Religions Publiées par le Groupe de Sociologie des Religions
British Journal of Sociology
Cahiers de Sociologie Économique
Current Sociology
Journal of Educational Sociology
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
Revue Française de Sociologie
Revue de l'Institut de Sociologie
Rumanian Journal of Sociology. The—
Sociologia Neerlandica
Sociological Bulletin
Sociological Review
Sociologus
Sociology and Social Research
Sociometry
Studia Socjologiczne

8. Történelem, Közgazdaságtan, Politikai gazdaságtan

Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften
Aevum
Archiv für österreichische Geschichte
Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance
Classica et Mediaevalia
Econometrica
Historische Zeitschrift
History and Theory
Journal of Modern History. The—
Rassegna Storica del Risorgimento
Revue Économique et Sociale

Revue Historique
Revue du Moyen Âge Latin
Speculum
Zeitschrift für Geschichtswissenschaft

9. Kultúrpolitika

Aufbau
Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft
Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
Economic Development and Cultural Change
Europe
Forschungen und Fortschritte
Geistige Welt
Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft
Isis
Kultur
Kultura i Społeczeństwo
Merkur
Новый Мир
Pensée. La—
Scientia
Universitas
Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie
Wissenschaft und Weltbild

10. Társadalomtudomány, politika

American Political Science Review
Annals of the American Academy of Political and Social Science
Année Politique et Économique
Archives Internationales d'Histoire des Sciences
Bulletin de l'Institut de Recherches Économiques et Sociales
Bulletin International des Sciences Sociales
Canadian Journal of Economics and Political Science
Etudes et Documents du Centre de Recherches Economiques et Sociales
Glac
Hongqui
Human Relations
Illinois Studies in the Social Sciences
Impact Science et Société
Information sur les Sciences Sociales
Inquiry
International Organization
Известия Академии Наук Естонской ССР
Известия Академии Наук Туркменской ССР
Известия Академии Наук Уз. ССР
Jahrbuch für Sozialwissenschaft
Journal des Savants
Journal of Social Issues
Korunk
Kyklos
Labour Research
Manchester School of Economic and Social Studies
Masses and Mainstream
Nasa Stvarnost
Nouvelle Critique. La—
Political Science Quarterly
Politico. Il—
Revista de la Escuela Nacional de Ciencias Politicas y Sociales
Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications
Revue Internationale des Sciences Sociales
Revue Libérale. La—
Revue des Sciences Humaines
Revue des Sciences Sociales
Rozpravy Československé Akademie Véd
Science
Science and Society
Social and Economic Studies
Social Research
Social Service Review. The—
Società
Soviet Studies
Soziale Welt
Staat und Recht
Studium Generale
Valóság
Világosság
Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock
Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft

11. Meghatározott személyekkel foglalkozó periodikák

Études Bergsoniennes
Hegel-Studien
Kantstudien
Studies on Voltaire and the Eighteenth Century

12. Munkásmozgalom, Párt

Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung
Béke és a szocializmus kérdései

Cahiers du Communisme
Cahiers Internationaux
Communisme
Communist
Communist Review
Einheit
Komunist
Коммунист
Labour Monthly. The—
Lupta de Clasa
Marxism Today
Marxist Quarterly. The—
New Age
Nova Mysl
Ново Време
Nouvelle Revue Internationale. La—
Nowe Drogi
Periodikum für Wissenschaftlichen Sozialismus
Political Affairs
Recherches Internationales à la Lumière du Marxisme
Rinascita
Socialisme
Társadalmi Szemle
Weg und Ziel
World Marxist Review

Földrajzi mutató

Argentína

Revista de Filosofia

Ausztrália

Communist Review
Journal of Religous History. The—

Ausztria

Archiv für Österreichische Geschichte
Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft
Nachrichtenblatt der Universität Innsbruck
Weg und Ziel
Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie
Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik
Wissenschaft und Weltbild

Belgium

Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques
Bulletin de l'Institut de Recherches Économiques et Sociales
Communisme
Logique et Analyse
Mémoires, Académie Royale de Belgique
Revue de l'Institut de Sociologie
Revue Philosophique de Louvain

Bulgária

Abstracts of Bulgarian Scientific Literature
Философска мисъл
Годишник на Софиская Университет
Информационен бюлетин за библиографски справки и картотеки
Известия на института по философия
Литературна мисъл
Ново Време
Реферативный булетин болгарской научной литературы

Csehszlovákia

Acta Universitatis Carolinae
Filosofický Časopis
Nova Mysl
Otázky Marxistickej Filozofie
Rozpravy Československé Akademie Věd
Sborník Prací Filosofické Fakulty Brněnské University
Sovétská Véda
Spisy Filosofické Fakulty Masarykovy University v Brně
Véstník Ceskoslovenské Akademie
World Marxist Review

Dánia

Acta Sociologica
Classica et Mediaevalia
Historish-Filosofske Meddelelser

Egyesült Államok

American Journal of Economics and Sociology. The—
American Journal of Sociology
American Philosophical Society
American Political Science Review
American Sociological Review
Annals of the American Academy of Political and Social Science
Econometrica
Economic Development and Cultural Change
Ethics
Foundations of an Empiricist Ethical Theory. The—
History of Religions
History and Theory

Illinois Studies in the Social Sciences
International Organization
Isis
Journal of Aesthetics and Art Criticism. The—
Journal of Educational Sociology
Journal of the History of Ideas
Journal of Modern History. The—
Journal of Philosophy. The—
Journal of Religion. The—
Journal of Social Issues
Journal of Symbolic Logic. The —
Masses and Mainstream
Philosophical Review. The—
Philosophical Studies
Philosophy and Phenomenological Research
Philosophy of Science
Political Affairs
Political Science Quarterly
Proceedings of the American Philosophical Society
Review of Metaphisycs. The—
Science
Science and Society
Social Research
Social Service Review. The—
Sociological Abstracts
Sociology and Social Research
Sociometry
Speculum

Finnország

Acta Philosophica Fennica

Franciaország

Année Politique et Économique
Année Sociologique. L'—
Archives Internationales d'Histoire des Sciences
Archives Internationales de Sociologie de la Coopération. Communauté et vie Coopérative
Archives de Sociologie des Religions Publiées par le Groupe de Sociologie des Religions
Bibliographie de la Philosophie
Bulletin Critique du Livre Français
Cahiers du Communisme
Cahiers Internationaux
Cahiers de Sociologie Économique
Études Bergsoniennes. Les—
Études et Documents du Centre de Recherches Économiques et Sociales
Études Philosophiques. Les—
Études Soviétiques
Europe
Information sur les Sciences Sociales
Journal des Savants
Médiations
Nouvelle Critique. La—
Nouvelle Revue Internationale. La—
Pensée. La—
Recherches Internationales à la Lumière du Marxisme
Revue d'Économie Politique
Revue d'Esthétique
Revue Française de Sociologie
Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses
Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications
Revue Historique
Revue Libérale. La—
Revue du Moyen Âge Latin
Revue Philosophique de la France et de l'Étranger
Revue des Sciences Humaines
Temps Modernes. Les—
Thalès

Hollandia

Forum der Letteren
International Bibliography of the History of Religions
Mededelingen der Koninkluke Nederlandse Akademie van Wetenschappen
Mnemosyne Bibliotheca Classica Batava
Numen
Phronesis
Sociologia Neerlandica
Synthese

India

Communist
New Age
Social and Economic Studies
Sociological Bulletin

Japán

Bibliography of the Humanistic Studies and Social Relations
Journal of Philosophical Studies. The—
Philosophia

Jugoszlávia

Glac
Godisen Zbornik
Godišnjak Filozofskog Fakulteta u Novom Sadu
Komunist
Nasa Stvarnost

Kanada

Canadian Journal of Economics and Political Science

Kína

Hongqui

Lengyelország

Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska
Archiwum Historii Filozofii i Mysli Społeczne
Fundamenta Mathematicae
Kronika Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Kronika Uniwersytetu Jagiellońskiego
Kultura i Społeczeństwo
Myśl Filosoficzna
Nowe Drogi
Prace Filozoficzne
Roczniki Filozoficzne
Ruch Filozoficzny
Studia Filozoficzne
Studia Logica
Studia Socjologiczne
Zeszyty Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza

Magyarország

Acta Universitatis Debreceniensis de Ludovico Kossuth Nominatae
Acta Universitatis Szegediensis
Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominatae
Magyar Filozófiai Szemle
Társadalmi Szemle
Valóság
Világosság

Mexikó

Revista de la Escuela Nacional de Sciencias Politicas y Sociales

Nagy-Britannia

British Journal of Aesthetics
British Journal for the Philosophy of Science
British Journal of Sociology
Current Sociology
Human Relations
Labour Monthly. The—
Labour Research
Manchester School of Economic and Social Studies
Marxism Today
Marxist Quarterly. The—
Mind
Monthly List of Additions
Philosophical Quarterly. The—
Philosophy
Proceedings of the Cambridge Philosophical Society
Sociological Review
Soviet Studies

Német Demokratikus Köztársaság

Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften
Aufbau
Beiträge zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung
Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft
Deutsche Zeitschrift für Philosophie
Einheit
Internationale Bibliographie der Marxistischen Zeitschriftenliteratur
Jahrbuch der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Kunst und Literatur
Sinn und Form
Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin
Sowjetwissenschaft. Kunst und Literatur
Staat und Recht
Wissenschaftliche Zeitschrift der Ernst-Moritz-Arndt-Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität
Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Rostock
Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlage der Mathematik

Német Szövetségi Köztársaság

Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Archiv für Begriffsgeschichte
Archiv für Geschichte der Philosophie
Archiv für Mathematische Logik und Grundlagen Forschung
Archiv für Philosophie
Bayerische Akademie der Wissenschaften
Bibliographie der deutschen Zeitschriftenliteratur. Lásd: Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur
Bibliographie der fremdsprachigen Zeitschriftenliteratur. Lásd: Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur
Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
Erasmus
Geistige Welt
Grundlagenstudien aus Kybernetik und Geisteswissenschaft
Hegel-Studien

Historische Zeitschrift
Internationale Bibliographie der Zeitschriftenliteratur
Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft
Jahrbuch für Sozialwissenschaft
Kantstudien
Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie
Kultur
Lexis
Merkur
Minerva
Neue Heidelberger Jahrbücher
Neue Rundschau. Die—
Periodikum für wissenschaftlichen Sozialismus
Philosophia Naturalis
Philosophische Rundschau
Philosophischer Literaturanzeiger
Philosophisches Jahrbuch
Ratio
Sitzungsberichte
Sociologus
Soziale Welt
Studium Generale
Universitas
Zeitschrift für die gesamte Saatswissenschaft
Zeitschrift für philosophische Forschung
Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Norvégia

Inquiry

Olaszország

Aevum
Archivio di Filosofia
Atti della Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo
Atti della Accademia delle Scienze di Torino
Belfagor
Filosofia
Libri e Riviste d'Italia
Livres et Revues d'Italie
Memorie dell'Accademia della Scienze di Torino
Memorie Istituto Veneto di Scienze, Venezia
Movimento Operaio
Note di Bibliografia e di Documentazione Scientifica
Nuovi Argomenti
Politico.
Rassegna Storica del Risorgimento
Revista de Ideas Esteticas
Rinascita
Rivista di Estetica
Rivista di Filosofia Neo-Scolastica
Scientia
Società
Sophia
Studi e Materiali di Storia delle Religioni
Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura

România

Analele Romîno-Sovietice
Analele Universitatii Bucureşti
Analele Universitatii C. J. Parhon
Cercetări Filozofice
Indicator Selectio de Articole din Periodicale Marxiste Recente
Korunk
Lupta de Clasa
Revue des Sciences Sociales
Rumanian Journal of Sociology. The—
Studia Universitatis Babes—Bolyai

Spanyolország

Acta Salamanticensia
Convivium

Svájc

Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance
Dialectica
Kyklos
Revue Économique et Sociale
Socialisme
Sovietica
Studia Philosophica
Studies on Voltaire and the Eighteenth Century

Svédország

Theoria

Szovjetunió

Доклады Академии Наук СССР
Ежегодник музея истории религии и атеизма
Fälszäfä Bölmäszinin Aszärläri
Философские науки
Философские вопросы естествознания
Информационный указатель библиографических списков и картотек составленных библиотеками Советского Союза
Иностранная литература
Известия Академии Наук Белорусской ССР
Известия Академии Наук Естонской ССР
Известия Академии Наук Казахской ССР
Известия Академии Наук СССР
Известия Академии Наук Туркменской ССР
Известия Академии Наук Уз. ССР
Коммунист
Научные доклады высшей школы
Научные труды по философии

Новая иностранная литература по философии
Новая советская и иностранная литература по вопросам религии и атеизма
Новая советская литература по философии
Новости библиографии, документации и терминологии
Новые иностранные книги
Новые книги. Министерство культуры РСФСР
Новые книги. Министерство культуры СССР
Новый Мир
Октябрь
Сборник научных работ преподавателей философии вузов г. Харькова
Труды института философии и права
Труды иркутского государственного университета имени А. А. Жданова
Труды отдела философии и права АН ТССР
Труды сектора философии
Труды среднеазиатского государственного университета имени В. И. Ленина
Ученые записки кафедр общественных наук вузов г. Ленинграда
Ученые записки уральского государственного университета имени А. М. Горького
Вестник Ленинградского Университета
Вестник Московского Университета
Vilniaus Valstybinis V. Kapsuko Vardo Universitetas Mokslo Darbai
Вопросы эстетики
Вопросы философии
Знамя
Звезда

Nemzetközi kiadványok

Béke és a szocializmus kérdései
Bulletin International des Sciences Sociales
Diogène
Impact Science et Société
Информационный бюлетин Юнеско
Informations Unesco
International Bibliography of Political Science
International Bibliography of Social and Cultural Anthropology
International Bibliography of the Social Sciences
International Bibliography of Sociology
Nouvelles Bibliographiques
Reports and Papers in the Social Sciences
Revue Internationale des Sciences Sociales

Kovácsné Tóth Ilona

E szám szerzői :

Pál Lénárd, az MTA levelező tagja,

Simonovits Istvánné, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének docense,

Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének tanársegéde,

Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,

M. K. Mamardasvili, a BÉKE ÉS SZOCIALIZMUS munkatársa,

Rozsnyai Ervin, a Magyar Iparművészeti Főiskola adjunktusa,

Vajda Mihály, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Hadházy Anna egyetemi hallgató,

Halász László, az MTA Gyermeklélektani Intézetének tudományos munkatársa,

Körtvélyes Géza, a Magyar Táncművészek Szövetségének főtitkára,

Licskó György aspiráns,

Pataki Ferenc, az Országos Pedagógiai Intézet adjunktusa,

Szabó Imre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének tudományos gyakornoka,

Székely Sándor, a szegedi József Attila Tudományegyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,

Illy József, a Központi Fizikai Kutató Intézet tudományos munkatársa,

Lakits Pál, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Román nyelvek és irodalmak tanszékének adjunktusa,

Kovácsné Tóth Ilona, az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett 1964. I. 6. — Példányszám: 1500 — Terjedelem: 16,8 (A/5) ív

64.58230 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Ленард Пал: Замечания относительно философских проблем пространства и времени 413
Анна Шимонович: Диалектическое единство единичности и множественности в философии Лейбница 423
Шандор Сигетвари: Процесс познания общего 437
Агнеш Хеллер: Руссо и Новая Элоиза II. 456
М. К. Мамардашвили,: Мифы разорванного сознания 487

ДИСКУССИЯ

Эрвин Рожняи: По ту сторону реализма 504
Михай Вайда: Диалектика и логика 516
Анна Хадхази: Некоторые замечания «О процессе превращения науки в производную силу» 527

ОБОЗРЕНИЕ

Совещания актива философов-коммунистов 529
Ласло Халас: Двойное отчуждение способности 546

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Замечания по поводу книги «Танец» от Ивана Витани *(Геза Кёртвейеш)* 550
Проблема «молодого Маркса» *(Дёрдь Личко)* 554
История социалистических учений *(Ференц Патаки)* 555
В. П. Волгин: Сен-Симон и Сен-Симонизм *(Имре Сабо)* 559
Mortimer Taube: Computers and Common Sense *(Шандор Секей)* 560
Р. Я. Штейнман: Пространство и время *(Йожеф Илли)* 566
Берт Брехт: Эпическая драма — эпический театр *(Пал Лакитш)* 568
Андраш Дёрдь Сабо: Закон и человек *(А. Ш.)* 570
Рецензии журналов — Куррентные философские журналы в венгерских публичных библиотеках *(Илона Ковач-Тот)* 574

CONTENTS

ESSAYS

Lénárd Pál: Contributions to the Philosophical Question of Space and Time .. 413
Anna Simonovits: The Dialectical Unity of Multiplicity and One in the Philosophy of Leibniz 423
Sándor Szigetvári: The Process of Cognizance of the Universal 437
Ágnes Heller: Rousseau and the New Héloïse II. 456
M. K. Mamardasvili: The Myth of the Disunited Consciousness 487

DISCUSSION

Ervin Rozsnyai: Beyond the Realism 504
Mihály Vajda: Dialectics and Logics 516
Anna Hadházy: Some Remarks on "The Process of Becoming of the Productive Forces of the Science" 527

OBSERVER

Activists' Conference of the Communist Philosophers 529
László Halász: The Double Estrangement of the Talent 546

REVIEW AND CRITICISM

Remarks on Iván Vitányi's book "The Dance" *(Géza Körtvélyes)* 550
The "Young Marx" Problem *(György Licskó)* 554
The History of the Socialist Ideas *(Ferenc Pataki)* 555
V. P. Volgin: Saint-Simon and the Saint-Simonism *(Imre Szabó)* 559
Mortimer Taube: Computers and Common Sense *(Pál Lakits)* 560
R. J. Steiman: Space and Time *(József Illy)* 566
Bertold Brecht: Epical Drama — Epical Theater *(Pál Lakits)* 568
András György Szabó: Law and Man *(A. S.)* 570
Periodical Reviews — in the Hungarian Public Libraries *(K. Ilona Tóth)* 574

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Lénárd Pál: Quelques réflexions à propos des problèmes philosophiques du temps et de l'espace 413
Anne Simonovits: Unité dialectique de l'unité et de la multiplicité dans la philosophie de Leibniz 423
Sándor Szigetvári: Processus de la connaissance du général 437
Agnes Heller: Rousseau et la Nouvelle Héloïse II 456
M. K. Mamardachvili: Les mythes de la conscience déchirée 487

DISCUSSIONS

Ervin Rozsnyai: Au-delà des rivages du réalisme 504
Mihály Vajda: Dialectique et logique 516
Anna Hadházy: Quelques remarques à propos de l'article sur «Le processus de la transformation de la science en force de production» 527

LA VIE SCIENTIFIQUE

La conférence des philosophes communistes 529
László Halász: De la double aliénation du talent 546

REVUE ET CRITIQUE

Annotations au livre de Iván Vitányi, «La danse» *(Géza Körtvélyes)* 550
Le problème du «Jeune Marx» *(György Licskó)* 554
Histoire de la pensée socialiste *(Ferenc Pataki)* 555
V. P. Volguine: Saint-Simon et le saint-simonisme *(Imre Szabó)* 559
Mortimer Taube: Computers and Common Sense *(Sándor Székely)* 560
R. Y. Steinman: Espace et temps *(József Illy)* 566
Bert Brecht: Drame épique — théâtre épique *(Pál Lakits)* 568
András György Szabó: Les lois objectives et l'Homme *(A. S.)* 570
Revue des revues — Périodiques philosophiques courants à la disposition des lecteurs des bibliothèques publiques en Hongrie *(Ilona Kovács)* 574

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111-46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is.)

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

FÖLDESI TAMÁS
A neopozitivizmus bizonyításelméletének bírálatához

ZOLTAI DÉNES
Az antikvitás zeneesztétikája

ERDŐDI JÓZSEF
A tudomány mint közvetlen termelőerő

GARAI LÁSZLÓ
A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichologia perspektívája

A. SCHAFF
Nyelv és gondolkodás

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1964

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Földesi Tamás: A neopozitivizmus bizonyításelméletének bírálatához 603
Zoltai Dénes: Az antikvitás zeneesztétikája 632
Erdődi József: A tudomány mint közvetlen termelőerő 679
Garai László: A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichológia perspektívája ... 701
A. Schaff: Nyelv és gondolkodás 718

FIGYELŐ

Jász Géza. Születésének 100. évfordulójára *(Molnár István)* 752
Sartre a felnőtt — gyermekkoráról *(Tordai Zádor)* 757
A Szerkesztő bizottság nyilatkozata 762

VITA

Johannes R. Becher költői koncepciójáról. A marxista líraelmélet kérdéseihez *(Bence György* és *Bertalan László)* 764

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés *(F. T.)* 774
Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról *(Müller Antal)* 776
Saint-Simon válogatott írásai *(Szabó Imre)* 778
Sz. M. Eisenstein: A filmrendezés művészete *(Vitányi Iván)* 781
A pszichikum természetéről *(Altrichter Ferenc)* 782
A társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdései *(Ágh Attila)* 786
Az élő természet dialektikájáról *(Kovács László)* 789
M. V. Mosztyepanyenko: Einstein relativitáselméletének materialista lényege *(M. A.)* 792
Az antikvitás fizikai világképe *(Illy József)* 795
A mozgás problémái a természettudományban és a filozófiában *(Fodor Lajos)* 799
Egy német utópikus szocialista könyvéről *(Rathmann János)* 800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(Lenkei László)* 802
Az 1963-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(K. I.)* 804
Folyóirat ismertetések 806

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

A neopozitivizmus bizonyításelméletének bírálatához[1]

FÖLDESI TAMÁS

A modern polgári filozófiai irányzatok közül kétségkívül a *neopozitivizmus* foglalkozik a legtöbbet a bizonyításelmélet problémáival. Ha a neopozitivizmus szerteágazó filozófiáját megkísérelnénk egyetlen problémakörrel jellemezni, akkor leginkább a „bizonyítás-filozófia" kifejezés tenne eleget a kívánalomnak. A bizonyításelmélet ugyanis nemcsak egyike a neopozitivizmus alapvető problémáinak, hanem a „kérdések kérdése", amelyre egész filozófiai koncepciója felépül. (Legalábbis a neopozitivizmus fejlődésének „klasszikus" szakaszában, a 30-as, 40-es években.) A neopozitivizmus a bizonyítás apoteózisa. Ennél az irányzatnál minden filozófiai vagy szaktudományos kérdésnek előbb a bizonyítás — vagy pontosabban: a bizonyíthatóság — ítélőszéke elé kell járulnia, s csak az igenlő válasz után nyerhet bebocsátást az „értelmes", tudományos vizsgálatra méltó kérdések területére. A neopozitivizmus felborítja a bizonyítás hagyományos értékrendjét, amely a bizonyítást a valóság, megismerés és igazság összefüggéséből vezeti le — ehelyett eliminálja a valóságot mint metafizikai problémát, a megismerést pszichológiai folyamattá egyszerűsíti, az igazságot pedig a bizonyítás függvényévé teszi. Az eredmény: a bizonyítás elsődleges funkcióhoz jut, s ezzel a bizonyítás „tudománya", a logika, fölébe nő a filozófiának.

A neopozitivizmus bizonyításelméletének néhány társadalmi és tudományos forrása

A bizonyítás neopozitivista *abszolutizálása* természetesen nem véletlen jelenség. Kialakulásának és széles körű hatásának egyik legfontosabb társadalmi gyökere a kapitalista társadalom fejlődési igénye. A neopozitivizmus sajátos funkciót tölt be a modern polgári filozófiában. A miszticizmust és az irracionalitást egyértelműen elvető tudományelméleti álláspontja elsősorban természettudósokat, a műszaki értelmiségi rétegeket vonzza. Ez az önmagában helyes kiindulás azonban a pozitivista tartalom következtében eltorzul: a neopozitivizmus a tudományelmélet nevében élesen szembeállítja egymással a természettudományokat és a világnézeti diszciplínákat, mely utóbbiakat tudományosan hozzáférhetetlen, pusztán érzelmi töltésű tanításoknak tartja. Ezzel a neopozitivizmus világnézetileg immunizálja követőit, gátat emel a marxista filozófia térhódítása elé is. E funkció betöltésében a bizonyítás abszolutizálása jelentős szerepet játszik: a világnézeti problémákat azon a címen utasítja el, hogy bármely megoldásuk bizonyíthatatlan; a „bizonyítható" és a „bizonyít-

[1] Részlet a szerző készülő monográfiájából, amely a filozófiai bizonyításról szól

hatatlan" tételek különválasztása pedig a tudomány és a filozófia poláris szembeállításához vezet.

A társadalmi tényezők hatását azonban nem szabad túlbecsülni, a neopozitivista bizonyításelmélet egyetlen forrásának tekinteni. A neopozitivista filozófusok általában nem tartoznak a polgári társadalom közvetlen apologétái közé, viszonylag keveset foglalkoznak társadalmi kérdésekkel, érdeklődésük középpontjában a matematika, a logika és a természettudományok filozófiai problémái állanak. Emellett a neopozitivista filozófusok közül többen emigrálni kényszerültek a fasizmus elől, ami kétségkívül kihatott világnézeti fejlődésükre. Ugyanakkor a neopozitivista irányzat, ha képviselői — egy-két kivétellel, mint pl. Nagel — nem is folytatnak nyílt polémiát a marxizmussal, szemben állnak a marxista filozófiával, és világnézetileg a polgári rend hívei. Ezért azt mondhatnók, hogy a bizonyítás abszolutizálásának kialakulásánál *közvetlenül* más jellegű tudományos tényezők, elsősorban a matematikai logika, valamint a fizika fejlődése játszották a döntő szerepet. A matematikai logikában a bizonyítás problémái, elsősorban a matematika igényeiből eredően, központi szerepet játszanak.[2] A modern matematika fejlődése ugyanis előtérbe helyezte az axiomatikus bizonyítás lehetőségeinek kutatását, s ha a matematika egyes ágainak teljes axiomatizálhatósága elvileg lehetetlennek is bizonyult (ennek a ténynek Gödel által való felfedezése szintén komoly előrelépés a matematika fejlődésében), az axiomatizálás számos területén kiemelkedő eredményeket hozott.

A matematikában használt bizonyítási eljárások közül az axiomatizálás a legelőrehaladottabb, Klaus szerint: „az axiomatika a logika bizonyítási elméletének legfelső foka". (Klaus: A matematikai logika alapjai. Gondolat, 1963. 307 o.) A matematikai logika döntő feladatának tartja, hogy olyan bizonyítási eljárásokat dolgozzon ki, amelyek kielégítik a matematikai axiomatizálás szükségleteit. Erre a feladatra ugyanis az arisztotelészi deduktív bizonyítási rendszer több szempontból alkalmatlannak bizonyult. Az arisztotelészi bizonyításelmélet inadekváltsága egyrészt abban fejeződik ki, hogy a szimbolizálás alacsony fokán áll, igen sok köznyelvi anyagot tartalmaz, s ezért szabályai nem érik el az egzaktságnak a matematika által igényelt fokát. Nagyobbik fogyatékosság azonban az, hogy az arisztotelészi logika az ítéletek közötti összes lehetséges viszonyoknak csak egy töredékével foglalkozott, és figyelmen kívül hagyta — a többi között — az ítéletkalkulus egész területét, a relációlogikát, márpedig a modern axiomatikus rendszereknél ezek a szférák igen lényeges szerepet játszanak.

A matematikai logika az ítéletek közötti viszonyok sokkal több válfaját dolgozza fel, s ez széles körű lehetőséget ad a matematikai (és egyéb) tudományok tételeinek korszerű, adekvát bizonyítására. Kidolgozta a szimbolizálás magas fejlettségű formáit, s ezzel jórészt kiküszöbölte azokat a fogyatékosságokat, amelyek a nyelvi anyag többértelműségéből keletkeztek. (Más kérdés, hogy azok a kísérletek, amelyen a nyelv teljes kiküszöbölését tűzték ki célul, eredménytelenek maradtak.)

A matematikai axiomatizálás egyik módszere a formalizáció, amelynek alapfeltétele a vizsgált összefüggések maximális leválasztása a gondolati

[2] Nem véletlenül állapította meg K. Schröter, a modern matematikát jellemezve: „Egy matematikai elmélet tartalma sokkal inkább a bizonyítási eljárásokban van, mint magukban a tételekben." (K. Schröter: Die Grundlagenfragen der Mathematik und die Philosophie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie.)

tartalomtól. (Ez a „leválasztás" biztosítja az ilyen rendszerek általánosságát, mert ezek a konkrét, sajátos tartalmakkal szemben azt ragadják meg, ami az eltérő tartalmú ítéletekben közös.) Az elvonatkoztatás nem a matematikai logikában jelenik meg először, már a hagyományos logikát is a gondolati tartalomtól való eltávolodás jellemezte. Ezt az igényt azonban a hagyományos logika — főleg fejletlen szimbólumrendszere miatt — csak részben tudta kielégíteni, míg a matematikai logika a „leválasztást" következetesen keresztülviszi.

A matematikai bizonyításban a dedukció túlnyomó, szinte kizárólagos szerepet játszik. Ezzel magyarázható, hogy a matematikai logika is elsősorban a deduktív bizonyítás különböző formáinak kidolgozására összpontosította erőit, s a deduktív bizonyítás sikereinek eredményeképpen még jobban megerősödött a matematikai logikában az a feltételezés, hogy a bizonyítás szigorú formái — az ún. demonstratív bizonyítások — csak a dedukció keretei között lehetségesek.

Mivel a matematika által tanulmányozott ítéletek között extencionális viszony áll fenn, a matematikai logika elsősorban e viszonyok logikájának kidolgozására fordította figyelmét. Az extencionális kapcsolatok, amelyeket — a többi között — éppen a gondolati tartalomtól való elvonatkoztatás jellemez, korántsem ölelik fel az ítéletek összes lehetséges válfajait, s ez egyben megszabja a jelenlegi matematikai logika szaktudományos alkalmazásának korlátait. Egyetlen, a filozófiát érintő példát véve: a kijelentéslogika egyik alapkategóriája a „ha-akkor" összefüggésben álló extencionális tartalmú ítéletek közötti viszonyt jellemző implikáció. Ennek igazsága csak az egyes ítéletek igazságértékétől függ, de teljesen közömbös, hogy ezek között van-e valódi összefüggés. Mint ismeretes, az implikációs kijelentés mindazokban az esetekben igaz, ha mindkét ítélet igaz, illetve hamis, és akkor is igaz, ha csak utótagja igaz, előtagja pedig hamis. Nyilvánvaló, hogy az implikációs kijelentés igazságértékei nem érvényesek mindazokra a kijelentésekre, amelyeket nyelvünk a „ha-akkor" formulával fejez ki. Így pl. az implikáció szabályai nem alkalmazhatók mechanikusan a filozófiában jelentős szerepet játszó okságí, valamint szükségszerűségi viszonyokra sem, mert az ezekre vonatkozó ítéletek tartalmi kapcsolatban állnak, az összefüggésük lényegesen bonyolultabb.

Ez a korlátozottság azonban korántsem jelenti azt, hogy a matematikai logika a maga területén, az extencionális viszonyokkal foglalkozó deduktív bizonyítás birodalmában, ne ért volna el kimagasló sikereket. Hadd említsünk meg egyet a legjelentősebbek közül: a matematikai logika bizonyításelméletének egyik nagy felfedezése, hogy az ún. izomorf rendszereknél az egyik rendszer bizonyításával a másik rendszer tételeinek érvényessége is automatikusan bebizonyosodik.[3]

A formalizált matematikai rendszerek jellegzetes sajátossága, hogy axiómáik a lehető legegyszerűbb, tovább vissza nem vezethető elemekből tevődnek össze. A matematikai logika ezt a sajátosságot logikailag alapozza meg: a „regressus ad infinitum" csak akkor kerülhető meg, ha egy adott rendszeren belül megkeressük azokat az elemi szintaktikai egységeket, amelyek objektíven már nem bonthatók tovább, s amelyek igazságértéke független az adott rendszer többi kijelentésének igazságértékétől. „. . . a logika

[3] Az extencionális kapcsolatok és a deduktív bizonyítás együttes említése nem jelenti azt, hogy a két terület teljesen egybeesnék, azaz, hogy a deduktív bizonyítás csak az extencionális viszonyok területén lenne lehetséges.

bármely konkrét esetben, konkrét rendszeren belüli alkalmazásának szükségszerű feltétele az, hogy e rendszeren belül legyenek 'kijelentések', amelyek a *rendszer többi kijelentéséhez való viszonyukban* már nem bonthatók fel olyan kisebb egységekre, amelyek maguk is igazak vagy hamisak lennének" — állapítja meg Márkus György a Wittgenstein-tanulmányában.[4] (Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai Kiadó, 1963. 29. o.) Ezért a matematikai logika rendkívül nagy figyelmet szentel az axiómák filozófiai problémáinak.

Nem feledkezhetünk meg arról az ismeretelméleti hatásról, amelyet a matematika a matematikai logikára gyakorol. Az axiomatizált matematikai rendszerek számára viszonylag közömbös az axiómák megismerésének módja, az érdeklődés középpontjában az axiómákból való *levezetés*, a bizonyítás áll. A matematikában a levezetés a bizonyítás fő formája, amely a műveletet bizonyítható jelleggel ruházza fel. Ugyanez jellemző a matematikai logikára is. Mivel az extencionális viszonyoknál közömbös az egyes ítéletek belső tartalma, csak igazságértékük a lényeges, a matematikai logika eljárásai abszolút bizonyossággal ruházzák fel a kapott eredményt: a levezetés és a bizonyítás itt is lényegében egybeesik.

A matematikában azonban nemcsak a megismerés és bizonyítás viszonya nyer sajátos aspektust, hanem az *igazság* és *bizonyítás* közötti kapcsolat is. A matematikában az igazság és bizonyítás elválaszthatatlanul összefonódik, bizonyítás nélküli — hipotetikus — tételek teljesen értéktelenek. Ennek következtében jön létre egy olyan látszat, mintha ez a két kategória elvileg is teljesen egybeesnék, s az igaz és a bizonyított ismeretek azonos jelentőségűek lennének. Ugyanez a jelenség figyelhető meg a matematikai logikánál is. A matematikai logika ugyanis éppen azoknak a szabályoknak feltárásával foglalkozik, amelyeknek segítségével meghatározott igaz kijelentésekből más kijelentések igazsága levezethető. Ebben az összefüggésben a leszármazott kijelentések igaz volta a bizonyítás ténye által tárul fel, s ezért a matematikai logika keretei között teljesen értéktelennek látszik az a feltevés, amely szerint logikailag igaz egy kijelentés, amelyet nem vetettünk alá matematikai logikai vizsgálatoknak. (Természetesen ez nem jelenti azt, hogy egy materialista alapon álló matematikai logikusnak szükségszerűen azonosítania kell az igaz és a bizonyított ismereteket, de a helyes világnézeti alapokat nélkülöző „tiszta" matematikai logikai szemlélet objektív lehetőségeket ad egy ilyen álláspont kialakítására.) Látszólag ellentmond ennek a fejtegetésnek az a tény, hogy a matematikai logika által vizsgált kijelentéseknél az igazság nemcsak logikailag levezetett formában jelenik meg, hanem „tiszta" alakjában is; az elemi kijelentések, amelyek a levezetés alapjául szolgálnak, nem nyernek matematikai logikai bizonyítást. Csakhogy e kiinduló tételek igazsága a matematikai logika számára tudományon kívül fekvő terület, a matematikai l(gika a tételek igazságát adottnak veszi, és elhárítja magától azt a kérdést, hogy mi teszi igazzá őket. A matematikai (és általában minden formális) logika számára az igazság problémája szükségszerűen a logikai műveletek által levezetett tételek igazságára korlátozódik, s ennek következtében a bizonyítás és igazság azonosulásának látszata logikailag érintetlen marad.

[4] Ezért a matematikai logika fejlődéséhez tartozik annak a tanulmányozása, hogy egy axiómarendszer axiómái valóban felbonthatatlan szintaktikai egységek-e. Russell és Whitehead a *Principia Mathematicá*-ban pl. kimutatta, hogy az aritmetika deduktív rendszere még pozitívebb tételekre vezethető vissza, amelyekből logikai szükségszerűséggel következnek az aritmetika első alapelvei.

A matematikai logika eredményeinek abszolutizálása a neopozitivista filozófiában

Ezek után vizsgáljuk meg, hogyan hatott a matematikai logika bizonyításelmélete a neopozitivista koncepció kifejlődésére. Elöljáróban feltétlenül utalnunk kell arra, hogy a neopozitivizmus meglehetősen szerteágazó irányzat, amely egyrészt egy adott időpontban is lényegesen eltérő nézeteket ölel fel, másrészt e nézetek a fejlődés során többszörösen változtak is. E tanulmány keretein belül csak a neopozitivizmus alapvető, közös vonásaira fordíthatjuk a figyelmünket.

Általánosságban megállapítható, hogy a neopozitivizmusra rendkívül nagy hatást gyakorolt a matematikai logika bizonyításfelfogása, a neopozitivizmus arra törekedett, hogy *filozófiailag általánosítsa*, egyetemes érvényűvé, tudományelméletté fejlessze a matematikai logikának a bizonyítás területén elért eredményeit. A neopozitivizmus fő célkitűzése a tudományok, elsősorban a természettudományok általános elméleti és módszertani, heurisztikai problémáinak kidolgozása. Érthető, hogy e célkitűzés során figyelme a matematikai logika felé fordult, amelynek sikerei azt a látszatot keltették, hogy végre sikerült a tudománynak olyan „eljárásokat" találnia, amelyek a tudományos tételek bizonyosságát a kívánt fokra emelik. (Már itt le kell szögezni, hogy a neopozitivizmus előtt nem a Descartes—Spinoza-féle abszolút bizonyosság példaképe lebeg, sőt ellenkezőleg, a neopozitivizmusban erősen relativisztikus tendenciák jelentkeznek, de az *elérhető* bizonyosság eszközét részben hasonló területen, a matematikánál és a matematikai módszereket alkalmazó logikában vélték feltalálni.)

Az a tény, hogy a neopozitivizmus igyekszik felhasználni a matematikai logika bizonyításelméleti eredményeit, önmagában pozitívan értékelhető, a neopozitivizmus azonban egyben el is túlozza a matematikai logika bizonyításelméleti eredményeit, és *abszolutizálja* az ott alkalmazott módszereket.

Milyen jelenségekben fejeződik ki a matematikai logika bizonyításelméleti eredményeinek abszolutizálása?

1. A neopozitivizmus a matematikai logikáéval lényegében azonos álláspontot foglal el a bizonyítás szerepét, a bizonyítás és megismerés, valamint a bizonyítás és igazság viszonyát illetően. A neopozitivizmus a matematikai logikához hasonlóan a bizonyítást tartja központi kérdésnek, sőt a bizonyítás szerepét még nagyobbra is értékeli, mint a matematikai logika.

A filozófiatörténet minden jelentősebb irányzata elméleti eredményein kívül módszertani újdonságokat — megalapozott vagy kevéssé megalapozott újításokat — is hozott. A modern polgári filozófia nem értékeli egységesen ezt a filozófiai hagyományt. Azok az irányzatok, amelyek konzervatív polgári rétegek világnézetét fejezik ki, illetve irányzatuk tartósságával érvelnek, tartózkodnak a jelentősebb „újításoktól", éppen filozófiájuk foyamatosságával büszkélkednek. Ezek közé tartozik pl. a neotomizmus. Ezzel szemben a modern polgári filozófiai irányok nagy része a polgári filozófia válságán éppen a „gyökeres új" hirdetésével próbálnak segíteni (amiben közrejátszik az a tény is, hogy a huszadik század technikai forradalma elősegíti annak az illúziónak a kialakulását, hogy mindaz, ami új, egyben fejlettebb is a réginél).

A neopozitivizmus ezt az „újat", minden eddigi érték „átértékelésének" eszközét a bizonyításelméletben véli felfedezni. Erre a feladatra új kifejezést is kreál, a *verifikációt*, s a verifikáció jegyében próbálja a filozófiát egészen új

alapokra helyezni. A verifikáció a neopozitivista filozófiában hasonló szerepet tölt be, mint a „Ding an sich" a kanti filozófiában. Kant azzal próbálta a filozófiát megreformálni, hogy a lételméleti kérdéseket az ismeretelmélet függvényévé tette: a megismerhetőséget tekintette minden elérhető tudás előfeltételének. A neopozitivizmus egy lépéssel továbbmegy, látszólag még jobban eltávolodik a lételméleti problémáktól; a bizonyíthatóságot tekinti a filozófia alapkérdésének, próbakövének. Közös a neopozitivista elgondolás a kanti filozófiával abban is, hogy mindkét irányzat azt reméli újításától, hogy a filozófiát megszabadítja azoktól a „túlburjánzó álproblémáktól", amelyek a „helytelen szemlélet" következtében mint látszólag valódi problémák hosszú évszázadokon keresztül lekötötték a filozófusok energiáját.

A neopozitivizmus szerint a nyelvi formában megfogalmazott gondolatok általában kifejeznek valamit, de nem minden kifejezésnek van egyúttal értelme is, nem minden kifejezés verifikálható. A tudományos ítéletek reprezentatív jellegűek, csak ezeknek van értelmük, azaz csak ezek állítanak ténylegesen valamit, csak ezek az állítások verifikálhatók. Vannak olyan, ún. expresszív kifejezések, amelyek csak érzelmi, pszichológiai állapotokat fejeznek ki, de tudományos értékkel nem rendelkeznek. A neopozitivizmus azonban szükségszerűen megkülönböztet egy harmadik kategóriát is, az ún. értelem nélküli kijelentések csoportját, amelyek nem vonatkoznak a valóságra, s ezért ezek sem verifikálhatók, de tudományos jelentőségük mégis igen jelentős, mert azokkal a szabályokkal és feltételekkel foglalkoznak, amelyek a verifikációnál alkalmazandók. (Ide tartoznak a logika és a matematika tételei.)

A neopozitivizmus tehát a tudományokat túl gyorsan kapcsolja össze a verifikáció problémájával, lényegében azt mondhatnók, a neopozitivizmusban a tudomány azonos a konkrét verifikációval, illetve a verifikáció elméletével és módszertanával. Ezzel azonban a neopozitivizmus azt a sajátosságot, amely a matematikai logika speciális tárgyából eredt, általános filozófiai törvényszerűséggé duzzasztja, a tudományos kutatás egyetemes elvévé transzformálja.

De vajon kifogásolható-e az a követelmény, hogy az ismereteknek általános verifikációra van szükségük? Első pillanatban hasznosnak látszik az a kezdeményezés, amely a tudományokat reális talajra kívánja helyezni, ki akarja küszöbölni a bizonytalan, spekulatív jellegű problémákat a tudományból.

A neopozitivizmus koncepciójában valóban található egy racionális mag, a tudományos bizonyítás igénye és tisztelete, amely a tudományos alkotásnak tényleg elengedhetetlen része. S ha ez a törekvés a marxista felfogás számára természetes is, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a modern polgári filozófiában jelentős törekvések találhatók, amelyek éppen az ellenkező végletbe esnek: az irracionalizálás jegyében a bizonyítás feleslegességét hirdetik. (Ismét más kérdés, hogy a neopozitivizmus „hűsége" a bizonyításhoz csak a kérdésfeltevésnél szilárd, a válasz — mint azt később látni fogjuk — erős agnosztikus vonásokat is mutat.)

A neopozitivizmus azonban eltúlozza a bizonyítás szerepét és jelentőségét, kiszakítja a bizonyítás mozzanatát a tudományos eljárások és módszerek köréből, s ezáltal lebecsüli a kutatás számos lényeges eszközét. A bizonyítás abszolutizálása súlyos elméleti-módszertani hibákhoz vezet.

A módszertani hibák közé tartozik a bizonyítás és megismerés viszonyának eltorzítása. A matematikai logika nézőpontjának túlértékeléseként a neopozitivizmus élesen elhatárolja egymástól a megismerés és a bizonyítás mozzanatát, és a megismerést kirekeszti a filozófia tárgyköréből. E felfogás elméleti

megalapozását szolgálja a két jelenség tudományágakként szerinti elkülönítése: a neopozitivisták szerint a megismerés folyamata pszichológiai probléma, míg a bizonyítás logikai kérdés, s ezért a filozófia feladatainak félreismerése, ha a filozófia ismeretelméleti problémákkal foglalkozik.[5]

Karl Popper szerint pl. az a kérdés, hogy hogyan alkotunk egy új eszmét, egy zenei témát, egy drámai konfliktust vagy egy tudományos elméletet, nagy jelentőségű az empirikus pszichológia számára, de irreleváns a tudományos ismeret logikai analízise számára. Az utóbbit csak az igazolás és megerősítés érdekli. „Következésképpen éles különbséget tesznek egy új eszme megalkotása és bizonyításának logikai eredményei és módszerei között." (Popper: The logic of discovery. London 1958. 31. o.)

Jellegzetesen pozitivista a merev különválasztás elméleti indoklása. Popper arra hivatkozik, hogy a megismerés folyamata — a felfedezés, az alkotás — tulajdonképpen irracionális intuitív folyamat (s ebben a pozitivista Popper nyíltan egyetért Bergsonnal), a bizonyítás viszont mentes minden ilyen, a logika számára megragadhatatlan elemtől.

A megismerési folyamat Reichenbach szerint sem tartozik a filozófia kutatási körébe, hanem a pszichológia problémája. „Nem szabad egymással felcserélni a megismerési összefüggéseket a bizonyítási összefüggésekkel. A logikának nem feladata a megismerés vizsgálata vagy a megismerő gépek alkotása. A logika csak a bizonyítási összefüggésekben érdekelt." (Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Berlin 1957. 260. o.)

Hasonlóképpen Carnap, aki a neopozitivista vonalhoz híven bírálja az evidenciaelméletet, egy kérdésben elismeri Husserl „érdemeit": neki tulajdonítja (Fregével együtt), hogy a logikát teljesen különválasztották a pszichológiától. (Carnap: Induktive Logik und Warscheinlichkeit. Wien 1958. 30. o.)

Természetesen ebben az esetben nem az a hiba, hogy Carnap egy tudományosan indokolt elhatárolást helyesel,[6] hanem az, hogy a pszichológia elkülönítésével az ismeretelmélet egy fő részét is kiiktatja a filozófia tárgyköréből. A megismerés folyamatának elválasztása a logikától korántsem általános vonása a logikatörténetnek. Helyesen mutat rá erre a jellegzetességre Skojev: „A hagyományos induktív logikával szemben, amely a felismerés törvényeivel foglalkozik, a neopozitivizmus adottnak veszi ezeket (ti. a megismerés törvényeit — F. T.), és a megalapozás, a bizonyítás logikája kíván lenni. Ami a hagyományos logikában mellékkérdés, itt fő problémává válik." (Skirjev: Az induktív logika neopozitivista koncepciójának bírálata. Voproszi Filoszofii 1961. 3. sz. 78. o.)

Milyen negatív következményekkel jár a bizonyítás elszakítása a megismeréstől? A merev különválasztás egyrészt megnehezíti a bizonyítás szerkezetének és jellegének teljes feltárását, hiszen a bizonyítás és a megismerés között igen szoros kapcsolat van, a megismerés folyamata gyakran összefonódik a bizonyítás menetével. Másrészt, s ez a lényegesebb, a bizonyításelmélet

[5] Más kérdés, hogy ezt az álláspontot a magát „tudományelméletnek" valló neopozitivizmus korántsem tudja következetesen keresztülvinni, számos neopozitivista munka szükségszerűen foglalkozik ismeretelméleti problémákkal. Ez azonban nem változtat azon a tényen, hogy az ismeretelméleti problémák lebecsülése károsan hat vissza a bizonyításelméletükre.

[6] Ennek a mozzanatnak a szükségességét egyes marxista logikusok is aláhúzzák. Így pl. Klaus „Bevezetés a formális logikába" c. művében rámutat arra, hogy az igazságot nem szabad összekeverni a bizonyossággal, ahogy azt egyes polgári irányzatok teszik, mert ez felesleges, pszichológiai mozzanatot visz a logikába.

nem lehet *teljes* egyes alapvető ismeretelméleti kérdések megválaszolása nélkül. A matematikai logika, amely nem a bizonyítással általában, hanem csak egyes alaptételek és a levezetett tételek közötti bizonyítási kapcsolattal foglalkozik, megteheti azt, hogy az alaptételek bizonyosságának problémáját mint a matematikai logika eszközeivel megválaszolhatatlan kérdést száműzi a saját területéről, de a neopozitivizmus, amely mint filozófia a bizonyítások értékelésével foglalkozik, már nem térhet ki a felelet elől. Ez a magyarázata annak a *felemás* jellegnek, amely a neopozitivizmus egész tanításán végighúzódik, a neopozitivizmus egyrészt példaképének, a matematikai logikának mintájára húzódozik a lételméleti és ismeretelméleti problémáktól — és ahol lehetséges, meg is kerüli az ilyen jellegű kérdéseket —, másrészt kénytelen választ adni ezekre a problémákra. A burkolt, kerülő utakon adott válaszok azonban természetszerűen alacsonyabb értékűek, sok megválaszolatlan kérdőjelet hagynak maguk után. Ezért a neopozitivizmuson belül is jelentkeznek olyan nézetek, amelyek nem tartják helyesnek a bizonyítás és megismerés elszakítását. Ph. Frank pl. bírálja Reichenbachot a megismerés és a bizonyítás éles különválasztásáért. (Ph. Frank: Filoszofia Nauki, 1960. 474. o.)

Az ismeretelméleti kérdések lebecsülése mutatkozik meg a neopozitivizmus „klasszikus" formájának abban az állásfoglalásában, hogy azonosítja egymással az igazságot és a bizonyítást. Két fogalom azonosítása a filozófiatörténetben rendszerint kétféle hangsúllyal történt, aszerint, hogy melyik fogalmat azonosították a másikkal. (Így lehetett például materialista, illetve idealista tartalmú a panteizmus Brunónál, illetve Hegelnél, aszerint hogy istent azonosították-e *a világgal* vagy a világot *istennel*. Az igazság és a bizonyítás azonosítása is kétféle hangsúlyt nyerhet: az evidencia-elméletek az igazság evidens voltát oly nagyra értékelik, hogy feleslegesnek tartják a bizonyítás bármely válfaját, szerintük az evidensen igaz tétel egyben automatikusan bizonyított. A neopozitivizmusnál a hangsúly a bizonyításra tevődik át, az igazság a bizonyítás függvényévé lesz. „Egy tétel igazsága azonos verifikálásával, aktuális és lehetséges verifikálásával" — írja E. Nagel. (Nagel: Logic without methaphysics. Glencoe, 1950. 157. o.)

A neopozitivizmus igazságfelfogása jellegzetesen operacionalista (noha az operacionalizmus mint irányzat csak egyik változata a neopozitivizmusnak), eszerint egy meghatározott művelet — a bizonyítás — teszi az állítást igazzá. Ezt a jellegzetességet a neopozitivizmus megalapozói rendkívül lényegesnek tartják. Schlick szerint ez a tétel fordulatot idéz elő a filozófia történetében.

Az igazság és a bizonyítás azonosításában ismét található egy racionális mag. A tudományos kutatásban, de a gyakorlati életben is rendkívül nagy jelentőségük van a bizonyított igazságoknak, a hipotézisek igazolt elméletté válásának. Teljesen hibás azonban ebből azt a következtetést levonni, hogy a hipotézisek csak a bizonyítás által válnak igazzá, a bizonyítás előtt nincs semmiféle igazságértékük.

Mivel indokolja a neopozitivizmus az igazság és bizonyítás azonosítását?

A neopozitivizmus az igazság és a bizonyítás azonosítását több oldalról próbálja alátámasztani. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy a neopozitivizmus nem ismer el egységes igazságot — és ezzel összefüggésben — egységes bizonyítást sem.[7] K. Popper szerint a neopozitivizmus egyik jelentős érdeme

[7] A neopozitivizmus igazságkoncepciójának feltárását megnehezíti az, hogy a neopozitivizmus az igazságot alapfogalomnak tartja, s mint ilyent invariáns tartalmú, definiálhatatlan fogalomnak tekinti.

az ún. demarkáció, a tudományok két csoportjának egymástól való éles megkülönböztetése. Az ún. ténytudományok a valóságra vonatkozó reális ítéletekkel foglalkoznak, igazságaik reális igazságok. Ezzel szemben a logika és a matematika formális igazságokkal foglalkozik.

A reális igazságok esetében nem könnyű feladat az igazság és a bizonyítás azonosítása, hiszen egy valóságra vonatkozó ítéletnél viszonylag jól elhatárolható egymástól az ítélet valóságot tükröző tartalma és a valósággal való összehasonlítás (bizonyítás) mozzanata. A neopozitivizmus azonban a valóságot szubjektivista módon értelmezi, tagadja, hogy az érzékelt valóságon kívül létezik objektív külvilág. Ennek következtében a valóságra vonatkozó ténymegállapítás a tényekkel való empirikus összemérés előtt üres, az ítélet a bizonyítással nyer igazságértéket. Ezzel szemben a formális igazságok esetében a valóságra való vonatkoztatásnak nincs semmi értelme, ezért a logikai és matematikai igazságoknál elvileg sincs másféle lehetőség, mint a bizonyítás által manifesztált igazság tételezése.[8]

Az igazságok e két válfajának megkülönböztetése önmagában még nem hiba. Helyesen állapítja meg Márkus a Wittgensteinről írt tanulmányában, hogy a logikai igazságok valóban formálisak, mert közvetlenül nem a valóságra, hanem a valóságot visszatükröző kijelentések lehetséges kapcsolataira vonatkoznak. Egy egyszerű példával élve: ha két ítélet között implikációs kapcsolat áll fenn, akkor egy egyszerű értéktáblázat segítségével könnyen megállapítható, hogy milyen feltételek mellett lesz a kijelentés igaz. De az igazság feltárása egyáltalán nem nyújt számunkra felvilágosítást, hogy az ítéletekben szereplő események valóban megtörténtek-e.

A neopozitivizmus ebben a vonatkozásban két alapvető hibát követ el:

Egyrészt abszolutizálja a logikai és matematikai igazságok formális oldalát, figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy ezek az igazságok közvetve a valóságot tükrözik, és bizonyításuk is végső fokon a valóságon mérhető le. (Lásd Engels gondolatait a matematikai törvények eredetéről.)

Másrészt a tényigazságok területén a valóság formális semlegesítésével és tényleges szubjektivizálásával ellentmondásba keveri saját elméletét. A valósággal — illetve a tényekkel — való összemérés ugyanis önkéntelenül is áttöri az igazság és bizonyíthatóság teljes azonosításának elvét, mert joggal vethető fel a kérdés: ha a tények igazolnak egy feltevést, akkor a tények emberi figyelembevétele előtt a kijelentés igazsága nem volt tényszerűen igazolt?

Ezért nem véletlen, hogy a neopozitivizmus modern fejlődésében több olyan kísérletet találunk, amely megpróbálja az igazság és bizonyítás relatív különválasztását megalapozni. Ezek közé tartozik A. Papé vagy B. Russellé, akik a két kategória merev azonosítását neopozitivista alapon is elvetendőnek tartják.

[8] Az igazság és a bizonyítás azonosítása egyes neopozitivista filozófusokat nyíltan szubjektivista meghatározások elfogadására késztet. Így pl. Carnap egy időben vallott nézete szerint az egymással összeegyeztethetetlen tudományos rendszerek közül az igaz, amelyet kultúrkörünk tudósai elfogadnak. Ez az álláspont teljesen az emberek véleményétől teszi függővé az igazságot, semmiben sem különbözik a machisták szubjektív idealista igazságfelfogásától. Nem véletlen, hogy ezt a nehezen tartható álláspontot a neopozitivista táboron belül is bírálat érte. Ayer vitába szállt Carnappal, s rámutatott arra, hogy a tudósok is tévedhetnek, s ezért az igazságot nem lehet az ő véleményüktől függővé tenni. (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. Bp. 1958. 52. o.)

Az igazság és bizonyítás azonosítása természetszerűen átvezet ahhoz a problémához, hogy milyen fajtájú, típusú az a bizonyítás, amely az állításokat igazzá teszi. Ez az a pont, ahol ismét jelentkezik a matematikai logika eredményeinek abszolutizálása.

A neopozitivizmus a verifikációs elmélet kidolgozásánál mintaképnek a matematikai logika *bizonyítási eljárásait* tekinti. A *verifikációs elmélet* a matematikai logika deduktív rendszereinek analógiájára épül fel: a neopozitivizmus szerint a bizonyítás lényege az ún. protokolltételekre való *visszavezetés*.[9]

A neopozitivizmus megpróbálja — bizonyos átalakításokkal — a ténytudományok területére is átvinni azokat a bizonyítási eljárásokat, amelyek a matematikában kiemelkedő eredményekhez vezettek. Ezért a verifikációs elmélet egyik központi problémája a dedukció. A neopozitivizmus követi azt a hagyományos filozófiai vonalat, mely a logikai bizonyítást azonosítja a dedukcióval: a demonstratív jelzőt csak a deduktív következtetéseknek ítéli oda. Popper szerint a bizonyításelmélet fő kérdése: „Hogyan bizonyítjuk a tudományos állításokat a deduktív következtetések segítségével?" (Popper I. m. 97. o.)

A deduktív bizonyítás prioritásának hirdetése azonban nem jelenti azt, hogy a neopozitivisták csak a formalizált axiomatív rendszerek bizonyítását tartanák egyedül helyes formának (bár egyes neopozitivistáknál, pl. Carnapnál, komoly jelei vannak a formalizmusnak). Továbbá: a neopozitivizmus a deduktív bizonyításon nem puszta levezetést ért, még kevésbé egyes tételek levonását általános tételekből, hanem szélesebb értelemben, mint heurisztikus elvet fogja fel a dedukciót. Popper a „Logik der Forschung" c. főművében a deduktív próba lényegét abban látja, hogy a következtetést össze kell hasonlítani más — már előzőleg igazolt — állításokkal, és meg kell állapítani, hogy mindezek milyen logikai viszonyban vannak egymással. A főbb lehetőségek: ekvivalencia, derivalitás, kompatibilitás vagy inkompatibilitás áll fenn közöttük. A deduktív ellenőrzést azonban nemcsak egyes következtetésekkel kapcsolatban kell elvégezni, hanem egész elméletekkel is. Az elméletek ellenőrzésénél a következő szempontokal kell figyelembe venni: van-e belső összhang az elmélet egyes megállapításai között, illetve összhangban van-e az adott elmélet a többi tudományos tétellel, empirikus vagy tautologikus-e az elmélet, és végül: milyen empirikus következtetések vezethetők le az elméletből. (Popper: Logik der Forschung. 32—34. o.)

A deduktív megerősítésnek ezek a formái önmagukban helyesek, s a modern tudományok széles mértékben alkalmazzák is őket, de végleges választ a bizonyítás alapproblémáira nem adnak. Erről könnyen megbizonyosodhatunk, ha a Popper által javasolt eljárások bármelyikét is alkalmazzuk. Tegyük fel, hogy egy adott következtetés kompatibilis, sőt logikailag ekvivalens egy másikkal. Nyilvánvaló, hogy a kompatibilitás önmagában még nem bizonyít, legfeljebb arra ad választ, hogy az adott következtetés a másikkal logikailag összeegyeztethető, nem cáfolja. Az ekvivalencia már többet jelent, az ekvivalens tételek együtt igazolódnak, s így az egyik tétel igazoltsága átháramlik a másik tételre. De vajon honnan nyer megerősítést az összehasonlítás alapjául

[9] K. Popper, a jelenleg legismertebb neopozitivista, érdekes módon a verifikáció tükörképét emeli ki a ténytudományok tételeinek elméleti értékelésénél: szerinte egy elméletnek akkor van értéke, ha legalábbis elvben „falszifikálható", azaz nincs kizárva a lehetősége annak, hogy az elméleti állításait a jövőbeli tények megcáfolhassák.

szolgáló tétel? Ez a tétel újabb deduktív igazolásra szorul, s így ebben az esetben is felvetődik a bizonyítás kezdetének eliminálhatatlan problémája: honnan nyerik hitelüket a deduktív bizonyítás kezdetén jelentkező tételek (amennyiben egyáltalában van ilyen kezdet).

Empirikus elemek a neopozitivizmus bizonyításelméletében

A neopozitivizmus foglalkozik a bizonyítás kezdetének problémájával is, de a válasz már túlmutat a deduktív igazolás racionalista keretein. A neopozitivizmus nem marad meg a tiszta racionalizmus talaján, hanem empirikus tényezőket is beépít elméletébe, sőt ezeket az empirikus mozzanatokat alapvetőknek tartja. A neopozitivizmus *logikai empirizmus*, ahol a logikai csak jelző, de az alany — ha szabad ezzel a műszóval élni — a szubsztancia, az empirizmus. Reichenbach az empirizmushoz való visszatérést a neopozitivizmus egyik legjelentősebb vonásának tartja, s a filozófiatörténet fordulatát abban látja, hogy a racionalisztikus, „abszolút" bizonyítást igénylő „önálló filozófiai rendszereket" felváltja az empirikus, relatív bizonyításra törekvő, módszertani filozófia.

Nyilvánvaló, hogy egy empirikus alapokon nyugvó filozófiánál az empirizmusnak a bizonyításelméleti koncepcióban is jelentkeznie kell. Különösen érvényes ez a neopozitivizmus esetében, ahol — mint láttuk — a bizonyítás kiemelt probléma. S valóban, a neopozitivizmusnál az empirizmushoz való visszatérés jelentős részben bizonyításelméleti szükségletekből ered.

A neopozitivizmus törzsét alkotó bécsi iskola a deduktív bizonyítást végső fokon egy empirikus tartalmú elvre alapozza, az úgynevezett *protokolltételek* elméletére.[10] A bécsi iskola szerint a dedukciót megingathatatlanul szilárd alapra kell helyezni, s ezt a biztonságot csak a „protokolltételek" nyújthatják. A „protokolltételek" pontos tartalmának meghatározása körül nagy vita folyt a neopozitivizmuson belül. Az eredeti koncepció szerint a kétségtelen bizonyosságot csak olyan egyedi ítéletek érhetik el, amelyek az egyén által átélt szubjektív élményt rögzítenek: „Hogy én ekkor és ekkor, ezen és ezen a helyen ilyen tárgyat látok" — itt semmiféle kételynek sem lehet helye, ez az ítélet tudományosan verifikált.

A bécsi kör képviselői erősen kiemelik, hogy a protokolltételek korántsem azonosak a régebbi filozófiában jelentkező empirikus tételekkel. A különbség egyrészt abban áll, hogy az érzéki tartalmú ítélet logikailag pontos és ellenőrizhető formát ölt (az adott példában ezt a funkciót szolgálják a konkrét tér-idő meghatározások), másrészt a bizonyosság nem az érzékelt tárgyra vonatkozik, hanem az érzékelés funkciójára. (Tehát nem az biztos, hogy az érzékelt tárgy a megadott időben a megjelölt helyen van, hanem az, hogy én látom a tárgyat.) Ezzel azonban a bécsi kör a Husserl—Brentano-féle irányzat feno-

[10] Szerintük e tudományos rendszer hipotézisek hálózata, a hipotézisek egy deduktív rendszert alkotnak, amely olyan módon van felépítve, hogy néhány hipotézist mint premisszát az összes többi hipotézis logikailag követi. Ebből a bizonyítási következtetés: „A deduktív rendszer empirikus kipróbálása a rendszer legalsóbb szintű hipotéziseinek kipróbálása. Ennek megerősítése vagy visszautasítása az igazság kritériuma."
(Braithwaite: Scientific explanation. 12. o.) Ezen a ponton a neopozitivista filozófia elválik a matematikai logikától, mert a matematikai logika ezzel a területtel már nem foglalkozik. A neopozitivizmusnak azonban mint filozófiai irányzatnak válaszolnia kell a bizonyítás kezdetének, eredetének problémájára, nem korlátozhatja figyelmét a bizonyítás adott kezdettel rendelkező folyamatára.

menalizmusához közeledik, mert a külvilág bizonytalanságával szemben az egyetlen szilárd pontot az egyéni érzetben, illetve az érzetet kifejező állításban találja meg. Ezért a bécsi kör egyes tagjai azt hirdetik, hogy a protokolltételeknek már nincs szükségük további bizonyításra, a protokolltételekben találta meg a tudomány azt a végső elvet, amellyel a bizonyításelméletnek végre elkerülhetik a „regressus ad infinitum" leselkedő veszélyét. A „protokolltételek" intuitív bizonyságának tétele azonban komoly ellenzést váltott ki nemcsak a neopozitivizmuson kívül álló filozófusoknál, hanem a neopozitivizmus egyes jelentős képviselőinél is.

K. Popper pl. igen lényeges érveket hoz fel a protokolltételekkel szemben. Rámutat arra, hogy a legkonkrétabb kijelentés is tartalmaz — nyelvi formája révén — általános vonásokat, amelyeket az érzéki tapasztalat a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat. Emellett élesen kifogásolja az érzéki tapasztalat túlértékelését, s kételyét fejezi ki az iránt, hogy az érzéki adatok valóban biztos ismeretet adnak-e. Konklúzióként megállapítja, hogy a protokolltételek elmélete nem más, mint nyelvi formát öltött pszichologizmus. (Popper: Logik der Forschung 96. o.)[11]

Popper érveit a marxista kritika is elfogadhatja. Hozzá kell azonban tennünk, hogy a „protokolltételek" még más kifogásolható vonásokat is tartalmaznak. A „protokolltételek" ugyanis sajátos módon próbálják áthidalni az empirizmus általános problémáját — a tapasztalat feltétlen bizonyosságának kérdését —: kiiktatják a tapasztalatból az objektív külvilágot, amelynek esetleges divergenciája lerontaná az érzéki észlelések hitelét. Ezzel azonban felvetődik a „protokolltézisek" interszubjektív, azaz általános érvényének problémája: hogyan lehet az egyénileg érzékelt észlelet, amelyet megfosztottunk a másokkal összekötő kapocstól, a külvilágtól, mások számára is éppoly bizonyos, mint az észlelő számára?

Az általános kérdése azonban egy másik összefüggésben is problémát okoz a „protokolltézisek" híveinek. A neopozitivizmus verifikációs elvéből, amely szigorúan véve csak a jelenbeli egyéni tapasztalatot (és a belőle logikailag levonható következtetéseket) tartja bizonyosnak, teljesen hiányzik — a ténytudományok vonatkozásában — az általános ítéletek és ezzel együtt a tudományos törvények bizonyításának lehetősége. Az általánost ugyanis elvileg lehetetlen érzéki tapasztalatok útján igazolni, s ezért, ha ragaszkodunk a neopozitivizmus eredeti verifikációs elvéhez, akkor a bizonyítás területéről — legalábbis a ténytudományok vonatkozásában — ki kell rekesztenünk az összes általános ítéleteket.[12]

[11] Popper azonban a neopozitivizmusnak ezt az alapelvét nem „kívülről", hanem „belülről" bírálja. Ő maga elismeri, hogy szükség van relatíven végső tételekre, ezeket a protokolltézisektől való megkülönböztetésül „basic statement"-eknek nevezi, tehát elfogadja az alapelvet, csak a kivitelezést tartja hibásnak. Popper szerint a „basic statement"-ek hiányában új „Bábel" következik be a tudományban.

A neopozitivizmus empirizmusát sok bírálat érte olyanok részéről, akik a neopozitivizmus számos alapelvét elfogadják. B. Russel pl. így ír *My philosophical development* c. összefoglaló munkájában: „Úgy éreztem, hogy a tapasztalat fogalmát túlhangsúlyozták, különösen az idealista filozófiában, de az empirista filozófia sok ágában is. Ugyanakkor senki sem tudta megmondani, hogy pontosan mit jelent ez a szó . . . A valóságban mindenki számtalan tételt fogad el, amelyeket nem tapasztalt, de ha az emberek elkezdenek filozofálni, úgy gondolják, szükségszerű, hogy magukat mesterségesen butává tegyék." (Russell: Id. mű. 131. o.)

[12] Jellegzetesen tükröződik ez az álláspont V. Kraft nézetében, aki szerint az általános csak egy logikai operátor, amely azonban a valóságban nem létezik. Ez a nézet

Az általános eliminálását azonban a neopozitivizmus több szempontból sem engedheti meg magának. Egyrészt a matematikai logikában, különösen a predikátumlogikában rendkívül fontos szerepet játszik az általános operátor, másrészt a természettudományos törvények is általános jellegűek (ha az általános érvényt a modern természettudomány nem is értelmezi olyan mereven, mint a klasszikus mechanika), s a neopozitivizmus mint tudományelmélet nem fordulhat szembe ezekkel a tudományokkal. Ez a magyarázata annak, hogy a neopozitivista koncepció fokozatosan megváltozott: a szűken felfogott empirizmus egy tágabb — bár empirista oldalról kevésbé következetes — koncepciónak adta át helyét.

Az induktív bizonyítás problémája

A „protokolltézisek" megoldatlansága szükségszerűen más utak keresésére ösztönzi a neopozitivizmust. Mivel a hiányosságok egyik része a tények tudományok általános tételeinek igazolhatóságánál jelentkezik, a neopozitivizmus figyelme az *induktív bizonyítás* lehetőségei felé fordul. A matematikai logika módszereihez való vonzódás, a demonstratív bizonyítás formáinak kutatása az indukció kérdésében két táborra osztja a neopozitivista filozófusokat: az egyik csoport a deduktív bizonyítást tartja egyedül üdvözítő megoldásnak, míg a szemben álló tábor — ugyancsak logikai alapon — megpróbálja az induktív bizonyítás logikáját kidolgozni, az indukciót „kvázi deduktívvá" tenni (Braithwaite), és ezáltal polgárjogot próbál biztosítani számára a bizonyító eljárások sorában.

Az indukciót bírálók csoportjában a legszélsőségesebb indukcióellenes álláspontot K. Popper képviseli. A *Logik der Forschung*ban elsőnek az indukció kérdését tárgyalja, s egyértelműen elveti az induktív bizonyítás bármilyen alkalmazásának lehetőségét. Érveinek tengelyében az indukció logikai megalapozhatatlansága áll. Popper abból az ismert érvből indult ki, hogy az induktív zárótétel bármilyen számú egyedi eset alapján is tévkövetkeztetés marad, mert az általánost az egyedi esetek sohasem érhetik el. Jellegzetesen a matematikai logikából származó érv viszont az, hogy az induktív következtetés azért nem lehet tiszta logikai igazság, mert a következtetés tagadása egyáltalán nem önellentmondásos, hanem logikailag lehetséges. Végül Popper szerint az indukció szükségszerűen „regressus ad infinitum"-hoz vezet, mert az indukció maga is induktív alapelveken nyugszik, amelyek további induktív megerősítésre szorulnak, és így tovább a végtelenségig. Mindebből azt a következtetést vonja le, hogy „az induktív logika itt vázolt nehézségei áthidalhatatlanok".

Ugyancsak a logikai elégtelenséget bírálja Braithwaite is. Rámutat: annak bizonyítása, hogy „*e*" jelenség „*f*" . . . minden esetével együttjár, nem valósítható meg „f_1", „f_2", „f_3" felsorolásával, mert mindig maradnak olyan „*f*"-ek, amelyek megfigyeletlen tények. „Ezért a példák empirikus evidenciája sohasem bizonyítja a hipotézist. Ebben az értelemben a hipotézis nem logikai konzekvenciája az evidens eseteknek." (Braithwaite: i. m. 14. o.)

---

híven fejezi ki a neopozitivista álláspont felemás voltát. Egyrészt szemben állnak a verifikálhatatlan általánossal, s ezért nominalista módra tagadják általános létét, másrészt kénytelenek valamilyen formában igazolni az általánosnak a tudományos létjogosultságát.

Ennek alapján érdekesen állítja szembe az általános és részleges ítéleteket, amelyeknél a megerősítés és a cáfolat homlokegyenest ellenkező formában jelentkezik. Az induktív úton nyert általános ítéleteknél egyetlen ellenpélda már cáfol, de a pozitív példák még nem erősítenek. Ezzel szemben a részleges ítéleteknél az ellenpéldák nem cáfolnak (mert nem zárják ki a többi esetben való érvényesülés lehetőségét), de a pozitív példák már bizonyítják a részleges ítélet helyességét.

Élesen szembeállítja egymással a logikai bizonyosságot és az indukciót Wittgenstein is. Wittgenstein szerint az indukció logikán kívüli probléma, amelynek legfeljebb pszichológiai jelentősége van. (Ne felejtsük el: a pszichológia degradáló jelző a neopozitivista ideológiában.) „Az indukció folyamata abban áll, hogy feltételezzük a *legegyszerűbb* törvényt, amely tapasztalatunkkal összhangba hozható. E folyamatnak azonban nem logikai, hanem csakis pszichológiai alapja van. Világos, hogy semmi alap sincs azt hinni: a valóságban is a legegyszerűbb eset fog előfordulni. Az, hogy a nap holnap felkel — hipotézis. És ez azt jelenti: nem *tudjuk*, fel fog-e kelni. Nincs kényszer arra, hogy az egyik dolognak meg kelljen történnie, mert egy másik már megtörtént. Csak *logikai* szükségszerűség létezik." (Wittgenstein: I. mű 174. o.)

Ebben a gondolatmenetben jellegzetesen fonódik össze az induktív bizonyítás jogos bírálata a neopozitivista túlzásokkal. A bizonyítás mint az ontológiai kérdések kritériuma itt sajátos torzuláshoz vezet. Wittgenstein az induktív bizonyítás fogyatékosságait összekapcsolja a természeti törvények tagadásával, a világ véletlenszerűségének tételezésével. (Az általános a tudományoknál induktíven nem bizonyítható, tehát az általános nem is létezik — ez a Wittgenstein-féle elképzelés logikája, amiből világosan kiderül az a helytelen feltételezés, hogy a dolgok léte bizonyításuktól függ.) Nem véletlen, hogy az előbbi gondolatmenet így folytatódik: „Az egész modern világszemlélet alapja az az *illúzió*, hogy az úgynevezett természettörvények a természeti jelenségek magyarázatai." (Wittgenstein: I. mű 174. o.; Saját kiemelésem. F. T.) S hogy Wittgenstein ez irányú gondolatai nem maradtak elszigeteltek, hanem mélyen beleszövődtek a „bécsi kör" filozófusainak elméleteibe, az talán legjobban M. Schlick tanításán igazolható. Schlick ugyan nem tartja már puszta illúziónak a természeti törvényeket, de szükségszerűségüket, valódi törvény voltukat éppúgy kétségbe vonja (méghozzá ugyanazon az elvi alapon), mint Wittgenstein: „A természeti törvények nem kijelentések, amelyek vagy igazak, vagy hamisak, hanem inkább előírások arra vonatkozólag, hogyan kell létre hozni ilyen kijelentéseket. A természeti törvények nem 'általános implikációk', mert nem igazolhatjuk őket valamennyi eset számára: inkább utasítások, viselkedési szabályok, amelyek megmutatják az utat a kutatónak a valóságban, lehetővé teszik, hogy előrelásson bizonyos eseményeket."

Popperhez és Wittgensteinhez hasonlóan Nagel is az indukció logikai megalapozottságát bírálja.

Nagel — Williams *Az indukció alapja* c. munkáját bírálva — megállapítja, hogy Williams Peirce-hez kapcsolódva az induktív bizonyítás apriorisztikus alátámasztását igényli. Nagel elismeri ennek a követelésnek elméleti létjogosultságát, de az indukció apriorisztikus bizonyítását (szemben a logikai törvények ilyen irányú igazolásával) elvileg lehetetlennek tartja. (E. Nagel. Logic without metaphysics. Glencoe, 1956. 335. o.)

Az induktív bizonyítás bírálatánál a neopozitivizmus felhasználja a modern természettudományok egyik alapvető megállapítását a jelenségek

többféle hipotézissel való magyarázatának lehetőségéről. A modern természettudományoknál gyakran okoz nehézséget az a tény, hogy egy és ugyanaz a jelenség különféle hipotéziseket igazol, s így az eredmények nem adnak kellő alapot arra, hogy az egyik hipotézist igaznak, a másikat pedig hamisnak nyilvánítsuk.[13] Erre a jelenségre utal Frank, amikor megállapítja: „semmiféle tételt sem lehet kísérleti úton 'bizonyítani' ". (Frank: I. mű 76. o.) Minden megfigyelés ugyanis egy sereg lehetőséget támaszthat alá, s ezért a tudomány tevékenysége hasonlít a detektívére, aki a tények alapján sokféle lehetőség közül választja ki az igazit. A tények és kísérletek azonban önmagukban nem bizonyítanak, szögezi le Frank, és példaként azt hozza fel, hogyha valaki nem találja az erszényét (ez tény), akkor ez egyáltalán nem bizonyítja, hogy valaki ellopta, mert az erszény hiányának ténye többféle hipotézist elégíthet ki (pl. otthon felejtette).

Az induktív bizonyítással szemben felhozott érvekben ismét található racionális mag. Mind az indukció „önigazolása", mind a tények „sokértelműsége" az induktív bizonyítás reális problémái közé tartozik. Mindkét érvelés azonban eltúlozza az adott problémák valóságos nehézségeit. Nagel figyelmen kívül hagyja, hogy a deduktív bizonyítás állítólagos a priori igazolása csak illúzió, és a bizonyítási módszerek igazolásának kérdése a „demonstratív" bizonyításnál is komoly nehézségeket okoz. Frank viszont elszigetelten vizsgálja a tények segítségével történő induktív bizonyítás problémáját, és nem veszi tekintetbe, hogy a tények (és igazolt törvények) meghatározott hálózata bizonyos szinten túl eldöntheti a különböző hipotézisek értékéről folyó vitát.[14]

Mindezek alapján érthető, hogy a neopozitivisták egyik ága élesen elutasító magatartást tanúsít az induktív bizonyítással szemben. Schlick megállapítja, hogy „nem lehet túllépni Hume-on" (idézi G. Stiehler: Das Hume'sche Induktionsproblem . . . c. cikkében. Neue Zeitschrift für Philosophie, 1959. 3. sz. 437. o.), Popper pedig egyenesen azt javasolja, hogy nincs is szükség az indukció kifejezésre.

Az induktív bizonyítás neopozitivista bírálatával kapcsolatban rá kell mutatnunk egy érdekes sajátosságra: a tapasztalat és az indukció merev szembeállítására. Az induktív bizonyításnak a filozófiatörténetben előforduló tipikus bírálatát ugyanis az jellemzi, hogy a deduktív bizonyítás racionalista hívei egyaránt elvetik a tapasztalatot mint megismerési és bizonyítási tényezőt és az indukciót, sőt az indukció bírálata éppen a tapasztalat kritikáján alapszik. Hume-nál egy másik tendencia jelentkezik, a tapasztalat igenlése és az indukció elvetése, s ezt az elképzelést abszolutizálja a neopozitivizmus. A neopozitivizmus elfogadja a tapasztalatot, mint fő bizonyítási eszközt, de éppen a tapasztalat egyediségéből és az általánosnak a tapasztalat által való elérhetetlenségéből vonja le az induktív bizonyításra vonatkozó negatív ítéletet. (Más kérdés, hogy a neopozitivista kritikában előfordulnak racionalista szempontok is, pl. Nagelnél az indukció a priori alapjának követelése).[15]

[13] „A megfigyelt tények egy osztálya mindig egynél több elméletre illik, ez annyit jelent, hogy több elmélet van, amelyből ugyanazok a tények dedukálhatók." — írja erről a jelenségről Reichenbach. (Id. mű 261. o.)

[14] Az igazság kedvéért meg kell állapítani, hogy helytelen álláspontja mellett nem tart ki végig, hanem — előbbi nézeteinek ellentmondva — végül is ahhoz a következtetéshez jut, hogy „az egyetlen követelmény: az eredmények összhangban legyenek a tapasztalattal". (Id. mű 102. o.)

[15] Kivételt képez az indukció bírálói között Popper, aki a deduktív módszerek egyeduralma mellett tör lándzsát, s ezért a tapasztalatot is élesen bírálja.

A neopozitivisták azonban korántsem foglalnak egységesen állást az induktív bizonyítással szemben. Az antiindukcionisták figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy a XX. század természettudományában az induktív következtetéseknek nagy szerepük van, s a neopozitivizmusnak, amely erősen hangsúlyozza a tudományoktól való függőségét, „heurisztikus" jellegét, számolnia kell az ilyen irányú fejlődéssel, magyarázatot kell adni arra, hogyan lehet egy elméletileg elvetendő módszer gyakorlatilag eredményes. Ezért a neopozitivista filozófián belül nem kevés olyan megnyilatkozást találunk, amely helyet ad az induktív bizonyításnak a tudományos módszerek körében.[16] Az induktív bizonyítás pozitív értékelésénél azonban nemcsak a természettudományok általános fejlődése játszott szerepet, hanem a matematika egy sajátos ága, a valószínűségszámítás is, amelynek klasszikus, sok sikert elért elmélete a 30-as években új alapokra került, különösen a Mieses által kidolgozott statisztikai koncepció nyomán.

Az induktív bizonyítás neopozitivista hívei, elsősorban Reichenbach és Carnap, egy jogos mozzanatból indulnak ki. Míg az indukció bírálói a deduktív bizonyítást abszolutizálva a bizonyítás területén csak két pólust ismernek el: egy eljárás vagy rendelkezik bizonyító erővel (és akkor tökéletesen, teljesen bizonyít), vagy nem rendelkezik bizonyító erővel (és ekkor egyáltalán nem bizonyít), addig Reichenbachék kiemelik a bizonyítás fokozatosságának lehetőségét, különbséget tesznek a — szigorú értelemben vett — teljes bizonyítás és a „megerősítés" között, ahol az utóbbi csak valószínűséget ad. Erre a fokozatosságra épül az indukció védelme; nézetük szerint az indukció nem ad — és nem is adhat — teljes bizonyságot, de indukció segítségével a valószínűség magas foka érhető el. Ha ehhez hozzávesszük, hogy ez a koncepció egy olyan filozófia keretében született, amely eleve nem tűzi ki céljául az abszolút bizonyosság elérését, akkor érthetővé válik, hogy a valószínűségen alapuló „megerősítés" nem jelent törést a neopozitivista elméleten belül.

Reichenbach szerint az indukciónak különböző módozatai vannak, és ezek közül csak az értéktelenebbek cáfolhatók meg viszonylag könnyen. Az indukciót a tudományban háló formájában kell alkalmazni, ahol a háló kidolgozásánál nemcsak egyetlen gyakran előforduló közös vonást kell figye-

[16] Érdekesen egyesülnek az indukciót bíráló és elfogadó tendenciák B. Russell filozófiájában. Russell egyrészt élesen bírálja az indukciót, egész aporetikát dolgoz ki az indukcióval kapcsolatban, de nem veti el a maga egészében az induktív megerősítés lehetőségeit. Röviden ismertetjük azokat a kérdéseket, amelyeket Russell mint az indukció megoldatlan problémáit felvázolt:

1. Feltéve, hogy bizonyos esetekben *a* osztály *b*-hez kapcsolódik, valószínű-e, hogy minden esetben bekövetkezik a kapcsolódás?
2. Ha egyikben sem következik be, vannak-e korlátok, amelyek között az indukció érvényes?
3. Ha az indukció igaz, logikai vagy természettörvény-e?
4. Deriválható-e az indukció más törvényekből, pl. a természet uniformizmusából?
5. Mi az a minimum, amely már bizonyossá teszi a levont induktív következtetéseket?
6. Milyen alapon érvényesül ez a minimum? (Russell: Humen knowledge. London 1951. 418. o.)

E nehézségek ellenére Russell a tudományos fejlődés tapasztalatai alapján mégis szükségesnek tartja a módosított indukció alkalmazását. Javaslataival Márkus György részletesen foglalkozott a Magyar Filozófiai Szemle 1963. 3. számában, ezért ismertetésüket mellőzzük.

lembe venni, hanem a tulajdonságok (és törvények) egész sorát, s ebben az esetben az induktív bizonyítás a valószínűség igen magas fokát érheti el. Elgondolásának létjogosultságát az indukció körüli vitában híressé vált hattyúpéldán próbálja bebizonyítani. Az indukció ellenfelei gyakran hivatkoznak arra a tényre, hogy a „minden hattyú fehér" induktív úton nyert állítás megdöntéséhez elég volt egyetlen fekete hattyút találni: ez az egy hattyú nagyobb bizonyító erőt jelentett, mint az összes eddig tapasztalt fehér hattyú.

Reichenbach szellemesen mutat rá arra, hogy „a minden hattyú fehér" ítélet nem az indukció egyetlen lehetséges formája, hanem az indukció legalacsonyabb értékű válfajának, az ún. felsorolásos indukciónak megjelenése. (A felsorolásos indukciónak, amelyet már Bacon is bírált, az a jellemzője, hogy az általános következtetést a tulajdonságoknak pusztán bizonyos számú közös előfordulásából vonja le.) Reichenbach szerint elég lett volna egyetlen, de lényegesebb összetevőt figyelembe venni, és „a minden hattyú fehér" ítélet csak részleges ítélet formájában született volna meg. Az ornitológia egyik elemi megállapítása ugyanis úgy hangzik, hogy a madarak túlnyomó többsége több színű; ha ezt a jellemvonást is értékelték volna a hattyúk színéről szóló ítélet meghozatalanál, akkor az ítéletet nem lehetett volna megcáfolni. (Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Berlin 1951. 274. o.)

Reichenbach szerint az indukciós hálót a statisztikai valószínűség alapján kell bizonyítani, és itt bizonyos megközelítéssel meghatározható az a limes, amelynél az értékek már nem változnak. Ezt a limest nem lehet eleve, az adott tudomány területéről elvonatkoztatva meghatározni. Egy biztosítási statisztikusnak millió esetet kell figyelembe vennie, a biológiában egy mutációhoz elég 50 nemzedék, egy orvosnak viszont elég egyetlen Wassermann-próba.

Reichenbachnak ezeket a gondolatait alapjában pozitívnek értékelhetjük. Az indukciós háló gondolata lépés az induktív és deduktív bizonyító eljárások összekapcsolása felé, mert a tisztán induktív folyamatba deduktív elemeket kapcsol be, és helyes az a törekvés is, amely a komplex bizonyítási eljárások felé mutat. Egyet lehet érteni az induktív bizonyítás konkrét oldalainak hangoztatásával is, amelyeket Reichenbach kifejezetten az indukció apriorisztikus felfogásával állít szembe.

Mi a biztosítéka annak, hogy az induktív következtetés rendelkezik a feltételezett valószínűséggel? Milyen induktív eszközökkel lehet ezt bizonyítani? Erre a kérdésre a neopozitivisták egy sajátos kategóriával, az ún. „predictability"-vel válaszolnak. (A magyar nyelvben leginkább az „előrelátás" kifejezés közelíti meg e kategória tartalmát.) Ha a hipotézisnek a jövőbeli események megfelelnek, ha a hipotézis helyesen látta előre a jövőt, akkor ezek az események induktíven bizonyítják a hipotézis valószínűségét. „A törvényszerűség igazi kritériuma az előrelátás bekövetkezése. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a tapasztalat által való igazolás, az előrelátás bekövetkezése egy *utolsó*, tovább nem analizálható folyamat." — írja Schlick. (Gesetz, Kausalität und Wahrscheinlichheit. Wien 1948. 23. o.)

Hasonlóképpen vélekedik Braithwaite is: „Bármely tudományos feltevés . . . végső igazolása a jövő előrelátásán és ellenőrzésén nyugszik. (Braithwaite: I. mű 174. o.)

Mindkét szerző a „predictability" igenlése mellett egyértelműen leszögezi, hogy ez a kritérium a dolog lényegénél fogva korlátolt, nem öleli fel az összes eljövendő esetek egészét, s ezért csak valószínű biztosítékot ad.

Az előreláthatósági elv nem a neopozitivisták felfedezése, alapgondolatát már Locke-nál is megtalálhatjuk. A filozófiában elsődleges kritériumul C. S. Peirce alkalmazta először, és tőle vették át a neopozitivisták.[17]

Az előreláthatóság elvében van egy racionális mag: a jövőbeli események összhangja a feltételezett elmélettel valóban nagy bizonyító erővel bír. Ennek az elvnek kifejezetten materialista tartalma van, mert a jövőbeli tények és események feltételezése eleve magában rejti e jelenségek objektivitásának hallgatólagos elfogadását. Nem véletlen, hogy Reichenbach, aki az előrelátható ság elvének előharcosa, ezzel összefüggésben eljut a gyakorlat elvének részleges igenléséig.[18] Ezt a mozzanatot azért kell kiemelni, mert a neopozitivisták többsége — egyes helyeken Reichenbach is — a jövőbeli tapasztalatot is megpróbálja szubjektivista módon értelmezni. Ezzel szemben Reichenbach következő szavai a materializmushoz való közeledésről tanúskodnak: „A kísérlet kérdés, amelyet a természetnek szegeznek, a tudás meghatározott feltételek mellett eredményes lesz, ha a természet igennel vagy nemmel válaszol a feltett kérdésre. A megfigyelésnél sok tényező együtt hat, a kísérletnél izoláljuk a faktorokat, az ember beleavatkozik a természet rendjébe, s olyan feltételeket alkot, amelyeknél egy tényező zavartalanul dolgozik." (Reichenbach: I. mű 115. o.)

Nem lehet azonban egyetérteni az előreláthatóság elvének neopozitivista abszolutizálásával. Az előreláthatóság elve nem lehet abszolút kritérium, mert önmagában nem oldja meg azokat a problémákat, amelyek az induktív bizonyítás általános nehézségeiként jelentkeznek. Így pl. említettük már az azonos jelenségek többféle hipotézissel való magyarázatának lehetőségét mint a tényekkel való bizonyítás sajátos problémáját. A jövőbeli események előrelátása alkalmas arra, hogy egyes hibás hipotéziseket (amelyek a jelenbeli tények magyarázatára még képeseknek látszottak) „kiszűrjön" — ebben rejlik a jövő fölénye a jelennel szemben —, de a hipotézisek között mégsem lehet teljes értékű „döntőbíró". Számos esetben előfordul, hogy a hipotézisek „versenyében" a jövőbeli események bekövetkezte sem hoz megnyugtató döntést, mert a különböző hipotézisek egyaránt szívósnak bizonyulnak, úgy tűnik, hogy az egymásnak ellentmondó hipotézisek egyformán „beváltak", mert előre megjósolták az események alakulásának fő vonalát. Így pl. a gazdasági válságok bekövetkeztét egyaránt „megjósolja" a marxista elmélet és a polgári közgazdaságtani elméletek egész sora, amelyek sokadrangú, de tartósan fennálló jelenségekkel magyarázzák a válságok létrejöttét. Nyilvánvaló, hogy a túltermelési válság tényleges bekövetkezése önmagában nem dönti el a hipotézisek közötti vitát, mert mindegyik hipotézis védői hivatkozhatnak arra, hogy a gyakorlat őket igazolta. Ezért helytelen a tudományos törvény funkcióit egyetlen, habár lényeges funkciójára, az előrelátásra leszűkíteni, és a bizonyításnál mellőzni azokat a deduktív módszereket, amelyek az előrelátás egyoldalúságait csökkentik vagy kiküszöbölik. (Pl. annak vizsgálatát mellőzni, hogy összhangban áll-e, vagy levezethető-e az adott törvény más már igazolt elméletekből stb.)

[17] Reichenbach rámutat arra, hogy az előreláthatóság olyan elv, amellyel kapcsolatban már a klasszikus fizika is kiváló módszereket dolgozott ki, de a filozófia nem tudott választ adni arra, hogy miért legyünk bizalommal az eredmények iránt.

[18] Az sem véletlen, hogy ugyanakkor a „deduktivista" Popper a kísérlet és elmélet viszonyát teljesen egyoldalúan értékeli, a kísérletezést önállótlan, alárendelt mozzanatnak tartja, „amelyet végig az elmélet ural". (Popper: Id. mű 106. o.)

A valószínűségszámítás és vele összefüggésben a tények előrelátásának leírt koncepciója nem meríti ki azokat a próbálkozásokat, amelyekkel egyes neopozitivista filozófusok megkísérelték az induktív bizonyítást „szalonképessé" tenni. Reichenbach pl. „a-logikai", logikán kívüli eszközökkel próbálja a feladatot megoldani. A neopozitivisták „induktivista" ága azonban ezt nem tartja igazi megoldásnak.

A matematikai logika demonstratív bizonyításai nyomán vetődik fel a gondolat: nem lehetne-e olyan induktív logikát kidolgozni, amellyel az indukció megközelítené a matematikai logikában elért egzaktság fokát. Erre a feladatra a neopozitivista filozófusok közül elsősorban Carnap vállalkozott.

Carnap abból a helyes gondolatból indul ki, hogy az indukció és a dedukció tulajdonképpen szoros egységet alkot. Az induktív következtetés mindig valószínűségi következtetés, és a valószínűség foka 0 és 1 között mozog. Ha a valószínűség megközelíti az 1-et, akkor a logikai levezetéshez áll közel, ha pedig a 0-hoz közelít, akkor a logikai összeegyeztethetetlenséghez közeledik. Ebben az összefüggésben a dedukció két elve mint az indukció extrém esete jelenik meg, az indukció kitölti a két határérték közötti űrt, és viszont: „Az induktív valószínűség mint parciális dedukció fogható fel." (Carnap: I. mű 8. o.)

Ez a gondolatmenet azért figyelemre méltó, mert a deduktív bizonyítást nem választja el mereven a kisebb értékű bizonyítástól, hanem keresi a kettő közötti összefüggést, kapcsolatot.

Ha a dedukció és az indukció egységet alkot, akkor ez azt jelenti, hogy módszertanilag sem lehet őket teljesen elszakítani egymástól. Carnap ezért azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy felkutassa azokat az eszközöket, amelyekkel a dedukció és indukció közötti analógia logikailag is kifejezhető. E feladat megvalósításának legfőbb akadályát abban látja, hogy eddig a valószínűség fogalmát differenciálatlanul fogták fel, nem tettek különbséget a valószínűség különböző válfajai között. Carnap szerint a valószínűségnek alapjában két válfaja van: a statisztikai és a logikai valószínűség.

A statisztikai valószínűség kvantitatív fizikai jegy, amely, mint minden fizikai tulajdonság, csak empirikusan figyelhető meg. A valószínűség e válfajának kipróbálásánál jelentős szerepet játszik az előfordulások száma. A statisztikai valószínűség értéke a tények bizonyító erejétől függ. Klasszikus példát véve, az, hogy egy 6 oldalú homogén kockánál 0,1516. . . a valószínűsége annak, hogy a kocka az 1-es oldalra esik, a kocka fizikai tulajdonságaitól függ, és megfelelő számú dobás által ellenőrizhető.

Egészen más a helyzet a logikai valószínűségnél. A logikai valószínűségnél logikai kapcsolat áll fenn a hipotézis és a levezetett tételek között, ezért a logikai valószínűség nem függ a tényektől, nem kell ténybelileg igaznak lennie a hipotézisnek, és a valószínűség igazolása sem függ a tapasztalattól. „A logikai valószínűségnél a bizonyítás azt kutatja: logikailag helyes-e a valószínűség vagy sem. Míg itt tételek a bizonyítékok, addig a statisztikai valószínűségnél dologi tulajdonságok. A logikai valószínűségnél egyedül a szementikai analízis bizonyíthatja be az igazságot" — írja Carnap. (Carnap: I. mű 25. o.)

Frank a logikai valószínűséget jellemezve rámutat arra az analóg viszonyra, amely az axiomatív deduktív bizonyítás és a logikai valószínűség között fennáll. Frank szerint a deduktív bizonyításnál logikailag nem feltétlenül szükségszerű, hogy a premisszák igazak legyenek, sőt a következtetés igazsága sem nélkülözhetetlen tényező. Ahhoz, hogy Szókratész halandóságát

a „minden ember halandó" tételből tökéletesen bizonyítsuk, nem elengedhetetlen, hogy a „minden ember halandó tétel" igaz legyen, sőt az sem szükségszerű, hogy a „Szókratész ember" ítélet megfeleljen a valóságnak. Ugyanez jellemzi a logikai valószínűséget is. A logikai valószínűség segítségével megállapíthatjuk, hogyha Chicagóban 3 millió ember él, s közülük 2 millió fekete hajú, akkor 2/3 valószínűsége van annak, hogy a chicagói *X* fekete hajú lesz. Ennek a logikai valószínűségnek az érvénye független attól, hogy tényleg ennyi fekete hajú ember él-e Chikágóban, s hogy a megvizsgált egyén tényleg fekete hajú-e.

Ezen az alapon épül fel A Carnap-féle induktív logika, típusát tekintve hipotetikus deduktív logika, mert az induktív hipotézisből a tételeket már deduktív levezetés útján nyerjük.[19]

A Carnap-féle induktív logika sajátos bizonyítéka annak, hogy a neopozitivizmus zászlaja alatt mennyire ellentétes gondolati koncepciók férnek meg egymás mellett. Az indukciót bíráló neopozitivista érvelések a *tapasztalat* elvének *védelmében* vetették el az indukciót, mint tapasztalatilag igazolhatatlan módszert. Carnap pont az ellenkezőjét teszi. Az indukció megóvása érdekében *megtagadja* a tapasztalatot, a logikai valószínűségen alapuló indukció érvényességét semmiféle tapasztalat nem döntheti meg. Ez az ellentmondás korántsem tekinthető véletlennek. Az ellentmondásban a neopozitivista koncepció egyik alapvető belső ellentéte jut felszínre, a végletekig vitt „logicizmus" és a lapos „empirizmus" egy rendszeren belüli összeegyeztethetetlensége. Ez az „inkompatibilitás" vezet ahhoz az eredményhez, hogy aki az első vonást domborítja ki, mint Carnap, az az ellenkezőjét állíthatja, mint amit Schlick állít, aki szigorúan ragaszkodik az empirista vonalhoz.

Ami a Carnap-féle logikai valószínűség értékét illeti, meg lehet állapítani, hogy a valószínűségnek nem a statisztikai az egyetlen lehetséges formája. Carnapnak igaza van abban, az egyes tételek között valóban lehet logikai valószínűségi kapcsolat, amelynek logikai struktúrája bizonyos hasonlóságot mutat a deduktív rendszerek logikai struktúrájával.

A logikai valószínűség teljes elszakítása az emberi tapasztalattól és gyakorlattól azonban már elfogadhatatlan mozzanat. Carnap túlbecsüli azt a tényt, hogy a logikai törvények s így a logikai valószínűség sem vonatkozik közvetlenül a valóságra, figyelmen kívül hagyja azonban a logika és a gyakorlat közötti közvetett kapcsolatot, amelynek következtében a logikai törvények is végső fokon a gyakorlatban nyernek igazolást. Erre a vonásra helyesen mutatott rá Popper is abban a vitában, amelyet Carnappal az 50-es évek második felében folytatott. Popper szerint a tudományt a logikai valószínűség csak a gyakorlati valósággal való összefüggésben érdekli, ezért nem lehet a logikai valószínűséget teljesen elszakítani a tapasztalattól.

Külön problémát jelent, hogy az előbb említettek mellett nincs-e a valószínűségnek egy harmadik formája is, amelyet tudományos hipotézisek igazolásának mértékéül lehetne felhasználni. Ebbe az irányba utalnak azok a kritikai megjegyzések is, amelyeket Popper fűz a Reichenbach-féle valószínűségi elmélethez. Popper szerint a valószínűségszámítást nem szabad mechanikusan átvinni a tudományos hipotézisek területére, mert itt teljesen torz ered-

[19] Ebben a felfogásban ismét a „tiszta logikai" szemlélet tükröződik, amelyet csak a logikai tételek egymás közötti analitikus viszonya érdekel, a tételek valósághoz való viszonyát pedig logikán kívüli kérdésnek tekinti.

ményekhez vezethet. Példának hozza fel azt, hogy ha egy hipotézis kísérleti próbája azt mutatja, hogy minden második kísérlet negatív eredményt ad, akkor mulatságos lenne a hipotézis valószínűségét 50%-osnak értékelni.

A logikai oldal abszolutizálása szükségszerűen az eredeti verifikációs elmélet revíziójához vezet. A 30-as évek végén több kísérletet hajtanak végre a verifikációs elmélet átalakítására.[20] Ezek egyike Carnap nevéhez fűződik, aki 1936-tól kezdve elismeri, hogy egy ítéletnek akkor is lehet értelme, ha nem verifikálható. Carnap azonban nemcsak a verifikálhatatlanság területén javasol módosításokat, hanem a verifikáció módszereinek síkján is.

A tapasztalati tényező lebecsülése az induktív logikában ahhoz a felfogáshoz vezet, hogy az *igazi verifikációt* nem a logikán kívül, hanem a *logikai eszközök szférájában* kell megtalálni. Így jön létre az ún. koherencia-elmélet, amely szerint nem a tények képezik az elméleti tételek valóságos kritériumát, hanem a tételeknek a protokolltételekkel alkotott belső összhangja. Ennek az álláspontnak legpregnánsabb képviselője Carnap mellett Neurath, aki szerint: „Valamely tétel igazsága mindig újra egy tételnek más tételek rendszeréhez való összevetéséhez vezet, hogy meglássuk: vajon összeegyeztethető vagy összeegyeztethetetlen ezekkel, nem pedig valamely kijelentésnek a valósággal való összevetéséhez. A logikai ellentmondásmentesség fogalma egyszer s mindenkorra helyettesíti valamely kijelentésnek valami adott dologhoz való viszonyítását." (Idézi Klaus „Bevezetés a formális logikába" c. munkában Bp. 1963. 294. o.)

Más helyütt még világosabban fejezi ki magát: „. . . valamely állítás igaz voltának eldöntésére szolgáló kritérium nem az állításnak tényekkel való megfelelése, hanem más állításokkal való megegyezése". (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. 60. o.)

A koherencia-elmélet származása világos, az axiomatizált matematikai rendszerek egyik alapkövetelménye az ellentmondásmentesség, amely szerint nem lehet helyes az axiomatizált rendszer, ha a benne levezetett tételek egymásnak, az axiómáknak, illetve az axiómák egymásnak logikailag ellentmondanak. A koherencia elvének általános kritériumként való felfogása ismét jellegzetes extrapolációja a matematikai logikai alapelvnek olyan területekre, ahol ezek az elvek már nem elégíthetik ki a szükségletet. A koherencia valóban jellemzője a matematikai, illetve matematikai logikai tételeknek, nem lehet helyes az a levezetés, ahol két tétel ellentmond egymásnak. De a rendszer egészének vagy akárcsak két, egymásnak nem ellentmondó tételnek igazságát nem lehet pusztán a koherencia alapján lemérni. A koherencia szükséges, de önmagában nem elégséges feltétel. A koherencia csak hipotetikus igazságot ad — ha „*a*" igaz, akkor a vele összhangban levő „*b*" is igaz —, de vajon igazolja-e az ellentmondásmentesség elve az „*a*" ítélet igazságát? Már írtunk arról, hogy ezt a problémát mind a deduktív logika, mind a Carnap-féle induktív logika elhárítja magától, logikán kívüli kérdésnek tekinti. A neopozitivizmus kezdeti koncepciója megpróbál választ adni erre a kérdésre, s ha ez a válasz egy leegyszerűsített és erősen szubjektivista nézőpont jegyében is fogant, mégis filozófiai nézőpontot tükröz. A koherencia-elmélet visszavonulás a filo-

[20] Ezek közé tartozik a verifikáció fokozatosságának és ezzel összefüggésben a „részleges verifikációnak" a gondolata.

zófia síkjáról a matematikai logika védettebbnek látszó sáncai mögé, filozófiailag visszalépés a neopozitivizmus fejlődésében.[21]

A koherencia elve emellett nyílt beismerése annak, hogy a logikai empirizmusban nem sikerült az empirikus és a logikai bizonyítás szerves egységét elérni. Ezt a tényt egyébként Ph. Frank is bevallja, aki kénytelen leszögezni, hogy a neopozitivisták koncepciójában a tények rendszere és az axiómák rendszere két, egymástól független területet alkot. (Диалекмический материализм и современный позитивизм. Cikkgyűjtemény. Moszkva 1961. 61. o.)

Ezért a koherencia-elv körül éles harcok folytak a neopozitivisták táborában. M. Schlick szerint a koherencia-elmélet elfogadása feloldja a tudomány és a mesék közötti határvonalat. Ha a koherencia az igazság egyetlen kritériuma, akkor a „logikus" mesék éppoly igazak lennének, mint a megalapozott tudományos elméletek. Vissza kell tehát térni a tudományosan egyedül elfogadható empirizmus talajára — javasolja Schlick.

Az igazság kedvéért meg kell állapítani, hogy a koherencia-elv formalizmusa annyira összeegyeztethetetlen volt a neopozitivisták empirizmusával, hogy a vita mindössze néhány évig tartott, s a koherencia-elvet mint kizárólagos kritériumot a neopozitivisták ma már egyértelműen elvetik.

A neopozitivizmus bizonyításelméleti kutatásai tehát nem hoznak megnyugtató eredményt; a deduktív bizonyításnál a „protokolltézisek" problematikussága, az induktív „megerősítésnél" az induktív következtetések valószínűsége szab határt a bizonyítási célok elérésének. Itt azonban figyelembe kell venni, hogy a neopozitivizmus a bizonyosság mércéjénél is eltér a filozófiatörténeti hagyományoktól.

Az előző elméletek Kanttal bezáróan az abszolút bizonyosság elérését várták a deduktív rendszerektől. Ezzel szemben a neopozitivizmus felismeri, hogy a tiszta abszolút bizonyosság elérhetetlen körülmény, s a modern tudományok fejlődése meghiúsulásra ítéli az ilyen irányú kísérleteket. Reichenbach a *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie* c. művében a neopozitivizmus egyik legnagyobb eredményének azt a felismerést tartja, hogy az abszolút bizonyosság elérhetetlen mércéjét egyszer s mindenkorra elvetették. Az abszolút bizonyosság követelményének elvetésében azonban nemcsak általános ismeretelméleti meggondolások érvényesültek, hanem a matematikának és a természettudományok egyes ágainak XIX—XX. századi fejlődése, konkréten: *a hipotetikus deduktív rendszerek* felfedezése.

A XIX. század előtti matematika és természettudományok csak abszolút deduktív rendszereket ismertek. Ezeknek az a jellemzőjük, hogy axiómáik feltétlen evidenciával rendelkeznek, bizonyosságuk vitathatatlan, nincs bennük semmi feltételes, s ezért — úgy vélték — nem is szorulnak tapasztalati igazolásra. Az ilyen típusú rendszerek példaképe az euklideszi geometria volt. Ezzel szemben a Bólyai—Lobacsevszkij-féle geometria felfedezése óta kiderült, hogy a tudományban igen jelentős szerepet játszanak a hipotetikus deduktív rendszerek, amelyek önmagukban nem konstatálják az axiómák feltétlen érvényességét, hanem azt mondják ki, hogy „ha ezek és ezek az axiómák érvényesek, akkor ezeket és ezeket a tételeket kapjuk", de az axiómák hatályossága külön

[21] Helyesen mutat rá I. G. Petrov a tanulmányában arra, hogy mennyire ellentétes a neopozitivisták véleménye a kanti apriorizmusról. Szavakban a neopozitivisták mint empiristák elvetik az a priori elveket, gyakorlatilag azonban a koherenciaelmélettel visszatérnek a megtagadott alapelvhez. Диалектический материализм и современный позитивизм. Cikkgyűjtemény. Moszkva 1961. 61. o.)

tapasztalati elemzést igényel. Ebben az összefüggésben állapítja meg Márkus: „A nem euklideszi geometriák logikai jelentősége többek között abban rejlett, hogy aláásták az abszolút deduktív rendszerről kialakított elképzeléseket (amely feltétlenül nyilvánvaló tételekből indul ki), és kialakították a *hipotetikus deduktív tudomány* fogalmát, amelyben valamennyi kijelentés csak az elfogadott rendszertől függően válik igazzá vagy hamissá, s ahol a hipotetikusan feltételezett axiómák alkalmazhatóságáról csak a konkrét tapasztalat dönt." (Mai nyugati filozófia. I. kiad. 123. o.)

A tiszta abszolút bizonyosság koncepciójának elvetése jogos mozzanat, és összhangban van a modern tudományok kutatásaival. A neopozitivisták egy része azonban a másik végletbe esik, teljesen relativizálja a bizonyítás eredményeit. K. Popper az induktív bizonyítás lehetetlenségéből és a deduktív bizonyítás nehézségeiből azt a következtetést vonja le, hogy a tudomány nem juthat bizonyított eredményekhez, sőt az ismeretek a valószínűség fokát sem érhetik el. Mély szkepszis tükröződik Popper alábbi megállapításában, amelyet a *Logik der Forschung* összefoglaló részében találhatunk: „A tudomány nem a biztos, jól megalapozott megállapítások rendszere, nem is olyan rendszer, amely gyorsan közeledik a véglegesség állapota felé. A mi tudásunk nem tudás, sohasem igényelheti az igazság, sőt olyan pótlékok, mint a valószínűség elérését sem. Nem tudunk — csak találgatunk". (Popper: I. m. 278. o.)

A filozófiai tételek bizonyíthatósága

Vizsgáljuk meg ezután: mi a véleménye a neopozitivizmusnak *a filozófiai tételek bizonyításáról* és *bizonyíthatóságáról*. Ehhez meg kell néznünk: mi az álláspontja a neopozitivizmusnak a *hagyományos filozófiáról*. A neopozitivizmus ezen a területen sem tagadja meg önmagát, a hagyományos filozófiához való viszonyát is a klasszikus filozófiai tételek verifikálhatósága szabja meg. Az empirikus verifikáció kohójában a hagyományos materialista és idealista tételek egyaránt „porrá égnek", a neopozitivizmus pusztulásra méltónak tartja az eddigi filozófiát. A lesújtó ítélet egyáltalában nem meglepő, ha felidézzük azt a negatív véleményt, amelyet a neopozitivizmus megalapozói a ténytudományok általános ítéleteiről általában és a tudományos törvényekről különösen alkottak.

A neopozitivizmus degradáló ítéletét azonban nem lehet pusztán nominalista tendenciákkal magyarázni. A neopozitivizmus ugyanis éles különbséget tesz filozófia és tudomány között, s az utóbbit — noha szintén általános törvényekkel foglalkozik — lényegesen pozitívabbra értékeli. Russel pl. az összefoglaló művében, amely saját filozófiai fejlődését értékeli, így jellemzi a filozófiát: „A filozófia valami közbülső a teológia és tudomány között . . . egy Senki Földje." „A tudomány az, amit tudunk, a filozófia az, amit nem tudunk." (B. Russel: My philosophical development. I. kiad. 276. o.)

Reichenbach szerint a filozófia ott született, ahol a tudomány, kellő anyag híján, megállt és azóta is ezen a területen tartózkodik. A filozófus gyakran „pápább a pápánál, a tudományos eredményeket biztosabbnak veszi, mint amilyenek a valóságban". (Reichenbach: I. mű 55. o.)

Mivel magyarázható ez az éles megkülönböztetés? A neopozitivizmus eltúlozza a XX. század előtti filozófiák spekulatív vonásait, és úgy értékeli őket, mint a valóság területétől elszakadt mesterséges rendszerek konglomerá-

tumát, amelyeknek legfeljebb emotív, érzelmi, pszichológiai értéke lehet, de tudományosan használhatatlanok. Ezzel szemben a tudományok, ha általános tételeik problematikusak is, sokkal közelebb állnak a valósághoz, módszertani segítséget adnak a tapasztalatnak, és számos tételük legalább részben verifikálható. Ezen az alapon Carnap „pszichológiai magyarázatát" adja az eddig előforduló irányzatoknak. Érdekesség kedvéért közöljük néhány „mélyenszántó" megállapítását a filozófiai irányok és a filozófusok jelleme közötti szükségszerű kapcsolatról: A monizmus kiegyensúlyozott, a dualizmus kiegyensúlyozatlan embertípus filozófiája. A realista (értsd materialista) filozófus extrovertált lelki alkatú ember, aki keresi az emberi kapcsolatokat. Ezzel szemben az idealista introvertált, a világtól visszavonuló ember. (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. I. kiad. 60. o.)

A neopozitivizmus azonban nemcsak a szaktudományokat állítja magasan a hagyományos filozófia fölé, hanem a logikát és a matematikát is magasabbra értékeli, mint a filozófiát. A bizonyításelmélet számára ebből az értékelésből elsősorban a filozófia és logika viszonyára vonatkozó nézetek érdekesek. A neopozitivizmus a filozófia és logika viszonyának értékelésénél a bizonyításelmélet legalapvetőbb kérdéséből indul ki. Ez a probléma a bizonyítás filozófiai megalapozhatóságának kérdése. A filozófiatörténet tanúsága szerint valamennyi bizonyításelmélet meghatározott filozófiai alapokra helyezte bizonyítási elgondolásait, a filozófiai fundamentum tehát nélkülözhetetlennek látszik a bizonyításelmélet számára.

Csakhogy a filozófiai megalapozásnak van egy hátulütője. Azok a filozófiai alapelvek, amelyeket a bizonyításelmélet megindokolásánál felhasználunk — maguk is bizonyításra szorulnak. (A filozófia tételei természetszerűen éppúgy bizonyítást igényelnek, mint bármely szaktudomány törvényei.) Ennek következtében sajátos circulus vitiosus áll elő: a bizonyításhoz filozófia kell, de a filozófiának bizonyításra van szüksége, és ez a bizonyítás azokon az alapokon nyugszik, amelyeket ő maga igazolt.

Hogyan lehet ebből az útvesztőből kiutat találni? A filozófiatörténet széles tárházát mutatja azoknak a kísérleteknek, amelyek ezt a problémát — *a bizonyítás kezdetének* kérdését — alacsonyabb vagy magasabb szinten megpróbálták megoldani. A neopozitivizmus előtt azonban — a megoldási kísérletek ellenére — a kérdést nem tették fel kiélezett formában, és a próbálkozások rendszerint „összebékítő" formát öltöttek. A neopozitivizmus érdeme, hogy felismeri ennek a kérdésnek döntő jelentőségét, és egyértelmű, kompromisszummentes választ ad a problémára. A neopozitivizmus egyik ága Nagy Sándor módjára szétvágja a gordiusi csomót: a logika abszolút primátusát hirdeti a filozófia felett. Ez annyit jelent, hogy tagadja a bizonyítás logikai alapelveinek további filozófiai indokolását, a logikai elveket abszolút elsődlegeseknek, előfeltétel nélküli törvényeknek tartja. Ezt a koncepciót Wittgenstein dolgozta ki a *Logikai-filozófiai értekezés*ben, amely a neopozitivizmus legalapvetőbb kiinduló művének tekinthető. Wittgenstein a logikát minden emberi tapasztalat elé helyezi. Sőt magát a világot is mint „a logikai térben levő tények" összességét fogja fel. „A logika minden tapasztalatot *megelőz*" — írja. (Wittgenstein: I. mű 159. o.)

Mi az előnye a logikai alapelvek abszolutizálásának? A bizonyításelmélet számára ebből a feltételezésből az az előny származik, hogy a deduktív axiomatív bizonyítás nem szorul további megalapozásra, létjogosultsága a többi logikai alapelvekhez hasonlóan önmagában is elismerést nyer.

Ez az előny azonban a közelebbi vizsgálat során látszólagosnak bizonyul. A logikai alapelvek és bizonyítási eljárások elsődlegességével kapcsolatban ugyanis a következő kérdések vethetők fel:

a) Az általános verifikációs elv értelmében nem szorul-e minden elv verifikációra?

b) Ha a verifikáció egyes esetekben mellőzhető, vajon a logikai alapelvek ezekhez az esetekhez tartoznak-e?

A két kérdés közül az elsőre a neopozitivizmus még tud kielégítő választ adni. A neopozitivizmus joggal utalhat arra, hogy a verifikációs elv önmaga nem verifikálható — a bizonyításelmélet történetének egyik elfogadott tanulsága szerint: a bizonyítást egy ponton le kell zárni, az elvek vég nélkül nem igazolhatók, mert ellenkező esetben az egész bizonyítási folyamat megvalósíthatatlanná válik. (E kérdés körül egyébként éles vita folyt a neopozitivisták táborán belül.)

Ennek alapján a második kérdést mint értelmetlen problémát a neopozitivizmus elhárítja magától: a végső alapelvek nem szorulnak bizonyításra. Csakhogy a logikai alapelvek elsődlegessége esetében a második kérdés elutasítása korántsem annyira indokolt, mint a végső elvek verifikálhatatlanságára való általános hivatkozás. Ahhoz, hogy a logikai elveket a formula alá szubszummálhassuk, be kellene „bizonyítanunk", hogy a logikai alapelvek valóban végső, tovább nem analizálható tételek, ahogy ezt Wittgenstein feltételezi. A valóságban azonban ez a tétel korántsem nyilvánvaló, és joggal igényel további megalapozást. A logikai törvények a gondolkodás törvényei, a gondolkodás törvényeivel kapcsolatban joggal tehető fel a kérdés: nem szorulnak-e ezek a törvények az emberi tevékenység, a gyakorlat igazolására. Mi biztosítja, hogy ezek a törvények „an sich" a valóságra való vonatkoztatás minden próbája nélkül igazak?[22]

Abban a tételben, hogy a logika minden tudomány előfeltétele, sőt maga a világ is logikai, ismét a matematikai logikai szemlélet jogtalan kiterjesztését láthatjuk. A matematikai logika — sajátos tárgykörénél fogva — a világot logikai oldalról vizsgálja, számára a világ tényei logikai oldaluknál fogva érdekesek — itt a világ logikai világként jelenik meg. Súlyos hiba azonban a tudományág határai között, relatíve indokolt szemléletet általános világképpé tágítani, ahogy azt a neopozitivista filozófia teszi.

A Wittgenstein-féle kísérlet azonban rávilágít arra is, hogy a logika abszolutizálása nemcsak a bizonyítás síkján problematikus, hanem általánosságban sem állja meg a helyét. A logika primátusa a filozófia felett ugyanis olyan tétel, amely önmagát cáfolja. Ebben a tételben ugyanis határozott filozófiai állásfoglalás észlelhető — mégpedig idealista állásfoglalás: a gondolkodás elsődlegességének hirdetése —, s ez nyilvánvalóan bizonyítja: a logika helyéről szóló nézetek tartalmilag filozófiai gondolatokat tükröznek; a logika nem nélkülözheti a filozófiai alapokat — és így a bizonyításelmélet sem.

[22] A neopozitivizmus kétoldalúnak tekinti a logika és a valóság egymástól való függetlenségét, noha ez a viszony csak egyirányú. Abból a carnapi állításból, hogy „Mivel a logika minden tétele tautologikus és tartalmatlan, belőlük semmit sem lehet következtetni arra vonatkozóan, hogy milyennek kell lennie a valóságnak vagy milyen lehet a valóság" (Idézi Klaus: a *Jezsuiták, isten, anyag* c. művében. Kossuth, 1960. 88. o.), egyáltalán nem következik szükségszerűen, hogy a valóság sem mond semmit és nem ad semmit a logika számára, ahogy azt a neopozitivizmus feltételezi.

Ezt a törvényszerűséget a neopozitivista bizonyításelmélet más tételeinél is megfigyelhetjük. A logika Wittgenstein-féle abszolutizálását a neopozitivizmus nem tudja a maga egészében elfogadni, mert ez az elv összeegyeztethetetlen a tapasztalati verifikáció elsődlegességének szabályával. A tapasztalati verifikáció azonban ékesen igazolja azt is, hogy a neopozitivizmus bizonyításelmélete is filozófiai megalapozást igényel, hiszen ez az elv természetszerűen az empirizmus filozófiai álláspontját szentesíti.

S a megoldási kísérletek fő vonala annak a sajátosságnak a tükörképét mutatja, amelyet Engels a XIX. századbeli vulgáris empiristák jellemzésekor írt le: míg az angol elődök a sivár empirizmustól jutnak el a szélsőséges spiritizmusig, addig a neopozitivizmusnál a szigorú logikai szemlélet csap át — kellő elméleti fegyverzet híján — szélsőséges empirizmusba.

A logika abszolutizálásának természetes következménye a filozófia feladatának korlátozása. A filozófia a neopozitivizmus koncepciójában a logika függvényévé, kiszolgálójává lesz. A filozófia nem rendelkezik többé tárgykörrel, nem mondhat semmiféle ítéletet a valóságról. „A filozófiának nincs mit mondania arról, hogy az univerzum milyen, és miért ilyen, amilyen" — írja Nagel. (E. Nagel: I. mű 41. o.)

De ha a filozófiának nincs mondanivalója a világról, akkor nincs is szükség filozófiai tételekre, még kevésbé filozófiai rendszerre. „A filozófia eredménye nem 'filozófiai kijelentésekben' nyer kifejezést, hanem kijelentések világossá tételében" — írja Wittgenstein. (Wittgenstein: I. mű 131. o.)[23]

Milyen feladat hárul tehát a filozófiára? A filozófia összekötő kapocs a tudományok és a logika között, a filozófia feladata kizárólag módszertani, a tudomány tételeinek logikai analízise. Ayer szerint a filozófiának van egy rendkívül fontos „elriasztó" funkciója; vigyáznia kell arra, hogy a verifikálhatóság elve következetesen érvényesüljön, a tudomány területére ne tévedjen olyan kijelentés, amely metafizikus, verifikálhatatlan. „A filozófia mint valami intellektuális rendőr ügyködjék, hogy senki se lépjen a metafizika tilos területére." (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. I. kiad. 50. o.)

A rendőrségi hasonlatok népszerűek a neopozitivizmus körében. Russel is hasonló analógiát alkalmaz a filozófia feladatának megindokolásánál: „Minden igazi filozófiai probléma — analízis kérdése, és az analízis területén a legjobb módszer az eredményektől elindulni és a premisszákhoz érkezni. A filozófia feladata analóg a detektívével, aki a detektívtörténetekben az evidens eseményekből indul ki, az evidencia elemzésétől visszafelé megy". (Russell: My philosophical development. I. kiad. 264. o.)

Ayer azonban rámutat arra is, hogy a filozófiának nemcsak negatív funkciója van, hanem pozitív is: „a filozófia a tudomány logikája". (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. 50. o.) Vagy, Russell megfogalmazásában: „A filozófia lényegében azzal foglalkozik, amivel a logikai analízis." (Russell: My philosophical development. I. kiad. 264. o.)

A filozófiának mint „logikai analizátor"-nak egyik legfontosabb feladata a különböző szemantikus és szintaktikus problémákkal való foglalkozás, a nyelv tanulmányozása. A neopozitivisták felfogása szerint az ideális nyelv megteremtése feleslegessé tenné a filozófiát és a logikát, mert ezzel a nyelvvel

[23] „A filozófia nem doktrinagyűjtemény, hanem aktivitás. Nem tételhalmaz a filozófia eredménye, hanem az a feladata, hogy tisztázzon más tételeket" — írja ezzel összefüggésben Ayer. (Mai nyugati filozófiai szöveggyűjtemény. Id. kiad. 50. o.)

nem lehetne metafizikus tartalmú ítéleteket alkotni, a filozófiának tehát saját megszüntetése irányában kell tevékenykednie.

Mindez nem jelenti azt, hogy a neopozitivisták lebecsülnék a filozófiát általában. Miután kutatásaik során bebizonyosodott, hogy az ideális nyelv nem alkotható meg, úgy ítélik, hogy a filozófiának igen fontos tudományelméleti feladatokat kell ellátnia. A hagyományos filozófiát illetően azonban maradéktalanul elítélő a véleményük, kivéve a módszertani területek egy részét, amelyet a tudományelmélet elődjének tekintenek.

A hagyományos filozófiát elítélő tételeik azonban — *álforradalmiak*. A neopozitivista bizonyításelmélet elemzése során már rámutattunk arra, hogy a neopozitivizmusban is érvényes az az általános filozófiai szabály, hogy nem lehet ismeretelméleti-bizonyításelméleti problémákat feszegetni anélkül, hogy ennek során ne helyezkednénk valamilyen filozófiai álláspontra. Az az alapállás, amelyre a neopozitivizmus a maga bizonyításelméleti koncepcióját építi, nyíltan-burkoltan *idealista*, erős *szubjektivisztikus tendenciákkal*.

Milyen hatással van a neopozitivizmus „antifilozofikus" álláspontja a filozófiai bizonyításelméletre? Az eddigiek alapján egyáltalán nem tűnik meglepőnek, hogy a neopozitivizmus rendkívül negatívan nyilatkozik a hagyományos filozófia bizonyítási esélyeiről. Ayer a *The problem of knowledge* c. munkájában így összegezi a filozófiai bizonyítás végeredményét: „A bizonyítás eredménye: a filozófia ideálja a bizonyosságról kielégítetlen marad." (Ayer: The problem of knowledge. 72. o.) Russell még pesszimistább módon nyilatkozik a filozófiai bizonyítás lehetőségeiről: „Mit kell adottként elfogadni a filozófiában? Úgy hiszem, a tudomány általában sokkal inkább hasonlít ahhoz, hogy igaz legyen, mint bármely eddigi filozófia. A tudományban számos olyan kérdés van, amelyben az emberek egyetértenek, a filozófiában egyetlen egy sincs." „Ha bizonyosságot remélhetnénk a filozófiában, a dolog másként állna, de amint én látom, az ilyen remény délibáb." (Mai nyugati filozófia szöveggyűjtemény. I. kiad. 32. o.)

A filozófia Russell szerint legfeljebb arra alkalmas, hogy megcáfoljon valamit, de megerősíteni semmit sem lehet a segítségével. (A filozófia tehát olyan szerepet tölt be, mint a tények az indukciónál. F. T.) „Az egyetlen döntő fegyver a filozófiai vitákban a 'reductio ad absurdum', az, hogy az elért premisszák ellentmondásokhoz vezetnek. A valóságban a filozófiában *cáfolni* lehet valamit, de *bizonyítani* sohasem." (Russell: My philosophical development. I. kiad. 72. o.)[24]

Mi az alapja a filozófia bizonyíthatatlanságának? A neopozitivizmus válasza kézenfekvő: Mivel az eddigi filozófiák döntően metafizikus problémákkal foglalkoztak, a metafizikus kérdések pedig lényegüket tekintve verifikálhatatlanok, a filozófiai tételek elvileg bizonyíthatatlanok maradtak.

Vajon érvényes-e a negatív ítélet a neopozitivista értelemben vett filozófiára is? Egyes megnyilatkozásokból arra lehet következtetni, hogy a neopozitivisták kételyei a filozófiai bizonyítás értékét illetően általános jellegűek, minden lehetséges filozófiai irányra vonatkoznak. Az általános elítélés szerves

[24] Russel egy másik érvet is felhoz a filozófiai bizonyítás lehetősége ellen; nézete szerint a filozófia azért sem bizonyítható, mert nem deduktív tudomány. „Van olyan elképzelés, amely szerint a filozófiai kérdések érvekkel bizonyíthatók. Én egy új és némileg meglepő konklúzióhoz jutottam, hogy ez nem lehetséges. Semmiféle filozófia sohasem bizonyított semmit, . . . a filozófiai érvek nem deduktívak." (Russel: My philosophical development. I. kiad. 267. o.)

következménye annak a véleménynek, hogy a filozófiának nincsenek önálló, bizonyításra szoruló tételei — a filozófia tulajdonképpen a logika alkalmazása a tudományos gyakorlatban, s így a filozófiai bizonyítás mint önálló problémakör a neopozitivizmus számára fel sem merül. (A kérdést legfeljebb a logikai törvények bizonyításának formájában lehetne feltenni, de ez a probléma is elesik a logika elsődlegességének tétele következtében.)

Milyen mérleget mutat a neopozitivizmus bizonyításelmélete? Összegezésként megállapíthatjuk, hogy a bizonyítás abszolutizálása korántsem eredményezett abszolút érvényű bizonyításelméletet. A bizonyítás szerepének indokolatlan túlértékelése egyenes úton vezetett el egyrészt a matematikai logikai elvek és módszerek általános túlbecsüléséhez, másrészt az ezzel összeegyeztethetetlen lapos empirizmus reneszánszához. A bizonyításon alapuló gyökeres változtatások programja a tényleges megvalósulás során korántsem bizonyul „forradalminak", pusztán számos régi idealista nézet „modernebb" formájú felfrissítését eredményezi. Kiderült az is, hogy a bizonyítás értékrendjének felborításával nem küszöbölhetők ki az ismeretelméleti és ontológiai problémák — engelsi hasonlattal élve: az ajtón kidobott filozófiai problémák visszacsúsztak az ablakon. A neopozitivizmusban sajátos ellentét jön létre a bizonyítás általános túlbecsülése és a filozófiai bizonyítás — éppoly indokolatlan — lebecsülése között. Helytelen lenne azonban a neopozitivizmus egyértelműen negatív ítéletét a filozófiai bizonyításról úgy értékelni, hogy ennek következtében a neopozitivizmus kutatásai semmit sem adnak a filozófiai bizonyítás számára.

A neopozitivizmusnak nem a filozófiai bizonyításról alkotott negatív gondolatai, hanem a bizonyítás általános elméletéről szóló pozitív gondolatai azok, amelyek között a filozófiai bizonyításelmélet számára felhasználható részletmegoldásokat találunk. Ezek közé tartoznak az axiómák logikai elemzéséről, az induktív bizonyítás felhasználásáról szóló tételek, az abszolút bizonyosságot bíráló gondolatok, s általában figyelemre méltóak a matematikai logika felhasználásáról szóló nézetek, amennyiben eltekintünk az abszolutizáló mozzanatoktól.

A „racionális magok" ellenére a neopozitivizmus egészében rendkívül ellentmondásos elmélet, amely nem hoz igazi megoldást a bizonyításelmélet több évszázada vajúdó problémáira. Az a tény, hogy a neopozitivizmus fejlődése során talán egyetlen olyan bizonyításelméleti tétel sem maradt, amelyet a neopozitivisták táborán belül ne próbáltak volna átalakítani, élénken tanúskodik a neopozitivista bizonyításelmélet válságáról. A neopozitivizmus azonban nemcsak egy tetszőleges, átlagos irányzat a modern polgári filozófia bizonyításelméletei közül. A neopozitivizmus az az irányzat, amely idealista keretek között a legbehatóbban foglalkozik a bizonyításelméleti kérdésekkel, felhasználva a modern tudományok eszközeit és eredményeit. Bizonyításelméletének válsága tehát az egész polgári filozófia bizonyításelméleti törekvéseinek kudarcát tükrözi.

К КРИТИКЕ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ НЕОПОЗИТИВИЗМА

Тамаш Фёлдеши

Неопозитивизм — апофеоз доказательства. В этом направлении любая проблема философии или конкретной науки должна предстать перед судом доказуемости, и только после утвердительного ответа может получить доступ в область достойных научного анализа вопросов.

Один из источников теории доказательства неопозитивизма — механическое заимствование воззрений математической логики. Для математической логики истина и доказательство до определенной степени сливаются в одно целое, процесс познания в противоположность доказательству отодвигается на задний план. Неопозитивизм же делает эти связи общими философскими принципами.

Центральная проблема теории доказательства неопозитивизма — верификация. В своей теории верификации неопозитивизм почти целиком отстраняется от онтологических и гносеологических проблем, не принимая во внимание тот факт, что сама верификация имеет онтологическую и гносеологическую основу, выражает определенное отношение к объективной действительности и ступеням познания.

Теория верификации представляет собой разновидность эмпиризма, отягченную субъективно-идеалистическими ошибками; психологистические черты теории были подвергнуты критике даже со стороны отдельных неопозитивистов.

Философы-неопозитивисты резко противопостоят друг другу в вопросе о ценности индуктивного доказательства. Часть философов-неопозитивистов (Поппер, Брайтвайт и др.) выступает с резкими нападками на индуктивное доказательство и даже считает сомнительной правомерность существования индукции в какой бы то ни было форме. В противоположность им другие философы-неопозитивисты (Карнап, Рейхенбах и др.) пытаются выработать логику индукции, сделать индуктивное доказательство «квази дедуктивным».

Подытоживая сказанное, можно установить, что логический эмпиризм теории верификации не способен создать действительного синтеза эмпирических и рациональных доказательств, не способен решить основных проблем теории доказательства.

Неопозитивизм своеобразно разрешает антиномию, которая состоит в том, что философские положения могут быть доказаны только с помощью философски обоснованных принципов доказательства: circŭlus vitiosŭs прорывается тем, что логические принципы считаются абсолютно первичными, логика становится над философией. Наряду с этим неопозитивизм занимает скептическую позицию относительно доказательства традиционных философских методов, в связи с чем рациональные зерна могут быть найдены лишь в тех мыслях неопозитивистов, которые касаются общих форм доказательства

CONTRIBUTION TO THE CRITICISM OF NEOPOSITIVISTIC GNOSEOLOGY

by *Tamás Földesi*

Proof is the apotheosis of neopositivism. Accordingly every question from the field of philosophy or the experimental sciences has to be provable and only then may it be admitted as a topic of scientific investigation.

The mechanical adoption of mathematical logic provides one of the sources of the neopositivistic proof theory. To a certain extent truth and proof are fused in mathematical logic and the cognizing process becomes secondary to proof. Neopositivism converts these interconnections into general philosophical principles.

Verification is the central problem of the proof theory. In its theory of verification neopositivism discards almost the entirety of ontological and gnosiological problems in spite of the fact that verification is based on ontology and gnosiology, and has a definite relation to objective reality and the various stages of cognizance.

The theory of verification is the subjective idealistic trend of empiricism. Even the neopositivists themselves have criticized the psychologistic features of the theory.

In evaluating inductive proof the neopositivists hold extremely diverse opinions. One group (Popper, Braithwaite, etal.) loudly criticize inductive proof and even doubt the justification of any form of induction, while others (Carnap, Reichenbach, et al.) attempt to develop the logic of induction and make inductive proof quasi-deductive.

In conclusion let us state that the logical empiricism of verification can neither solve the fundamental problems of the proof theory nor make a true synthesis of the empirical and rational proofs.

Neopositivism solves the problem of antinomy peculiarly, i. e., the philosophical theses may be verified with the aid of philosophically founded principles of proof. By regarding the logical principles as absolutely primary and by subordinating philosophy to logic, it attempts to break a vicious circle. Moreover, concerning the proof of traditional philosophical methods, neopositivism takes a totally sceptical stand. Hence only those neopositivistic thoughts which refer to the general forms of proof contain rational elements for philosophy.

Az antikvitás zeneesztétikája

ZOLTAI DÉNES

Előtörténet: mágia és mítosz

Bonyolult történeti folyamatok kezdeteinek feltárása nemcsak történetírói feladat, hanem fogós elméleti kérdés is. A régmúlt legtöbbször mélyen elmerül a feledés Léthe-vizében, s felkutatására ritkán adódnak közvetlen eszközök. A gondolati rekonstrukciót viszont megnehezíti a viszonylagosságnak az a mozzanata, amely minden eredetet, keletkezést, kezdetet szükségképpen jellemez. Ha a zeneesztétikai gondolkodás forrásvidékeit keressük, nem elégedhetünk meg azzal, hogy megállapítsuk: hol kezdődik a zenével foglalkozó elméleti igényű irodalom, ki volt az első, aki tudatos reflexió tárgyává tette e művészet lényegét, értékét és hatását. A forrás ezúttal is föld alatti erekből táplálkozik. „Hirtelen" felfakadása érthetetlen talány marad, ha nem követjük nyomon előéletét.

A zeneesztétika tudományának előtörténete a művészetek amaz őskorába nyúlik vissza, amelyben nemhogy a zene nem vált még különálló művészeti ággá, de maga a művészet is szerves része volt az egyetlen differenciálatlan egységet alkotó társadalmi tevékenységnek és tudatnak. Az ősi művészet még egylényegű a munkatevékenységgel; miként a valóságos termelési folyamat, maga is az idegen, alig ismert és ezért félelmetesnek tűnő természet megfékezésére, emberivé szelídítésére, humanizációjára irányul, s talán leglényegesebb funkciója a közösség fizikai és szellemi erőinek szervezése, koordinálása és felfokozása a létfontosságú szükségletek kielégítésére. E primitív kultúrfokon természetesen esztétikai tudatosságról éppoly kevéssé beszélhetünk, mint autonóm-öntörvényű művészi alkotásról és esztétikai élvezetről. Lévy—Bruhl etnográfiai adatokra támaszkodó koncepciójának, amely határvonalat húz a kifejlett kultúrák logikus és a primitív közösség prelogikus gondolkodása között, esztétikatörténeti szempontból is van igazságmagva. A primitív művészetből még hiányzik önnön lényegének reflektált tudata.

Mindamellett az esztétikai reflexió csírái már a legkezdetlegesebb művészi tevékenységben is jelen vannak. Az a mód, ahogyan a művészettel *élnek*, ahogyan pl. a zenéből, táncból, költészetből egybeötvöződött ősi összművészet alkotásait különböző szituációkban különböző célokra *használják*, ahogyan valóságtükröző és -jelző *jelentését megfejtik és értelmezik*, a legszorosabban összefügg a művészeti tevékenység mibenlétére és hasznára vonatkozó kezdetleges elképzelésekkel. A rendelkezésünkre álló etnográfiai, régészeti stb. adatok csakúgy, mint a primitív kulturális viszonyok emléknyomait őrző ősi mítoszok arról tanúskodnak, hogy a kezdetleges művészeti tevékenységet mágikus hasznossági képzetek kísérték és motiválták. Az ősi kultúrákban „utánozzák" a természet jelenségeit és az életfolyamatokat, mert hisznek abban, hogy e mimetikus reprodukció varázserővel hat az ismeretlen-félelmetes

külvilágban feltételezett hatalmakra, jótékony szellemekre és ártó démonokra. Mágikus elképzelés ez: sajátos módon egyesíti az illuzórikus elképzelést a helyes megfigyeléssel. A mágikus-művészeti tevékenység — szemben a reális munkatevékenységgel — természetesen semmiféle közvetlen hatással nem volt az objektív külvilágra, de a mimetikus reprodukció révén formálta magát az emberi természetet, alakította-gazdagította az ember érzés- és gondolatvilágát s ezzel nemcsak magát a termelő tevékenységet tette eredményesebbé, hanem hozzájárult az emberi lényeg megszilárdulásához, kiegészítette a közvetlen munkatevékenység elsődlegesen érvényesülő humanizáló hatását, előmozdította az emberi személyiség viszonylagos totalitásának kibontakozódását.

Mítoszok egész sora szól arról a varázserőről, amely a zenei mimézisben rejlik. Si-da, a legendás kínai hárfajátékos, öthúrú hangszerével megfékezi a szeleket és enyhíti a tikkasztó napsütést, hogy kikeljenek a magvak és megerősödjenek az élőlények;[1] az egyiptomi Hathor-mítosz szerint Ré napisten lányának vad kedélyét csak a varázsszavakkal kísért zene és tánc tudja lecsillapítani;[2] a *Kalevalá*ból ismert Vejnemöjnen és Lemminkejnen éppenséggel mindettudó varázslók: énekükkel-zenéjükkel jótékony uralmuk alatt tarthatják az egész természetet; Orpheusz lírája szelídítő varázserővel hat élőkre és élettelenre, s a lantzene igézete még az alvilág erőit is elbűvöli. Az alapképlet mindenütt ugyanaz: a zene hangjai démonikus természeti erőket jelenítenek és fékeznek meg.

A mágikus mimézis humanizáló hatásának ez a képzete már viszonylag fejlettebb műveltségi fokon jelenik meg. Figyelemre méltó, hogy a zene és a hangszerek keletkezéséről szóló mondák rendszerint a földművelés, az állattenyésztés, a tűzhasználat, a mesterségek eredetét, az első városok alapítását elbeszélő ún. kultúrmítoszok szerves részét alkotják. Úgy tűnik, az ősi mítoszokból ismert zenefelfogás magas fokú domesztikációval kapcsolatos földművelő kultúrák sajátja. Curt Sachs meggyőzően érvel amellett, hogy a művészet-keltette hatásoknak ezt a mítikus értelmezését megelőzte egy még kezdetlegesebb zenemágia, amelyből éppen a kiegyenlítődés, a megfékezés mozzanata hiányzik.[3] A hangokban és a hangszerekben eszerint szellemek és démonok rejtőznek; innen a zene felkavaró, izgató hatalma. Az ősi eposzok világképe már túljutott ezen a fokon. A szirének dalát emberi-erkölcsi károsodás nélkül hallgatja végig a leleményes Odüsszeusz.

Előttünk áll tehát a zenére vonatkozó kezdetleges reflexiók két, történetileg egymást követő típusa: az egyik idegen és fékezhetetlen természeti hatalmat vél felfedezni a zene elemi hatásában, a másik éppen ez idegenség megszüntetését, a zabolátlan őselemek megfékezését tudatosítja benne. Mindamellett történelmileg megalapozatlan, elméletileg elhibázott dolog lenne kizáró ellentétté merevíteni e felfogásmód különbségét. A rögzített hangmagasságot ismerő zenekultúrákban az elidegenítő és a humanizáló hatásnak tudatosítása *ugyanannak* a zeneértelmezésnek két oldalát jelenti. A hangminőségek elhatárolódása ugyanis, mint erre Ujfalussy József rámutat, már tájékozódást, bizonyos logikai szerkezetet mutató rendszeren belüli *viszonyítást* jelent. „Két elem szembeállítása . . . azt a nagyon egyszerűnek látszó, de logikai és ismeret-

[1] Közli: Hermann Pfrogner: *Musik-Geschichte ihrer Deutung.* Freiburg-München 1954. 3. o.

[2] Uo. 8. o.

[3] Curt Sachs: *Vergleichende Musikwissenschaft.* (Musikpädagogische Bibliothek, Heft 8.) Leipzig 1930. 59. o.

elméleti következményeiben nagyon messzire mutató körülményt helyezi előtérbe, hogy a kettő nem azonos, hogy különbözőek egymástól. Ha azonban a kettőhöz egy harmadik járul, ez a harmadik feltétlenül rokonabbként vonzódik a kettő közül az egyikhez, s ketten együtt a harmadikkal mint idegenebbel fordulnak szembe . . ."[4] Már e korai tájékozódási tevékenység szintjén jól megfigyelhető idegen és elsajátított, ellenséges és baráti, felizgató és megnyugtató dallam- és ritmusképletek elhatárolásának igénye.

A mítikus-mágikus zenefelfogás jegyében tehát megindul az a folyamat, amelynek során tudatosul a különböző zenei képletek jelentése. A hangjelenség természetes jelzőfunkciója persze már a vadság időszakában megszokott ősi élmény. Tudatosítása azonban csak a nemzetiségi társadalom kialakulása után figyelhető meg. A fennmaradt mítoszokból rekonstruálhatjuk ezt a folyamatot. Az érett nemzetségi társadalom már tudatosítja saját „hangjelvényét", ezt a „nemzetségi címert";[5] saját hangszereit, tipikus dallam- és ritmusképleteit megkülönbözteti mindattól, ami idegen, kívülről jövő és ellenséges; végül — az ősközösségi rend bomlásával, az osztálytársadalom és az állam kialakulásával párhuzamosan — kísérletet tesz magának a hangrendszernek rögzítésére, a zenei gyakorlatból elvont dallam-, ritmus- és formaképletek kanonizálására. Az egyik kínai legenda kiváltképpen tanulságos módon világítja meg e kanonizációs törekvés társadalmi alapjait és tartalmait. Fu-szi, a hangszereket „feltaláló" és a hangszerhasználatot szabályozó mítikus király egyben a társadalom nagy újjászervezője: az egész népet száz nemzetségre osztja, mindegyik nemzetségnek külön nevet ad, szabályozza a házasságkötés módját, s megtanítja az embereket az állatok háziasítására, az időszámításra és a rézpénz használatára.[6] A görög hangsorok elnevezése közismert módon az egyes törzsek nevével függ össze (dór, fríg, ión stb.); a hangsorok és hangszerek igen korán jelentkező rangsorolása és értékhierarchiája szintén a nemzetségi társadalom zenefelfogásának fokozódó tudatosságával áll összefüggésben.

A zenematematika útjai

Mindennek ellenére: a mágikus zenefelfogás csak történeti előjáték. Az esztétikai gondolkodás — és vele a zeneesztétika — tulajdonképpeni története ott kezdődik, ahol a művészet — így a zene is — saját életét kezdi élni, mert elválik a közvetlen munkatevékenységtől, ahol a művészethez kapcsolódó mágikus hasznossági elképzeléseket felváltják a művészet esztétikai-társadalmi értékével kapcsolatos elméletek. Démokritosz az antik filozófiai tudatosság magaslatán állva mutatott rá erre az összefüggésre. Miközben felvázolja az emberi társadalom genezisét az ősállapotoktól a kultúra magasabb fokát képviselő emberi közösségekig, mindenféle mitologizálástól mentesen hangsúlyozza a szükségletek kielégítésében rejlő történelmi mozgatóerőt: „maga a szükség volt mindenben az emberek tanítómestere".[7] Az egyes „művészetek" (a *techné* szónak eredeti görög jelentésében, tehát a termelő tevékenység különböző ágai) az alapvető emberi szükségletek kielégítésére jöttek létre. Mármost „a zene (muziké) *ifjabb művészet,* mert nem a szükség választotta ki, hanem már

[4] Ujfalussy József: *A valóság zenei képe.* Bp. 1962. 43. o.
[5] Szabolcsi Bence: *A zene története.* Bp. 1958. 8. o.
[6] Lásd: *Az ókori Kelet világából.* Szerk.: V. V. Sztruve. Ford.: Borzsák István. Bp. 1955. 237. o.
[7] Wilhelm Capelle: *Die Vorsokratiker.* Berlin 1958. 467. o.

a fölöslegből született".[8] Philodémosz a démokritoszi mondást feljegyző Epikurosz-tanítvány félreinterpretálja a „nevető filozófus" szavainak értelmét, amikor holmi zeneellenes magatartást vél felfedezni bennük. Még teljesebb a félremagyarázás a zeneesztétika modern történészeinél, akik a hellenizmus korában kialakult zenei szkepszis anticipációjának tekintik az abderita híres tételét.[9] A Homéroszért rajongó Démokritosz nem elítélendő luxusként fogta fel a zenét; a zene nála azért „ifjabb" művészet, mert létezése túlmutat a közvetlen fizikai szükségletek kielégítésén.

Nem kétséges, hogy a zene keletkezésének ez a démokritoszi magyarázata lényegében a munkamegosztásnak az ősközösségi renden túlmutató típusára, a fizikai és a szellemi munka különválasztásának történeti folyamatára utal vissza. És valóban: a munkafolyamat közvetlen szolgálatától elvált, fokozatosan sajátos esztétikai minőségeket felvett zeneművészet első nagy virágkora Kínában csakúgy mint Indiában, Egyiptomban csakúgy mint a görög poliszokban egybeesik a nemzetségi társadalom bomlásának, a barbárságot felváltó civilizáció, a rabszolgatartáson alapuló osztálytársadalom és állam kialakulásának korszakával. Csak a fizikai és szellemi munka megosztása és vele az osztálytársadalmi rend kialakulása teremtette meg a társadalmi feltételeket a primér módon esztétikai funkciót ellátó művészet megjelenéséhez. Démokritosz mondásának ez a legmélyebb értelme: a zeneművészet genezisének elengedhetetlen premisszája a természet feletti uralom viszonylagos megszilárdulása, szellemi-esztétikai élvezőképesség megjelenése. Az ősközösségi társadalomban megfigyelhető ugyan e feltételek bizonyos halmozódása, a minőségi fordulatot azonban csak az osztálytársadalom teremti és teremtheti meg.

A kulturális fejlődésnek ezen a világtörténeti fordulópontján kell keresnünk a tudományos esztétika kezdeteit. Az alap ebben a vonatkozásban is a termelőerők viszonylagos fejlettsége, a természet felett kivívott emberi szabadság viszonylag magas foka, ami most már az egyes tudatformák differenciálódását, mindenekelőtt tudomány és vallás elkülönülését eredményezi, a természet törvényszerűségeinek demitologizált feltárását, egyáltalán a mágikus gondolkodás túlhaladását igényli. A legelső zeneesztétikai rendszerekben szinte a szemünk előtt játszódik le az esztétikai tudatosság drámai küzdelme a vallásos-mágikus világképpel. E küzdelemben az esztétika természetes szövetségesekre lel a kialakuló természettudományokban és a mitologikus magyarázatokkal szakító természetfilozófiákban. A legtisztább, „klasszikus" formában az antik poliszok kulturális fejlődése tárja elénk ezt a folyamatot. A felvázolt alaptendencia azonban a keleti rabszolgatartó birodalmak kultúrájában is lényegében ugyanez: a zene lassan öntudatosodó filozófiája mindenekelőtt a legelső természettudományos diszciplínákra, a csillagászatra és a kozmológiára, a földmérés és az orvoslás tudományára, a praktikus szükségletek kielégítésére létrejött arimetikára és geometriára orientálódik. A tudományokhoz való kapcsolódásnak, mint később látni fogjuk, különböző szakaszai és fokozatai, egymástól eltérő formái alakultak ki Keleten és Görögországban. Ahogyan maga a természetfilozófia, éppúgy a természettörvények világánál önmagára eszmélő zeneesztétika sem szabadul meg egy csapásra a különféle, fantasztikus spekulációktól. A perdöntő kérdés, a fejlődés ugrópontja azonban

[8] Uo. 469. o.

[9] Például: Rudolf Schäfke: *Geschichte der Musikästhetik in Umrissen*. Berlin 1934. 159. o. — vagy *Handbuch der Musikgeschichte:* herausgegeben von Guido Adler. Berlin—Wilmersdorf 1930.

mindenütt ugyanaz: elszakadás a mágikus világképtől, tudatos kötődés a kialakuló tudományos világnézethez.

Különleges jelentősége van e fejlődésben a matematikai ismeretek előrehaladásának. Már a zeneesztétika legkorábbi rendszereit is áthatja az a törekvés, hogy a magasságilag tagolt zenei hangokban és hangrendszerekben megragadják a jelenségeket egybekapcsoló objektív őselvet, s a világosan elhatárolt hangminőségeket mint a zenei gyakorlat leglényegesebb elemeit visszavezessék mennyiségi kategóriákkal jellemezhető fizikai alapjukra. Ernst Bloch joggal hangsúlyozza, hogy a zene volt a legelső racionalizált művészet: khtonikus alaktalansága mögött csak a racionális megközelítés tárhatta föl anyagának és formáláselveinek törvényszerűen rendezett kozmoszát.[10]

E kérdéskör vizsgálatának antik klasszikusa kétségkívül *Püthagorasz;* az ő legendás alakjához kapcsolódó zeneelméleti iskola dolgozta ki a zenei akusztikának és az — antik értelemben vett — összhangzattannak mindmáig érvényes alapvetését. De itt sem elszigetelt görög jelenséggel állunk szemben. A zene matematikai alapjainak kutatása az ókori Kelet csaknem valamennyi kultúrnépénél megfigyelhető, Kínától Indián és Babilónián át Egyiptomig. Az antik hagyomány Püthagorasznál is hangsúlyozta ezt az összefüggést, s egész legendát költött a krotoni bölcs állítólagos keleti utazásairól. Bármit mondjon is a modern filológia e keleti kapcsolatokról, a püthagoreusz alapkoncepció lényeges elemei az ókori Kelet közös kultúrkincsét képezik.

Mi ennek az alapkoncepciónak a lényege? Aristeides Quintilianus szerint a legrégibb muzsikusok „a testek szétfoszló és semmiképpen sem tartós lényegét" és az érzéki megismerés bizonytalan voltát akarták túlhaladni, s ezért keresték a kozmosz analógiájára felfogott zenének változhatatlan meghatározóját.[11] A számban, a számviszonyokban fedezték fel ezt az archét: „minden harmónia és szám". Az alaptörekvés félreérthetetlen. A zenemágia alapvető elképzelését, az irracionálisnak tűnő hangminőséget igyekeztek visszavezetni mérhető, tehát racionálisan kontrollálható mennyiségi viszonylatokra. Az a mód azonban, ahogyan ezt tették, máig sem egyértelműen tisztázott. A Püthagorasz-irodalom mindmáig hajlik arra, hogy e racionalizálás mögött egy rafináltan bonyolult, számmisztikán és asztrális fantazmagóriákon nyugvó spekulatív rendszert fedezzen fel.

Ami a kiindulópontul szolgáló filozófiai alapproblémát illeti, abban nyoma sincs semmiféle misztikának. Az antikvitásban „soktudásáért" magasztalt és gáncsolt Püthagorasz — csakúgy, mint a milétoszi ión természetfilozófusok vagy epheszoszi kortársuk, Hérakleitosz — az archét kutatta, amaz őselvet, amely törvényszerű kozmosszá szervezi az alaktalan káoszt. E kozmikus rend nála is általánosan érvényes valóságtörvényeken nyugszik, amelyek a természet és az ember világában egyaránt hatékonyak, miként az ión hülozoisták anyagi archéja; egység a sokféleségben, pontosabban: az ellentétes elemek és tendenciák *harmóniája*, ami már az epheszoszi zokogónál egyszerre jelent kozmikus léttörvényt és zenei rendezőelvet,[12] s ezt a sajátosan kettős jelentését

[10] Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung.* III. köt. Berlin 1959. 165.

[11] Aristeides Quintilianus: *Von der Musik.* Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Rudolf Schäfke. Berlin—Schöneberg 1937. 308. o.

[12] Hérakleitosz: „*τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ παντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.*" H. Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker I. Band Berlin 1906. 63. o. 8. Frag. Kerényi Károly magyar fordításában: „Az ellentétesre csiszolt illik össze (és) az ellenkezőkből a legszebb illeszkedés és minden a viszály által jön létre." (L.: *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény.* Szerk.: Simon Endre. I. köt. Bp. 1958. 23. o.)

a későbbi szóhasználatban is megtartja. A kozmikus alaptörvényszerűség kutatása vezeti el Püthagoraszt a számfogalom természetének vizsgálatához.

George Thomson meggyőző cáfolatát adta annak a marxistáknál is felbukkanó filozófiatörténeti félreértésnek, hogy a számarché felvétele eleve misztikus-idealista spekulációvá teszi a püthagoreus koncepciókat.[13] Több, mint valószínű, hogy a mennyiség kategóriája a krotóni mester és legközvetlenebb tanítványai számára a dolgok objektív lényegiségét jelentette, s csak a későbbi püthagoreusoknál vált valóságfeletti ideává. Archéfunkciója is összefüggésbe állhatott kereskedőrétegek ideológiai szükségleteivel; Arisztoxenosz állítólag hangsúlyozta, hogy Püthagorasz szorgalmazta elsőként a görögök között az egységes súly- és űrmértékek bevezetését, sőt más források szerint a pénzegységek standardizálása is az ő nevéhez fűződött. Később azonban a mennyiségi princípium eredetének és objektív tartalmának ez az ideologikus tudata elhomályosult. A poliszdemokráciával fokozatosan szembekerülő, arisztokrata pozíciókat védelmező oligarcha-rétegek már újfajta ideológiai szükségletek kielégítésére használják fel a püthagoraszi eszmekört. Platón kései dialógusaiban a szám a valóságot megelőző és meghatározó, tisztán eszmei létezés őstípusa lesz, s az objektív érzéki világ léte csak annyiban kap realitást, amennyiben e tiszta és tökéletes létezésből participál. Ilyen módon a püthagoreizmus története a számfogalom, a mennyiségkategória fokozatos dematerializációjának és objektív idealista átértelmezésének története.

A fejlődésnek ugyanaz a képe tárul elénk, ha a Püthagorasz-iskola zeneelméleti felfedezéseinek sorsát vizsgáljuk. Az bizonyos, hogy a zeneművészet anyagi szubsztrátumának, a hangrendszernek ontológiai szerkezetelemzése lehetővé tette az alapvető akusztikai felfedezést, a magasságilag tagolt hangok sorában érvényesülő harmóniai összefüggések elméleti megvilágítását. Ami e kísérletek kiindulópontját és menetét illeti, az antik és a középkori zenefilozófiában többféle értelmezéssel kell számolnunk.

A zenematematikára jellemző magyarázatot Gaudentius jegyezte fel az i. u. IV. században. Szerinte Püthagorasz célja az volt, hogy kísérletileg feltárja a hangmagasság és a rezgő húr hosszúsága közötti összefüggéseket. Ezért a monochord húrját egy 12 egységre osztott vonal, a kánon fölött feszítette ki, és megvizsgálta, milyen viszonyban van az egész húr rezgésekor keletkező hang magassága ama hangokéval, amelyeket a kánon felosztásával nyert húrtávolságok megpendítése kelt. Kiderült, hogy három hangköz (alaphang és oktáv $\left[\frac{12}{6}=\frac{2}{1}\right]$, alaphang és kvint $\left[\frac{12}{8}=\frac{3}{2}\right]$, alaphang és kvart $\left[\frac{12}{9}=\frac{4}{3}\right]$) szimfon-jellegű, mivel e hangközök egymást követő hangjai magasságilag *összhangzanak* egymással. A racionálisan látszólag megközelíthetetlen, az érzékileg tovatűnő mögött ilyen módon feltárultak a mennyiségi-proporcionális viszonylatok. Lehetővé vált a hangmagasság egzakt mérése a húr hosszával.

Gaudentius szemléletes leírása egy ponton további magyarázatra szorul. Kérdéses ugyanis, hogy milyen kritériumok alapján dönthető el maga a szimfon jelleg. Miért találta Püthagorasz csupán az oktávot, a kvintet és a kvartot összhangzónak? Miért számított a nagyterc és a szext csupán szükségből elfogadható, a szekund pedig eleve elfogadhatatlan diafonikus disszonanciának? A problémának mindkét lehetséges megoldását ismerte az antikvitás. A szim-

[13] George Thomson: *Aiskhylos és Athén*. Ford.: V. Meller Ágnes. Bp. 1958. 203. s köv. o.

fonok és diafonok megkülönböztetésére vagy a hallási észlelés vagy a racionális megfontolás illetékes. Innen az antik zeneelmélet két fő irányzatának elkülönülése. A *harmonikusok* szerint a zenét élvező fül, az értelmes emlékezettől támogatott és gyakorlott hallási észlelés állapítja meg, hogy a rögzített magasságú hangok sorában melyek az összhangzó hangközök. A *kanonikusok* viszont a püthagoraszi alapfelfedezésre, a hangközök aritmetizálhatóságára hivatkozva az egymáshoz viszonyított hangokban kifejeződő proporciók matematikai természetét tartják az egyetlen hiteles tanúnak; eszerint a szimfonok azok a hangközök, amelyek a legegyszerűbb húrarányokkal (matematikai képletben: az $\frac{n+1}{n}$ proporcióval, e logosz epimoriosszal) kifejezhetők (az oktáv a 2 : 1, a kvint a 3 : 2, a kvart a 4 : 3 húraránnyal). A Gaudentius-féle közlés szemmel láthatólag ehhez a kanonikus értelmezéshez áll közelebb.

Ámde a kanonikus koncepció további vizsgálata során újabb nyitva hagyott kérdésbe ütközünk. Hogyan jutott a monochordon kísérletező Püthagorasz arra a gondolatra, hogy eleve 12 részre ossza fel hangszere kánonját? Szabó Árpád a görög proporciótan történeti problémáival foglalkozva joggal hangsúlyozza, hogy e ponton teljességgel történetietlennek bizonyul Gaudentius leírása: nem a kísérletek kezdetéről és tényleges menetéről tájékoztat, hanem csupán a kész végeredményt közli.[14] Plauzibilis Szabó Árpádnak az a hipotézise is, amely a 12-es felosztás genezisének rekonstrukcióját célozza. Eszerint kezdetben nem monochordon, hanem valamilyen többhúrú hangszeren kísérleteztek. Először minden bizonnyal csak azt észlelték, hogy különböző hosszúságú húrok különböző magasságú hangokat adnak. Ez kiindulópont lehetett a szimfonként appercipiált hangokat megszólaltató húrok hosszúságának összemérésére. Miután pedig két vagy több húron felfedezték az említett alapproporciókat, áttértek az egyetlen húr felosztására — mégpedig 12 egyenlő részre, lévén az előzetesen már megismert proporciókban szereplő számegységek legkisebb közös többszöröse a 12.

Szabó Árpád hipotézisét hangszertörténeti, illetőleg filozófiai és esztétikatörténeti adataink tovább valószínűsítik. Mindenekelőtt arra az újabban sok oldalról bizonyított történeti tényre kell utalnunk, hogy a zenematematika nevezetes demonstrációs hangszere, a monochord Püthagorasz korában egyáltalán nem volt használatos zeneinstrumentum. Csak a hellenisztikus korban, van der Waerden alapvető megállapításai szerint[15] i. e. 300 után jelenik meg, mégpedig kimondottan a zenei gyakorlatot alig érintő didaktikai-elvont szemléltetés szolgálatában. (Ptolemaiosz szerint a kánon *segédeszköz* a pontatlan hallási észlelet racionálisan egzakttá tételére.)[16] Ez máris tényszerűen cáfolja a Gaudentius-féle közlés hitelességét.

Ami viszont a húr felosztását illeti, mindenekelőtt figyelemre méltó körülmény, hogy a kanonikusok e felosztást csak egy megadott határon belül végzik el, holott a tisztán matematikai elveken nyugvó kánonfelosztás a 12 egyenlő részre tagoláson túl elvileg a végtelenségig folytatható lenne. Ebből

[14] Szabó Árpád: *Logos und Analogia.* Fachausdrücke der frühgriechischen Proportionenlehre. (Kézirat, 1961.)

[15] L. van der Waerden: *Die Harmonielehre der Pythagoreer. Hermes,* 78. 1943. 163—199. o.

[16] Lásd: Lukas Richter: *Zur Wissenschaftslehre von der Musik bei Platon und Aristoteles.* Berlin 1961. 86. o.

a szempontból nagyon fontos tudománytörténeti adat, hogy a tovább oszthatatlan valóságosan létező részecske (az *a-tomosz)* leukipposzi-démokritoszi feltételezése mellett a görög gondolkodás már jóval Arisztotelész előtt ismerte a végtelenhez közeledő osztás matematikai problémáját; Zénon híres aporiáinak egyike a végtelen felezés matematikai lehetőségével érvel a két pont közötti út valóságos megtételének lehetetlensége, a mozgás logikai ellentmondásossága mellett. A zénoni paradoxiát bíráló Arisztotelész sem a tér végtelen oszthatóságának elvét veti el, hanem csupán arra mutat rá, hogy a végtelen önmagában véve csak potencialitás és nem aktualitás, s a valóságos teret a megszakítottság és a kontinuitás együtt és egységben jellemzi. Az Arisztotelész által korrigált zénoni kérdésfeltevés mármost a hangmagasságviszonyítás elmélete számára is megoldandó problémát jelent. Aristeides Quintilianus e probléma gyökerét ragadta meg, amikor tudatosította kontinuitás és diszkontinuitás egységét a magasságilag tagolt hangrendszer anyagi szubsztrátumában: „Ahogyan az anyag ezernyi ellentétes lehetőséget kínál arra, hogy összefüggő, folytonos vagy különválasztott, diszparát legyen, éppúgy a zene is az anyag ellentétességéről tesz bizonyságot ebben a vonatkozásban. Anyaga ugyanis, tehát a hangmozgás, egyfelől összefüggő, másfelől megszakított, intervallumszerűen szakaszos. Ahogyan tehát a világmindenség gondviselő hatalma az anyag formáira bontja fel a túlságosan összefüggőt, és kimért viszonyban egyesíti a különválasztottat, úgy a zene is egyfelől használhatatlannak tartja és megveti a túlságosan szorosan elhelyezkedő, egymásba átfolyó hangok sorát, másfelől — mivel nem mérhető és *kívül esik a tapasztalaton* — elutasítja a hangközök túl nagy szóródását, s jól kimért, mértéktartó hangközökben rendezi el a dallamos éneket."[17]

Aristeides Quintilianus jellegzetes képviselője a későantik, misztikus újplatonikus és püthagoreus elemeket is tartalmazó zenefelfogásnak. Gondolatmenete ezért kiváltképpen tanulságos: a kanonikus álláspont immanens elméleti ellentmondásosságát bizonyítja — malgré lui. Platón az *Állam*ban Glaukonnal mondatja el lesújtó véleményét a legkisebb hangköz hallás útján történő megállapításáról: „. . . elég nevetséges dolog, mikor bizonyos 'szoros hangokról' (ti. egymástól a legkisebb hangközre levő hangokról — Z. D.) beszélnek, s úgy hegyezik a fülüket, mintha csak a szomszédok beszélgetését akarnák ellesni; egyesek aztán azt állítják, hogy még mindig hallanak közben valami hangot, s hogy ez az a legkisebb hangköz, amelyet mértékegységül kell használni; mások pedig ezt kétségbevonják és erősködnek, hogy a két hang teljesen azonos; *a fülét azonban mindegyik többre tartja, mint az eszét*".[18] Aristeides sincs más véleményen. Mégis ott, ahol a hangsor diszkontinuitásának *mértékét* kell meghatároznia, akarva-akaratlan kénytelen közeledni a hallási érzék viszonyító tevékenységét hangsúlyozó harmonikus állásponthoz, magához a zenei tapasztalathoz és gyakorlathoz. A hangközök mérésében, a hangsor egymást követő hangjainak elméleti igényű magasságrögzítésében így töri át az érzéki megismerés, az aiszthezisz a tisztán racionális aritmetikai spekulációt.

Végül ebben az összefüggésben utalnunk kell arra is, hogy a konszonancia-probléma kanonikus megoldása immanens elméleti nehézségekbe ütközik. E problémakör hatalmas antik irodalmából most csupán egyetlen

[17] Aristeides Quintilianus: Id. mű 328—329. o.
[18] Platon: *Az állam*. VII. könyv. 530. D. *Összes művei*. I. köt. Bp. 1943. 1033. o.

kérdésre hivatkozunk. Kétségtelen tény, hogy a *logosz epimoriosz* $\left(\frac{n+1}{n}\right)$ önmagában nem lehet még aritmetikailag sem két hang összhangzó jellegének kritériuma, hiszen pusztán matematikai úton, az adott képlet alapján ismét csak ad infinitum képezhetők lennének további szimfonok. Platón a *Timaioszban* ebből az elméleti nehézségből csak misztikus kiutat talál, amikor kijelenti, hogy csupán az „abszolút ideális" számokat (1, 2, 3, 4) tartalmazó viszonyszámok válhatnak konszonáns hangközök alapjaivá.

Ezért adnak pontosabb képet a püthagoraszi felfedezések geneziséről és valódi tudománytörténeti jelentőségéről azok a kísérletek, amelyeket más szerzők, köztük Aristeides Quintilianus ismertetnek. Ezek nem a monochord használatán, hanem részben többhúrú hangszerek (így az Aristeides által leírt helikón) alkalmazásán, részben pedig különböző súlyokkal kifeszített húrok hangjainak egymáshoz viszonyításán alapulnak. Az egyetlen húron való proporcióanalízis e hagyomány szerint a kísérleteknek kései, hangsúlyozottan befejező szakaszát jelentette. Jelképes dolog, hogy Aristeidesnél a *haldokló* Püthagorasz köti tanítványai lelkére, hogy monochordon játszanak. A legendás mester végakaratát ugyan jellegzetesen kanonikus instrukció motiválja: „Ezzel a kérésével (Püthagorasz) nyilvánvalóvá akarta tenni, hogy a zenében való tökéletesség csúcsait inkább tisztán szellemi úton, a számok révén, semmint érzékileg, a hallás által érhetjük el."[19] A monochord állítólagos „tisztán szellemi" zenéjét azonban Aristeides szerint is megelőzte a hangmagasságok érzékletes viszonyításának gyakorlata. E tradíció a legpregnánsabban azután Boëthiusnál kap megfogalmazást. Az ő Püthagorasza egyszerűen egy kovácsműhelyben figyel fel először a különböző súlyú kalapácsok ütései nyomán keletkező hangok összhangzására.

Mindebből kitűnik, hogy a püthagoreus zenefilozófia lényegét lehetetlenség megérteni mindaddig, míg fel nem ismerjük a benne kifejeződő nézetek fokozatosan előrehaladó átstrukturálódását, egyáltalán: az iskola világnézeti alapállásának történeti változásait. A korai és a kései püthagoreus álláspont között, ha nem is tátong akkora szakadék, mint amekkorát egyes filológusok feltételeznek,[20] a nézetek minden folytonossága ellenére a mágikus zenefelfogás irracionális elemeinek leküzdését célzó, a magasságilag tagolt hangrendszer *logoszát* (a szónak eredeti értelmében: *arányait*, egyszersmind *belső logikai jelentésrendjét)* kutató zenematematika fokozatosan visszafejlődött: eredeti funkcióját megváltoztatva misztikus spekulációkká züllött.

E metamorfózis csírái már a kiindulási pontban adottak. A püthagoreus zenefilozófia belsőleg ellentmondásos világnézeti talajon áll. Ontológiailag ez az ellentmondás a zene és a kozmosz törvényszerűségeinek feltétlen azonosításából, a zenei rend és a kozmikus világrend differenciálatlan együttszemléléséből következik. Mert ami az ión természetfilozófia nagyságát alkotja, a természet anyagi archéjának keresése, *önmagában* még nem elégséges alap a művészet sajátos esztétikai törvényszerűségének adekvát megismeréséhez. A fizikai akusztika a zene jelentésrendjének *természeti alapjait* világítja meg. A hangrendszer szerkezetelemzése, így a hangköz- és a konszonanciaprobléma megoldása elképzelhetetlen, ha homályban marad a mindenkor viszonyítást involváló hangminőség mennyiségi-proporcionális oldala. Nem kétséges, hogy

[19] Aristeides Quintilianus: Id. mű 311. o.
[20] Erich Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle 1923. 30. o.

a püthagoreusok e téren valóban korszakalkotó elméleti teljesítményt nyújtottak. Másrészt azonban a *zeneesztétikai* analízis egy ponton szükségképpen elakad, ha megreked a (matematikailag formulázott) természettörvények vizsgálatának síkján. A társadalmi közvetítettséget kiiktató, közvetlenül a természetbe projiciált hangrendszer elmerevíti, statikussá és konzervatívvá teszi magát az esztétikai orientációt, eldologiasítja a jelentésrend társadalmi objektivitását. Már utaltunk arra, hogy a püthagoraszi koncepció kezdettől fogva csak három szimfon létét akceptálta; a kommentárirodalom pedig ezt a természetelvű konszonanciafelfogást már félig vagy teljesen misztikus metafizikai gondolatmenetekkel igyekezett örök igazsággá rögzíteni: Aristeides Quintilianus a „világegyetem triadikus szerkezetére", a legtöbb kései püthagoreus a „szent tetraktiszra" (a 10-es számra, mint a szimfon-proporciókban szereplő, Platón *Tiamiosza* szerint „abszolút ideális" számok — 1, 2, 3, 4 — összegére), végül a bolygók mozgásában érvényesülő örök „szférikus harmóniára" hivatkozik. Ez a konzervatív irányzat, mint még látni fogjuk, Platónnál tetőzik, s elvezet magának a dallam- és ritmusszerkezetnek, a legtágabb értelemben vett *nomosz*nak megváltoztathatatlan kozmikus törvényszerűséggé merevítéséhez, az élő zenei gyakorlat doktriner rendszabályozásához.

Zene és természet azonosításából azonban bizonyos naiv materialista következtetések is adódtak. Ha a szférák harmóniájával kapcsolatos fantasztikus spekulációk egyfajta világzene, *musica mundana* feltételezésén alapultak, akkor ezt a korai püthagoreusoknál, elsősorban a krotosi orvos Alkmaionnál megelőzte a *musica humana* képzete. Eszerint az emberi szervezet, a lélek is ellentétes erők egyensúlyát tükröző harmónia. Az egészségben éppen ez az összhang fejeződik ki, míg a betegség az esztelen túlzás és a mérték elvesztésének megnyilvánulása. Ebből következik a további fejlődés számára messzire mutató konklúzió: a zene hallgatásakor hasonló hat a hasonlóra; innen a zene keltette mély hatás és innen a lélek zenei befolyásolásának lehetősége. A zene pszichikai-esztétikai hatékonyságának ilyen elképzelése félúton van az ősi zenemágia és az arisztotelészi katharzis-elmélet között. Az idevágó Püthagoraszlegendák — például Boëthiusnál a fríg jellegű dallam hatására őrjöngő ifjú meggyógyítása spondeusokban tartott dallal[21] — formailag még közvetlenül kapcsolódnak a zene gyógyító, „szelleműző" és megtisztító hatalmára vonatkozó mágikus elképzelésekhez. Ami viszont új és előremutató bennük, az a szerkezetileg eltérő dallamok *különböző* pszichikai-etikai effektivitásának felismerése. Ilyen módon a musica humana feltételezése a később kibontakozó *éthoszelmélet* útját egyengeti még akkor is, ha csupán a lélek harmonikus rendjének deklarálására korlátozódik, s a tulajdonképpeni élő és valóban megszólaltatott zenével, a *musica instrumentalis*-szal csupán elvont általánosságban tart kapcsolatot.

Ez utóbbi mozzanat, zeneelmélet és zenei gyakorlat elkülönülése természetesen nem kerülheti el a figyelmünket. Sajátos ellentmondás forrása az a körülmény, hogy a hangrendszer epochális jelentőségű szerkezetelemzése a püthagoreizmusban mindvégig távol marad a zenei gyakorlat bárminő vizsgálatától. Schäfke igen helyesen hangsúlyozza, hogy a zene matematizáló noetikája lényegében intellektuális viszonyt jelent a zenéhez, és programatiku-

[21] Hans Joachim Moser: *Dokumente der Musikgeschichte. Ein Quellen-Lesebuch.* Wien 1954. 23—24. o.

san megveti a zenélés valóságos társadalmi gyakorlatát.[22] A monochordja fölé hajló Püthagorasz jelképes alakja jól szemlélteti ezt a sajátosan aszketikus zenefelfogást. Ezen a ponton új összefüggésben jelenik meg előttünk a püthagoreizmus ismeretelméleti alapállása.

A musica mundana és a musica humana kultusza mögött ugyanis az érzéki megismerés, az aiszthezisz diszkreditálása áll. Már utaltunk a kanonikusok és harmonikusok ellentétének gnoszeológiai gyökereire: a hallási észlelés eltérő értékelésére. Ez az ellentét már a püthagoreus alapkoncepciók mélyén is ott lappang, jóllehet aiszthezisz és logosz ellentétbe helyezése csak később, Philolaosznál, majd a késői Platón-művekben kap elveiben egységes ismeretelméleti megalapozást. A musica mundana egyik alapfogalmát, a szférák harmóniáját ontológiai vonatkozásban említettük az imént. A püthagoreus elképzelése szerint a bolygók — mint minden mozgó test — az éterhez súrlódva hangot keltenek; mivel pedig az egyes bolygók pályasugarai — úgymond — megfelelnek a konszonanciát adó húrok hosszának, azért az égitestek forgása létrehozza a szférák harmóniáját. A szférikus harmónia tehát zene, de az emberi fül számára eleve hozzáférhetetlen, pusztán intellektuálisan felfogható és élvezhető „világzene". Innen csak egy lépés annak a gnoszeológiai következtetésnek levonása, hogy a zene aritmetikai tökéletessége annál szeplőtlenebb, minél inkább túl van a hallhatóságon, minél inkább a tisztán intellektuális élvezet tárgya. Aristeides az aritmetikai zenemagyarázat immanens nehézségeire (például az oktáv hangköz egyenlő részekre osztásának lehetetlensége, a kvintkör fogyatékos zártsága és a komma kikerülhetetlensége) utalva jellegzetesen platonizáló módon kijelenti: a hangrendszer nem képes arra, hogy tökéletes formában vegye fel és valósítsa meg az ideális számokat, a szám isteni tisztasága tehát nem inkorporálódik maradéktalanul a földi, a hallható zenében. Ilyen alapon a zenei gyakorlat eleve alacsonyabb rendű, mint a zene elvont matematikai rendjének filozófiai-kontemplatív tudatosítása. A püthagoreus zenefilozófia végül is abban a paradoxonban csúcsosodik ki, hogy a zenei aritmetikai szemlélete szükségképpen megsemmisíti önnön tárgyát, a hallható zenét.

Itt találkozunk először a tudománytörténeti fejlődés sajátos egyenlőtlenségével: míg az érzéki megismerés közvetlenségén túljutó természetfilozófia — Thalésztől és Hérakleitosztól Démokritoszig és Arisztotelészig — eljut a természet törvényszerűségeinek demitologizált feltárásához, addig a művészetszemlélet számára ez a dezantropomorf ismeretelméleti alapállás korántsem elégséges az esztétikai tükrözés lényegi tartalmának megragadására. Gondoljunk Xenophanész Homérosz- és Hésziodosz-bírálatára vagy a görög atlétákat dicsőítő nomosz elleni fellépésére. A mágikus zenemagyarázat racionális leküzdése az esztétikai mimézis tudatosításához éppúgy elvezethet, mint a zene társadalmi objektivitásának, valóságtükröző funkciójának és történetileg kialakult jelentésrendszerének idealista-misztikus tagadásához.

Még egyszer hangsúlyozzuk: ismeretelméleti szempontból itt csupán az ellentétes világnézeti fejlődés *lehetőségeiről* beszélhetünk. A püthagoreus zenefilozófia további fejlődését, korszakos felfedezéseinek sorsát végső soron szociális alapjainak konkrét alakulása határozza meg.

Sajnos azonban ezeket a társadalmi alapokat még Thomson említett kutatásai után sem ismerjük kielégítő pontossággal. Máig sem tisztázott meg-

[22] Schäfke: Id mű 88. s köv. o.

nyugtató módon, hogy a harmóniatan legelső kidolgozói, akik Thomson szerint a dél-itáliai görög gyarmatvárosok középréteg-érdekeinek tudatosítására, mindenekelőtt a kereskedő-osztály jellegzetes ideológiai szükségleteinek kielégítésére vállalkoztak, hogyan váltak egyfajta aszketikus alapkaraktert mutató etika és esztétika megfogalmazóivá, az archaikus korban már ismert mértékelv tipikusan konzervatív interpretátoraivá, végül pedig apollonikus-orfikus kultuszon alapuló titkos szekták megalapítóivá. A megoldást az adná, ha pontosan ismernők azokat a politikai földrengéseket, amelyek az i. e. VI. század végén, az V. század első felében átformálták a nagygörögországi poliszok társadalmi arculatát és végül politikai hatalomhoz juttatták a klasszikus korszak demokráciáját. Az viszont történeti tudásunk jelenlegi fokán is bizonyítottnak látszik, hogy a püthagoreus szekták igen hamar az oppozícióba szorult arisztokrata rétegek világszemléletét tették magukévá. Minden bizonnyal innen etikájuk aszketikus értékrendje, és ez a pozíció adhat magyarázatot a művészeti gyakorlattól való — feltehetően fokozatos — elidegenülésükre is. Azok a reggeli és esti, félig kultikus, félig pszichoterapikus közös énekgyakorlatok, amelyekről Boëthius tudósít, hangsúlyozottan ezoterikus zenei gyakorlatra vallanak.[23] Ezzel szemben a nemzetségi társadalom bomlása — mint erre Maróthy János rámutat —, ha át is alakította az archaikus korszak görög népzenéjét, ennek sem összművészet jellegét, sem közösségi alapkarakterét nem semmisítette meg.[24] A muziké virágzása az antik poliszokban előfeltételezte a művészeti nyilvánosságot, a szó szűkebb (kultikus) és tágabb értelmében vett nomosz szüntelen átalakulását, életteljességet tükröző változatgazdagságát, a tradicionális jelentésrendszer és az alakító-változtató zenei gyakorlat eleven egységét és kölcsönhatását, egyszóval az egyén viszonylagos erkölcsi autonómiáját megteremtő poliszközösség kultúrájának egészséges vérkeringését. S itt a görög zeneelmélet nagy útelágazása. Miközben a poliszdemokrácia zenekultúrája elméletileg és gyakorlatilag tovább fejleszti a püthagoreus hagyaték valódi értékeit, maga a zenematematika — arisztokrata ideológiai átértelmezése után — elvont spekulációkba fullad.

Teljesebb képet kapunk e kétirányú fejlődés társadalmi meghatározottságáról, ha pillantást vetünk a püthagoreus zenemagyarázat keleti forrásvidékeire, az ókori zeneesztétika keleti típusú rendszereinek a görögökétől eltérő alakulására. A megegyező vonásokra már utaltunk. A hangrendszer szerkezetelemzése olyan törekvés, amely a legszorosabb közösséget teremti meg a korai görög esztétika és az egyiptomi, babilóniai, indiai és kínai zenefilozófiai gondolkodás között. Mivel mind a keleti, mind az antik típusú zenematematika a természetileg adott alaptörvényszerűségek megállapítására irányul, nem meglepő, hogy az egymással sem közvetlen, sem közvetett érintkezésbe nem jutó rendszerek mégis sokszor egészen szoros egyezéseket mutatnak. A kvintrendszer például fő vonásaiban megegyező módon jelenik meg az őskori Kínában és az ógörög poliszokban; a zenei *nomosz* antik elvének szinte szó szerint megfelel a szabályozott *lü* kínai elmélete stb. És mégis, ahogyan a rabszolgatartó társadalom keleti és antik formái között lényeges különbség alakult ki, úgy a zenei gyakorlatban és az ezt közvetve tükröző zeneelméletben is kimutathatók az elkülönülés tendenciái.

Csupán az ókori Kína zenefilozófiájára utalunk, ahogyan az már a Csou-korszak teoretikusainál megjelenik. Közismert, hogy a kínai zeneesztétikát

[23] Moser: Id. mű 24. o.

[24] Maróthy János: *Az európai népdal születése.* Bp. 1960. 76—77. o.

kezdettől fogva a legszigorúbb szabályozottság eszméje jellemzi. A merev kanonizációra való törekvés egész sor kérdésben közvetlenül előlegezi a püthagoreizmust. Az elmélet, a rendszeralkotás hangsúlyai azonban korántsem azonosak. Míg a korai püthagoreizmus a hangrendszer matematikai szerkezetelemzését állítja a figyelem középpontjába, a kínai zenefilozófiát mindenekelőtt az alaphang feltétlen rögzítése foglalkoztatja. Emellett az argumentáció is eltéréseket mutat: az ókori kínai zeneelmélet kevésbé tudott elszakadni a mágikus képzetektől, érvelésmódja legtöbbször a mítikus eredetelmélet színvonalán maradt. A *Tavasz és ősz* c. könyv szerzője, Lü Pu-wej például a következő leírását adja az alapvető lü-rendszer felfedezésének: Huang-ti mítikus császár, „a sárga föld ura", megparancsolta zenemesterének, a tudós Ling Lunnak, hogy sípokból álló hangszert készítsen. Miután a zenemester egy gondosan kiválasztott bambuszból elkészítette a hangszert, belefújt és ezt mondta: „Jól hangzik!" A hang pontosan megegyezett saját, szenvedélyektől mentes beszédhangjával, ugyanakkor összhangzott a nem messze eredő Hoang-ho zúgásával. Mialatt Ling Lun e jelenség hatására „belső szemlélődésbe merült", párjával együtt megjelent neki az égi főnix. A két csodamadár hat-hat hangot énekelt: hat férfias (jang) és hat nőies (jin) hangot. A legelső jang-hang ismét megegyezett a folyó hangjával. A zenemester ekkor megértette a tizenkét hang törvényszerű viszonyát egymáshoz, a két főnixmadár hangjainak mintájára tizenkét bambuszsípot faragott, s így tért vissza császárához. Tanácsára Huang-ti tizenkét harangot öntetett, és szent normákká avatta hangjukat. A legelső harangot, lévén a sárga az érett gabona szent színe, „sárga harangnak" (huang csung) nevezték, és minden létező zene megváltoztathatatlan alaphangjául kanonizálták.[25] A sárga harang hangja azonosult a császári hatalom örökkévalóságának képzetével. A *Ji-king* közismert gondolatai a zenei rend és az államrend feltétlen egységéről, közvetlenül kapcsolódnak az abszolút hangmagasság rögzítésének ehhez a félig mágikus, félig matematikai képletéhez. „A politikai lázadások korszakában változnak a szokások és szertartások. A zene ilyenkor illetlenné válik. A szomorú hangokból hiányzik a fennköltség, a vidámakból a nyugalom . . . Ez a zene felkavarja, szétforgácsolja az erőket, s megsérti a harmónia törvényeit. Ezért a bölcs ember megveti az ilyen zenét . . ."[26] Zene és állampolitika ilyen összefüggését aforisztikus tömörséggel fejezte ki Konfucius: „Ha meg akarjátok tudni, hogy rendezettek-e egy ország kormányzati viszonyai, s erkölcse tiszta-e, akkor hallgassátok meg zenéjét."[27]

A szabályozott hangolásra való törekvés természetesen a legelső nagy zenekultúrák mindegyikét jellemző sajátosság. A 12 lü elmélete azonban sokkal több, mint sípméretek gyakorlatias célokat szolgáló definiálása és kodifikálása. A hangmagasság-rögzítés itt szélsőséges formában, az abszolút hangmagasság kánonjaként jelentkezik, megőrzi a nemzetiségi társadalom mágikus-kultikus gondolkodásmódjának lényeges elemeit, s ugyanakkor a császári hatalmat reprezentáló alaphang kultuszával az öntözéses gazdálkodáson alapuló patriarchális despotizmus apologetikájának szerepét tölti be. A Ling Lun-féle hangolásmód keletkezésének leírása egyedülállóan szemléletes képet ad a mágikus és a matematikai zenefelfogás ősi kínai szimbiózisáról, s úgyszólván önmaga

[25] Hermann Pfrogner: *Die Zwölfordung der Töne*. Zürich—Leipzig—Wien 1963 68. s köv. o.

[26] Idézi: Snejerszon: *Kína zenekultúrája*. Bp. 1954. 43. o.

[27] Moser: Id. mű 14. o.

desiffrírozza saját ideológiai tartalmát. A zeneelmélet itt a mozdulatlannak tűnő földi öröklét, egyfajta kozmikus konzervativizmus szuggesztív kifejezéseként áll előttünk.

Az éthosz jelentésrendje

Az antik polisz erkölcsi-esztétikai ideálja más talajon fogamzott meg. Lényeges tartalmi elemként magába foglalja ugyan a racionális mérték és a proporcionáltság mozzanatát, de a kánon-elvet antropomorf módon elasztikussá és mozgalmassá teszi, a szó legteljesebb értelmében humanizálja. A legpregnánsabb példa erre a képzőművészeti kánon klasszikus görög értelmezése. Már az antikvitásban tudták és értékelték, hogy Polükleitosz, a legelső plasztikai proporciótan megteremtője, más műveiben maga is eltért a Dorüphorosz alakjából absztrahált arányrendszertől; Vitruvius pedig a jellegzetesen hellén esztétikai gondolkodást követi, amikor a dór, az ión és a korinthoszi oszloprend látszólag elvont aritmetikája mögött megláttatja az architektonikus struktúrákból sem hiányzó *homo mensurát*, a zömök férfitest, a göndör hajú női alak és karcsú leánytest emberi mértékeit. Így kap a „mindennek mértéke az ember" prótagoraszi elve esztétikai értelmet.

A merev kanonizációt feloldó humánus mérték-elv azonban csak a polisz-demokrácia győzelmével, az egyén viszonylagos autonómiájának esztétikai vetületeként juthatott maradéktalanul érvényre. A püthagoreizmus harmóniatana átmeneti állomás az esztétikai ideál fejlődésének ezen a felfelé ívelő útján. Innen az egység és a különbözőség, amely az ókori Kelet zeneelméleteihez köti és tőlük elválasztja.

Milyen társadalmi talajon jött létre az esztétikai ideál alakulásának ez a kétféle ágazása? Marx és Engels elemzései az ősi patriarchális faluközösség történeti sorsáról megadják a kulcsot a keleti és az antik görög fejlődés egymástól eltérő irányvonalának megértéséhez. A fejlődés legáltalánosabb alapja természetesen azonos: itt is, ott is a rabszolgatartó társadalom. Keleten azonban, mutat rá Marx, nem alakulhatott ki a föld magántulajdona; az öntözéses gazdálkodás megszervezésére a faluközösségi parasztság adóztatásán nyugvó erős despotikus birodalmak jöttek létre, amelyek sok vonatkozásban konzerválták a patriarchális tulajdonviszonyokat, minimálisra korlátozták a „közösség köldökzsinórjáról" még le nem szakadt egyén tevékenységének mozgásterét, s mindennek ideologikus reflexeként a vallást tették a társadalmi tudat uralkodó formájává. Az antik görög városállamokban ezzel szemben gyors ütemű a nemzetségi társadalom bomlása, a faluközösség széthullása; a termelőerők és a csere magasabb színvonala maga után vonja az árutermelésen nyugvó rabszolgatartást, a kereskedelem gyors felvirágzását, a nemzetségi arisztokrácia uralmának megtörését, a szabad kistermelők, a démosz politikai győzelmét. Engels ezért hangsúlyozza, hogy a hellének rabszolgatartó demokráciája Kelet despotikus államainál sokkal fejlettebb államformát teremtett meg: demokratikus köztársaságot. A történeti mozgásnak ezen a hullámán emelkedik magasra az ógörög művelődés, válik tudatossá a tudomány szabadságharca a mágia és a vallásos mitológia ellen; világtörténelmileg most jönnek létre először a társadalmi feltételek a polisz közösségével öntudatos módon azonosuló személyiség totalitásának kibontakozásához.

Az ókori társadalomfejlődés e klasszikus útja azonban mindvégig a rabszolgatartáson alapul, s viszonylag rövid virágkor után, amikor az áruter-

melés és a kereskedelem felbomlasztja a poliszközösséget éltető viszonylagos vagyonegyenlőséget, maga is hamarosan zsákutcává válik, a további társadalmi fejlődés számára elzárul. Summum ius summa iniuria. Az athéni rabszolgatartó demokrácia világtörténelmileg egyedülálló klasszicitását ugyanaz a különös gazdasági alap teremtette meg, amelyen szükségképpen tönkre kellett mennie. Felvirágzásában és hanyatlásában egyaránt így vált egyszeri és hasonlíthatatlan történeti jelenséggé.

Itt természetesen még vázlatosan sem foglalkozhatunk azokkal a kulturális kihatásokkal, amelyek a görög és a keleti fejlődés fő vonalának sajátosságaiból következnek. Csupán egyetlen kérdéskört szeretnénk érinteni: a zeneművészet fejlődése szempontjából különösen létfontosságú *nyilvánosság* problematikáját. A zenekultúra *tömegessége* természetesen nem antik sajátosság: az alapvető dallamképleteknek és a belőlük kinőtt változatoknak az a buja vegetációja, amelyben az ősi keleti „magaskultúrák" egyik leglényegesebb vonását kell látnunk, elképzelhetetlen „a közösség roppant összetartó ereje nélkül" (Szabolcsi Bence).[28] A makám-elven alapuló zenei gyakorlat azonban nem emeli — és, mint láttuk, nem emelheti — az esztétikai tudatosság színvonalára a demokratikus közéletben relatív autonómiával rendelkező egyén aktivitásának elvét, a zenei alapgondolat, a *nomosz*[29] par excellence társadalmi-erkölcsi tartalmasságát, a *nomosz* és *phüzisz* viszonylagos ellentétét. A *nomosz* kétségkívül a görög zene keleti előtörténetére, nevezetesen ősi makám-oldalára utal: kultikus jellegű, rögzített szerkezetű dallammodell volt. Platón az archaikus kor iránti nosztalgiával jellemezte az ősi nomosznak ezt a személytelen objektivitását: „A régi törvények korában a nép nem volt úr és parancsoló semmi tekintetben, hanem bizonyos tekintetben önként szolgált a törvényeknek . . . A nomoszokat . . . ugyanazon névvel nevezték, mint a törvényeket, mintha a zene is a törvény egy neme volna . . ."[30] Az egyes változatok azonban már a legrégibb tradíció szerint is hamarosan egyes szerzők egyéni kompozícióivá váltak, a műalkotás zenei jellegét és szövegszerű tartalmát is kifejező specifikus elnevezésekkel (vö. Olümposz auloszra írt, az egyes istenalakokról elnevezett nomoszait, Szakadasz Nomosz Püthikoszát, a Pallas Athéné által „feltalált" és Midasz auloszjátékos által sajátosan „variált" Nomosz Polükephaloszt[31] stb.). A közösségi jelleg itt a tudatosan megkomponált; esztétikailag-etikailag kibontakoztatott és jellegzetessé tett egyéni változatban — és nem csupán a személytelen variációsösztön spontán termékeiben — él tovább. Még messzebb megy a személyes jelleg érvényesítésében a nomosz-költészetet fokozatosan felváltó choreia, különösen a himnikus kardal, majd a görög tragédia alapjává vált dithürambosz. A Periklész-kori Athén tragédiaköltészetében a dithürambosz már mimikus-mimétikus tartalmakat fejez ki, végül pedig a polisz-demokrácia légkörében, a kulturális élet páratlan fellendülését bizto-

[28] Szabolcsi: Id. mű 18. o.

[29] Külön filológiai tanulmányt érdemelne a *nomosz*-fogalom teljes élettörténete. Eredetileg a legelő közös használatát jelenti, tehát azt a sajátos „osztályrészt" és „szokást", amelyet — szemben az ősi moirával — már az emberi *törvény* szentesít. (Vö. Thomson: Id. mű. 59. o.) Később állandósul ez a jelentéstartalom. A szofista Hippias már határozott különbséget tesz *phüszisz* (készen kapott természettörvény) és *nomosz* (emberalkotta társadalmi törvény) között. A nomosz zeneesztétikai fogalma — csakúgy, mint a többi zenei szakkifejezés: a harmónia, a ritmus stb. — ilyen módon egyetemes valóságkategóriából differenciálódott önálló tartalmú terminus technicusszá.

[30] *Törvények.* III. könyv. 700. *Összes művei.* II. köt. 733. o.

[31] Lásd Pindarosz 12. püthiai ódáját.

sító nyilvánosság talaján tudatosul a muziké egyest és általánost, személyest és közösségit egybekapcsoló társadalmi jellege, demitologizált emberi éthosztartalma és etikai-katartikus hatása.

A poliszdemokrácia dekadenciája azután szükségszerű módon felbomlasztja a kulturális élet nyilvánosságát, s ez nemcsak a klasszikus korszak drámaköltészetének további sorsát dönti el, hanem közvetlenül érzékelhető módon tükröződik az V. század újszerű zeneművészetében is. Mindenekelőtt felbomlik az ősi összművészet, most először megjelenik az ősi muziké bomlásának sajátos terméke, az önállósuló zeneművészet. Philoxenosz „új dithürambosza" pontosan jelzi ezt a fejlődéstendenciát, amikor az ének és zene hagyományos viszonyát az utóbbi javára megfordítja. A keleti eredetű „barbár" aulosz inváziója most már együtt jár a hangszerjáték technikájának átalakulásával; az „újítók" nemcsak a kithara húrjainak számát szaporítják, hanem egyre szabadabb módon élnek a dallami és ritmikus kifejezés eszközeivel. S miközben a személyiség erkölcsi autonómiájának elvét felváltva az egyén végletessé váló önkiélésének elmélete és gyakorlata, a zenei mimézis társadalmi funkciója is módosul: a közösségi éthosztartalmakat fokozatosan háttérbe szorítja az egyeduralkodóvá váló szubjektivisztikus élvezet-elv.

Ebben az egyszerre társadalomtörténeti és zenetörténeti összefüggésben semmi kétségünk nem maradhat afelől, hogy a klasszikus görög zeneesztétika gondolati magva, legsajátosabb elméleti irányvonala: a zene éthosz-elmélete. E felismerésben nincs semmi új; Abert alapvető kutatásai óta általánosan elismert igazság, hogy az éthosz az antik zenefilozófia legfőbb kategóriája.[32] A szellemtörténeti idealizmus azonban merev sémává változtatta ezt a kategóriát. Schäfke — habár nagyszabású történeti monográfiájában helyenkint maga is hajlik bizonyos szellemtörténeti konstrukciók kiépítésére — jó szemmel figyelte meg, hogy már Abertnél elmosódik a keleti eredetű zenei „noétika" és a sui generis hellén éthoszelmélet különbsége.[33] Még inkább szembeötlő ez az irányzat az ókori zenei gyakorlat egyébként kitűnő történészénél, Curt Sachsnál. Monográfiáiban[34] joggal hangsúlyozza, hogy az éthoszelmélet gyökereit Keleten kell keresnünk, ámde adós marad a kategória antik hellén specifikumainak elemzésével. Az alaphiba itt már az éthosz fogalmának szellemtörténeti túlfeszítése.

Éppen ezért szükséges a pontos történeti lokalizálás. A zenei éthosz elmélete a Periklész kori Athén jellegzetes zeneesztétikájaként jelent meg. Felvirágzása egybeesik az athéni démosz győzelmének megszilárdulásával; az i. e. 411-ben végrehajtott oligarchia államcsíny megrendíti társadalmi-politikai alapjait, mikor pedig 403-ban visszaállítják a demokráciát, már nem képes megtartani a régi eleven kontaktust az egykorú zenei gyakorlattal, s csak Arisztotelész és Arisztoxenosz műveiben kap nagyszabású, de reflexív-visszatekintő jellegű rendszeres összefoglalást. A hellenizmus korának ún. „zenei szkepszise" nem más, mint a klasszikus éthoszelmélet végső bomlása.

[32] Hermann Abert: *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik. Ein Beitrag zur Musikästhetik des klassischen Altertums.* 1899.; és *Der gegenwärtige Stand der Forschung über antike Musik.* (Jahrbuch der Musikbibliothek Peters. 1922.)

[33] Abert: *Die Lehre* . . . 94. o.

[34] Curt Sachs: *Musik des Altertums.* (Jedermanns Bücherei). Leipzig 1924.; és *Die Musik der Antike.* (Handbuch der Musikwissenschaften; herausgegeben von Ernst Bücken.) Wildpark—Potsdam 1928.

Amikor Abert nyomán leíró egymásmellettiségben tárgyalják a görög zeneelmélet két, illetve négy irányzatát,[35] akkor éppen a legfontosabb mozzanat sikkad el: az éthoszelmélet történeti helyhez és korhoz kötöttsége, társadalmi meghatározottsága. Elég, ha most a későbbieket előlegezve csupán az Abert által formalistának nevezett és az éthoszelmélettel szembeállított irányzatra utalunk. A klasszikus zenefilozófia hellenisztikus bírálata, az éthosz kategóriájának elutasítása a künikusoknál, a Hibeh-papirusz ismeretlen szerzőjénél stb. nem annyira ontológiailag megalapozott, világnézetileg tudatos formalizmust jelent, mint inkább ama zenei válságtudat feloldhatatlanságának nyílt elismerését, amely az antik poliszközösség felbomlásával jelent meg a görög zenei életben. Mindennek részletes elemzésére még visszatérünk.

Hol találkozunk mármost a zene éthosztartalmának, közösségi-erkölcsi eszmeiségének első hiteles megfogalmazásával? Az antik hagyomány csakúgy, mint a modern filológiai rekonstrukciók az athéni *Damón* személyére irányítják figyelmünket. Zenepedagógus volt, Periklész és Szókratész zenetanára, aki Platóntól a kései antikvitásig szinte egyedülálló szaktekintélynek számított; gyakran politikai és filozófiai kérdésekben is hivatkoznak rá. Már ez is mutatja, hogy annak a kivételes korszaknak szülötte, amely még nem tekinti megvetett banauziának a zenei technét, és az államvezetés dolgaiban is szóhoz juttatja az aktív muzsikust. A hagyomány szerint felfogását abban a — talán fiktív — beszédében foglalta össze, amelyet az areopagosz tagjaihoz intézett. Mindenekelőtt a zene politikai-szociálpedagógiai jelentőségét igyekezett tudatosítani. Érvelése külön iskolát teremtett: arra hivatkozott, hogy a különböző ritmusok és dallamok különböző hatást váltanak ki az emberi lélekből. Kapcsolata a valóságos zenei gyakorlattal mindenekelőtt abban jutott kifejezésre, hogy a muzsikét nem püthagoreus módon, elvont hangrendszernek formájában elemzi, hanem eredeti görög összművészetként, amelyben a sajátos zenei elemek mindenkor a vers szövegéhez kapcsolódnak. Platón *Állam*ában Szókratész ebben az értelemben tartja fontosnak a Damónnal való konzultációt; tőle vár választ a vers, a ritmus és az emberi jellem kölcsönösségének kérdésére: „ugyis meg kell majd még Damónnal beszélnünk, hogy milyen versmérték illik a rabszolgalelkülethez, a dölyfhöz, az eszeveszettséghez, a többi lelki rosszasághoz, s hogy milyen ritmusokat kell meghagynunk az ezekkel ellentétes jellemű embereknek . . . Úgysem könnyű ezt elemezni."[36]

A muzikében rejlő éthosztartalom felismerése vezeti el Damónt a zenei paideia gondolatához. A zene megválasztásával tudatosan formálhatjuk a személyiséget — ez a damóni koncepció legfontosabb, legelőremutatóbb eleme. A zenei szép itt közvetlen egységet alkot a zenei jóval. Innen következik a zene elsődlegesen politikai jelentősége, melyet az említett beszéd deklarál. Az állam számára ugyanis nem lehet közömbös, hogy milyen emberi magatartástípus, milyen éthosz és stílus fejeződik ki a muziké különböző formáiban. Ha pedig a zenei paideia lényegében nem más, mint állampolgárrá nevelés, a közösség etikai tartalmaival való azonosulás kimunkálása, akkor érthető, miért tartja Damón szükségesnek a nevelés során felhasznált zeneművek gondos megválogatását. A poliszközösség védelmét szolgálta volna minden bizonnyal az a

[35] Korai munkájában Abert az etikai és az ún. formalista irányzat között tett különbséget; 1922-ben megjelent tanulmányában viszont már négy alapvető tendenciát határolt el egymástól: a Püthagorasz-iskola kanonikus, az Arisztoxenos-iskola harmonikus, az etikai és a formalista koncepciót.

[36] *Az állam*. III. könyv. 400. I. köt. Id. kiad. 846—847. o.

poliszállampolgári öntudat-sugallta elképzelés, amelyet Platón is helyeslően idéz: „mert a zenei nevelés formájának újító megváltoztatásától óvakodnunk kell: ezzel mindent kockára teszünk; hiszen a zenei nevelés módszereihez senki sem nyúlhat anélkül, hogy a legalapvetőbb állami törvényeket is ne érintse — ezt tanítja Damón, és ezt vallom én is."[37]

Schäfke tehát nem ok nélkül feltételezi, hogy Damón egyfajta „összehasonlító zenekritika" képviselője az antikvitásban.[38] Az éthoszelmélet lényegéhez tartozik ez a „szelekciós" magatartás. Nem az egyes zenei alkotások és formaelemek önmagában vett „jellegének" leírását adta, nem „tiszta" stílus- és formajegyek rendszerező fenomenológiája volt, hanem *hermeneutika*, amelyben elsődleges szempont lehetett az etikai kritériumokat alapul vevő differenciálás, összehasonlítás és értékelés, a különbségtétel a személyiségalakítás szempontjából hasznos és káros zenei gyakorlat között. Az éthoszelmélet polgári történészei vagy teljesen eltüntetik, vagy a pusztán fenomenológiai leírás mögött háttérbe szorítják a tudatos értékelésnek ezt a mozzanatát. Nem ritka az interpretációnak az a módja sem, amely a kommentárirodalom egyes közléseinél megrekedve a „férfias-nőies", fiziológiai-pszichikai ellentétekre redukálja a hermeneutikus összehasonlítás és differenciálás világnézeti alapját és etikai kritériumait. A történeti materialista elemzés fényében viszont kiderül, hogy az éthosz zeneesztétikai kategóriaként az athéni poliszdemokrácia talaján jelent meg; s eredeti formájában maga is a poliszközösség ideológiájának szerves része volt. Az éthoszelmélet történeti nagysága éppen abban rejlik, hogy a görög polisz belső egységére, demokratikus közéletének nyilvánosságára apellálva tudott eljutni a zene etikai tartalmasságának, társadalmiságának és valóságtükröző jelentésrendjének deklarálásához. Ezért lehetett az első nagyszabású kísérlet az esztétika történetében a zene társadalmi-etikai jelentéstanának kidolgozására.

Innen válik érthetővé a Damón-iskola „összehasonlító zenekritikájának" voltaképpeni célja és alapja. Az esztétikai értékelés kritériuma itt a polisz demokratikus-közösségi erkölcsiségéhez való viszony; az a zene, formaelem, hangszer értékes, amely előmozdítja a paideidát, amely a közösségi érzés és magatartás szintjére emeli fel az egyént, hogy ez a poliszközösség belső egységét és tartalmas összeforrottságát saját világaként élvezze és tudatosítsa. A „görög-barbár" ellentét a Periklész kor számára zeneesztétikailag sem holmi üres és öntetszelgő kultúrfölény fitogtatása, hanem öntudatos differenciálás a saját és az idegen, a birtokba vett és a birtokon kívüli, az emberileg tartalmas és az erkölcsileg nem humanizált között. Az éthoszelmélet ezt a differenciálódást tárta fel és vezette következetesen végig a zenei gyakorlat reflektált filozófiai megismerése során.

Ismét hangsúlyozzuk: a muzsiké egyes formáinak ez a hermeneutikája a zene *valóságos életfolyamatait* ragadja meg. Ha tehát középpontjában a hangsorok (a szónak eredeti görög értelmében vett „harmóniák") éthosztartalmának analízise áll, akkor itt már szó sincs a püthagoreusok elvont konszonancia-kutatásairól. A hangsorok éthosztana nem az elméleti-akusztikai szem-

[37] Uo. IV. könyv. 424. — 881. o. Szabó Miklós fordítása a *muzikét* eleve a „zenei nevelés" kifejezéssel adja vissza. Szabolcsi Bence közlésében az idézett hely így hangzik: „Óvakodnunk kell attól, hogy a régi zenefajt megváltoztassuk, mert ez az egészet veszélyezteti; a zene formái seholsem változhatnak meg anélkül, hogy az állam legfontosabb törvényei is meg ne változnának." — Lásd: *Régi muzsika kertje*. Bp. 1957. 22. o.

[38] Schäfke: Id. mű. 121. s köv. o.

pontból elsődleges oktáv-szimfonból, hanem a valóságos zenei gyakorlat — az egyszerre énekes és hangszeres összművészeti gyakorlat — alapegységéből, a kvart-elven nyugvó dallamképletek lefelé haladó tetrachordiális struktúrájából indul ki, s elemzéseiben mindenkor tekintetbe veszi a „múzsai művészetek" (költészet, zene, tánc) hosszú ideig megbontatlan egységét, a muziké összművészet voltát. Egyébként a tetrachordok éthoszának vizsgálata hosszú ideig eleven tradíció marad akkor is, amikor az egynemű tetrachordok „összeragasztásából", e sajátos „szintézisből" előállnak az oktávrokonságon alapuló rendszerek, az oktávterjedelemre kiegészült hangsorok; s az önállósult zeneművészet későbbi hermeneutikája is magán viseli az egykori összművészetre visszautaló beszédintonáció és táncritmus hajdani jelentésének emléknyomait. Ezért idegen a klasszikus korszak zeneesztétikájától az a felfogás, amely üres formai tartályoknak képzeli a hangnemeket és ritmusképleteket, és a zenemű tartalma szempontjából közömbösnek vagy másodlagosnak tartja a forma és a hangszer megválasztását. Az éthosztan nem ismert tartalmatlan formát, és — legalábbis eredeti történeti alakjában — nem ismer önálló (tisztán hangszeres) zenét sem. Ez az álláspont a korábbi, püthagoreus hangrendszerontológiától éppúgy megkülönbözteti, mint az éthosz-elv hanyatlását jelző esztétikai-ismeretelméleti szkepticizmustól.

Abert óta visszatérő kérdésfeltevés: honnan nyerték a muziké egyes formái konkrét éthosztartalmukat? Mivel a részletes hermeneutika viszonylag későn, Platónnál, Arisztotelésznél és a hellenizmus muzsikus-filozófusainál jelentkezik, kezdeti forrásainak és keletkezéstörténetének filológiai módszerrel történő rekonstruálása mindenkor csak hipotetikus eljárás lehet. Elvileg más a helyzet viszont, ha a hermeneutikát úgy tekintjük, mint egy nagy múltú gyakorlat virágkorának jelentéstani összefoglalását. Emlékeztetünk a korábban mondottakra: a legkorábbi jelentéstani modellek magában a zenei praxisban formálódtak ki és fejlődtek tovább; tudatosításuk nem az elmélet spekulatív önnemzésének terméke, hanem magukból az életfolyamatokból és a zenei tükrözésükből leszűrt absztrakció. Az egyes tetrachordok éthoszának megkülönböztetése is ezt bizonyítja. Ismeretes, hogy a tetrachordális szerkezeteket a görög zeneelmélet szerint az határolja el egymástól, hogy milyen sorrendben helyezkednek el bennük az egész és a fél hangközök. Az egész hangtávolságok mellett a fél hangköz a diatonikus *dór* tetrachordban a harmadik és a negyedik, a *frígben* a második és a harmadik, az *iónban* az első és a második hang között jelentkezik. Az ilyen értelemben vett dór harmónia Platón szerint férfias bátorságot és helytállást, a fríg békés józanságot és mérsékletet, az ión viszont akarat nélküli mámort és elpuhultságot fejez ki. A platóni interpretáció érezhetőleg dór-centrikus felfogást tükröz — ezzel a későbbiekben még részletesebben foglalkozunk. De nem lehet meglepő, hogy értékhangsúlyait más szerzők és más korok többé vagy kevésbé módosítják. Ez a jelenség ismét csak arra utal, hogy az éthoszértelmezés a társadalmi gyakorlat szerves részét képező zenei gyakorlat történeti folyamatában alakult ki és fejlődött tovább.

Az idevágó antik hagyomány legplauzibilisebb ágát kétségkívül Hérakleidész Pontikosz képviseli, aki szerint a harmóniák — mint nevük is mutatja — az egyes görög törzsek jellemét tükrözik. Semmi okunk kételkedni az egyes törzsek sajátos fejlődése során felhalmozódott karakterjegyek relatív stabilitásában. A munkamegosztás foka és jellege, a földrajzi környezettől is befolyásolt életmód, a szomszéd törzsekkel kialakult katonai és cserekapcsolatok, az anyagi

és szellemi kultúráltság szintje — mindmegannyi történeti-társadalmi tényező, amely szerepet játszott az egyes törzsek erkölcsi szokásrendszerének és szellemi profiljának viszonylagos megszilárdulásában. Mert a hangsoréthoszok ismét jelzett problémájánál maradva, az a tény például, hogy a dórok déli irányú vándorlása viszonylag későn, csak i. e. XI. században fejeződik be, s együtt jár a már letelepedett ión törzs kiszorításával, máris érthetővé teszi a dór törzskarakter harciasabb, ellenállóbb, a törzs hagyományos életmódjához inkább ragaszkodó voltát, míg a kisázsiai tengerpartra szorult iónok jellemét új tényezőként befolyásolja a gyorsan felvirágzó, fejlett tengeri kereskedelemre alapozott városi kultúra. Ez a különbség kifejezésre jut a dór és az ión költészetben is, s kulcsot ad annak megértéséhez, miért nem minden poliszban ugyanaz a műfaj játszik vezető szerepet, miért honosodik meg a líra inkább Ióniában, a dráma Athénban stb.; hogy az élet gyönyöreinek élvezetét, az ión lírizmus egyik legfőbb motívumát a dór felfogás miért tartja elpuhultságnak, nőies lágyságnak még a nemzetségi társadalom bomlása után is, és megfordítva: a dór kardal miért tűnik Ióniában inkább merevnek és ridegnek, semmint ünnepélyesen fenségesnek, s i. t.

Az összművészeti alkotás valamennyi elemének éthosza közvetlenül vagy a műfaji jellegzetességek közvetítésével magán hordozza a törzsi karakter bélyegét. Gondoljunk például a különböző verslábak, ritmusképletek közismert antik jelentésrendjére, amelynek analízise csaknem ugyanazokkal az éthoszkategóriákkal történik, mint a harmóniáé. (Például Aristeides Quintilianus retrospektív összefoglalásában a hosszú szótagok túlsúlya a ritmust fenségessé, illetve mértéktartóvá, a rövid szótagok gyakorisága viszont izgatottá, esetleg féktelenné teszi; hasonló jelentéseket hordoz a sorkezdet és -zárás ritmusképlete, a szünetek helye és időtartama stb.) Még szembeötlőbb a törzsi jelleg elhatárolása a hangszerek éthoszával kapcsolatos — még a mítikus zenemagyarázat korába visszanyúló — elképzelésekben. A III. homéroszi Hermészhimnusz például egybekapcsolja az Apollón-kultuszt és a Hermész által „feltalált" kithara zenéjét, s így megalapozta azt a sokáig fennmaradt meggyőződést, hogy a dór néptörzs e régi húroshangszere egyben az egész hellén kultúra lényegének leginkább megfelelő zeneeszköz. Ugyancsak korán tudatosul a görög kithara és a Kisázsiából származó fríg aulosz különbsége: az egyikben az erkölcsös mérséklet, a másikban a féktelen élvezetvágy kifejezőjét látják. Ilyen értelemben a kitharisztika és az auloszjáték éthoszának megkülönböztetése a poliszdemokrácia korában már ősi tradíciónak számít. Az „apollóni" kithara és a „dionüszoszi" aulosz hangzáskarakterének különválasztása azután visszahatott a harmonia-éthoszok további megszilárdítására. Ptolemaiosz ama közlésének, hogy a hangsorok és hangnemek éthosza elsősorban a hangszerek mechanikájával áll összefüggésben, minden egyoldalúsága ellenére van igazságmagva. Nem lehetetlen, hogy a három alaphangnem (a diatonikus, a kromatikus és az enharnonikus) sajátos tetrachordrendszerének kialakulásában és meghonosodásában primér módon a hangszerek hangzáskarakterének összehasonlítása játszatta a főszerepet. A Keletről „importált" aulosz például minden bizonnyal gyorsította az V. századi „új stílus" kromatikus hangnemének elterjedését. A törzsi jellegzetességek ebben az esetben indirekt módon, a jellegzetes hangszertípus közvetítésével hatottak a zenei jelentésrend stabilizációjának folyamatára.

A törzskarakter éthosz-tartalmainak feltárása azonban önmagában nem adhat feleletet arra a kérdésre, hogy miért éppen az athéni poliszdemokrácia

korában jut el kristályosodási ponthoz ez a nemzetiségi társadalom korai fokán megindult folyamat. A teljes választ csak a kifejlett éthoszelmélet részleteiben is feltárható két nagy rendszerének — a platóninak és az arisztotelészinek — konkrét filozófiai és történeti analízisétől várhatjuk.

Platón

Platón zenefelfogása két ponton kapcsolódik a Damón-iskoláéhoz. Egyrészt — talán a musica humana püthagoreus koncepciójától is befolyásolva — hangsúlyozza a muziké pszichikai-pedagógiai hatékonyságát: „. . . óriási fontossága van a zenei nevelésnek, mert a ritmus és a dallam hatolnak be legjobban a lélek belsejébe, azt hatalmas erővel megragadják, s jó rendet hozva magukkal, azt, aki helyes elvek szerint nevelkedik, rendezett lelkű emberré teszik, aki pedig nem, azt éppen ellenkezővé."[39] Másrészt a zenei paideida Platón számára is egylényegű az állampolgári öntudat kiképzésével. Az *Állam* már idézett helyén Szókratész Damónra apellál, amikor az államrend védelmében elutasítja a muziké formáinak bármiféle megváltoztatását. A platóni zeneesztétika gondolatsorai közvetlenül politikai problémákra keresnek választ; az államelmélet nemcsak külső keret, nemcsak véletlenszerű alkalom az éthosztan rendszerező kifejtésére, hanem ideológiai alap, amely nélkül értelmét veszti maga az esztétikai koncepció is.

Egy pillanatra sem kétséges, hogy zeneesztétikának és politikai elméletnek ezt az egész antikvitásban megfigyelhető, de Platónnál kiváltképpen hangsúlyozott egységét a rabszolgatartó állam erősítésének és védelmének ideológiai szükségletei hívták létre. A zene par excellence közéleti-politikai funkcióját az athéni poliszdemokrácia virágkorában működő Damón éppúgy tudatosította, mint az egyértelműen arisztokrata pozíciók védelmére vállalkozó kései püthagoreusok; és nem nehéz itt felismerni e koncepció ősi keleti elődeit és rokonait sem — elég, ha csupán a kínai zeneelmélet már említett vonásaira emlékeztetünk. Ezért felmerül a kérdés: mi a sajátosan platóni a rabszolgatartó rend apológiájaként funkcionáló államelmélet és a zene politikai-pedagógiai funkcióit tudatosító művészetelmélet ilyesfajta egymásbafonódásában?

Platón *Állam*a: utópia az „ideális", a tökéletes, mert az osztályelnyomáson alapuló rendet a legtökéletesebben biztosító államról. Az utópisztikus kellés mögött azonban ott a legközvetlenebb lét: az ideális állam képzete a valóságosan adott osztályállam idealizálásából ered. Platón a rabszolgatartó rend megszilárdításának sajátos programját teremtette meg egy olyan korszakban, amikor egyre nyilvánvalóbbá vált az athéni demokrácia dekadenciája, az antik poliszt fenyegető válság. Az előzőekben már rámutattunk arra, hogy e válság ugyanazon a gazdasági alapon vált explicitté, amelyen a klasszikus virágkor létrejött: az athéni demokrácia a rabszolgatartáson alapuló kisárutermelés és kereskedelem révén jutott aránylag széles tömegbázishoz, ugyanakkor az árutermelés szüntelenül bomlasztotta azt a viszonylagos vagyonegyenlőséget, amely a demokratapárt politikai hatalmának legfőbb társadalmi alapja volt. Láttuk, hogy itt a gyökere annak az ellentmondásnak, amelyen az antik demokrácia tönkrement. Heller Ágnes az athéni polisznak ezzel a válságával hozza összefüggésbe a „Platón-tragédiát": Platón a polisz utolsó

[39] *Az állam*. III. könyv. 402. Id. kiad. 849. o.

filozófusa, aki az antik rabszolgatartó rend világtörténelmi zsákutcájában kilátástalan harcot vívott a polisz megújításáért, a viszonylagos vagyonegyenlőség körülményeit tükröző közösségi erkölcsének feltámasztásáért, s ezzel a legmagasabb színvonalon fejezte ki a korszak történeti válságtudatát.[40]

Itt kapunk kulcsot a platóni zeneesztétika nyilvánvaló ellentmondásainak megértéséhez. Lét és kellés, valóságmegismerés és utópisztikus képzelgés kettősségét, azt a sokszor emlegetett platóni kontroverziát fontos esztétikai törvényszerűségek zseniális megragadása és reális művészeti fejlődéstendenciák önkényes negligálása között csak akkor tárhatjuk fel, ha a zenefilozófus Platónról alkotott képünk a korszak ellentmondásos mozgalmainak ismeretén alapul.

A zenei paideida jelentőségét felismerő Platón a damóni kezdeményezés folytatója, mikor kritikai szemmel vizsgálja kora zenei gyakorlatát, s éppen nevelési szempontból szorgalmazza az értékes és a káros különválasztását. Az állampolgárrá válást veszélyeztető zene elleni polémiája azonban kiélezettebb, mint bárkié elődei között. A pozitív tartalmakat hordozó éthoszzenével ő állítja elsőként szembe azt az újfajta *élvezetzenét*, amely szerinte szükségképpen demoralizál, mert fellazítja és elvágja az egyént a közösséghez fűző szálakat. Az éthoszdifferenciáció most már nem korlátozódik a törzskarakterek elhatárolására, a görög és a barbár megkülönböztetésére, hanem — sokkal határozottabban, mint Damónnál — kiterjed a *közösségi* jelleget megőrző *régi* és az *individualistává* züllött *új* ellentétére.

Honnan ez a kérlelhetetlenség az új elleni polémiában? A már említett kései dialógus, a *Törvények*, az individualista erkölcsiség és kultúra bírálatát a legnyomatékosabban összekapcsolja a demokrácia, a demokratikus államforma szenvedélyes kritikájával. Miután az előzőkben már idézett helyen rámutatott arra, hogy a régi nomosz korában „a nép nem volt úr és parancsoló semmi tekintetben", mély rezignációval jellemzi a későbbi demokratikus korszakot, amelyben szerinte elhatalmasodott a zenei törvények megsértése. „Hamis nézeteket terjesztettek a zenéről, mintha az értékelésnek semmi természetes kritériuma nem rejlenék benne, hanem pusztán az élvező gyönyörködése . . . Ennek folytán a nézőközönség némából hangos lett, mintha értene múzsai dolgokban ahhoz, hogy mi a szép és mi nem; és az arisztokrácia helyett holmi semmirekellő theatrokrácia fejlődött ki . . . Így azonban a zenében kezdődött el annak a látszata, hogy mindenki mindenhez ért, és itt lépett fel először a törvénytelenség szelleme, és ezt követte nyomon a szabadság . . ."[41] Az éthoszok differenciálódásának itt tárul fel a törzskarakter-különbségeken messze túlnyúló, az állam osztályszerkezetével kapcsolatos legmélyebb társadalmi gyökere. Az élvezetzene kialakulásáért a *Törvények* Platónja egyértelműen a demokrácia nyilvánosságát, a „laikus" tömegek szerinte illetéktelen politikai és kulturális aktivitását teszi felelőssé. Ezért jelenik meg e dialógusban a múzsai nevelés eszményeként az egyiptomi művészet, amelyben „nem volt szabad új útra térni sem a festőknek sem másoknak, akik bármiféle alakzatot alkotnak, és még gondolniok sem volt szabad másra, mint az ősi formákra; és máig sem szabad sem ezekben, sem általában a múzsai művészetben. S ha utánanézel, azt fogod találni, hogy náluk a tízezer évvel ezelőtt festett, vagy

[40] Heller Ágnes: *Az arisztotelészi etika* (Kézirat.)
[41] *Törvények*. III. könyv. 700—701. Id. Kiad. 733—735. o.

faragott művek . . . a mostani alkotásoknál sem nem szebbek, sem nem rútabbak, s ugyanazon technikával készültek."[42]

Ez az esztétikai orientáció — amely mögött lehetetlen nem látni a politikai orientációt, nevezetesen az egyiptomi kasztrendszer arisztokrata eszményesítését[43] — nyit kaput a platóni esztétikában az immár teljesen misztikussá színeződő püthagorizmus előtt. A *Timaiosz* mindenekelőtt a musica humana elképzelését állítja szembe az eluralkodó élvezet-esztétikával; „mert a harmónia, melynek mozgásai a lélek bennük levő körforgásaival rokonok, annak számára, aki ésszel él a Múzsákkal, nem értelmetlen gyönyörűségekre valók — mint ahogyan most tartják —, hanem a lélek bennünk diszharmonikussá vált körforgásának rendbehozására és összhangja érdekében szövetségesül van adva a múzsák által; s a ritmust is, minthogy közülünk a legtöbbnek magatartása híjával van minden mértéknek és bájnak, ezekre segítő társul adták a Múzsák."[44] De megjelenik ebben a dialógusban a világzene késő-püthagoreus elmélete is, minden ismert matematikai-csillagászati rekvizitumával együtt (a tetraktüszből levezetett szimfón-proporciók, a szférák harmóniája stb.). Ezen a vonalon végül Platón odáig megy el, hogy ő is természettörvényekké misztifikálja a dallamszerkezet törvényszerűségeit („igenis lehetséges ilyen téren is törvényt szabni, és tartós biztonsággal megállapítani azokat a dallamokat, melyek a természettől helyeset foglalják magukban"),[45] és — mint korábban láttuk — a matematikai megismerésnél eleve alacsonyabb rendű aiszthezisszé fokozza le a hangközök és harmóniák tényleges esztétikai appercepcióját.

Az *Állam*ban a saját társadalmi alapjait desiffrírozó ideatan ad ismeretelméleti alátámasztást ennek a püthagoreus konstrukciónak. Az antik materialisták szerint anyagi archéjában egységes valóság Platónnál kettészakad materiális és ideális világra: az egyik a látszat, a másik a lényeg birodalma. A filozófushoz méltó magatartás ezért csakis az utóbbi megismerése lehet. A jelenségek világa ezért degradálódik az ember tudatát börtönző látszattá. Ámde a művészeti alkotás és befogadás éppen ebben a látszatban él. Az *Állam* Szókrateszének nem nehéz rávezetni Glaukont arra a felismerésre, hogy a művészet nem a valóságot, hanem annak látszatát utánozza. A bizonyító példát ezúttal a képzőművészet szolgáltatja: a festő nem valóságos tárgyakat ábrázol, hanem perspektívában látott és árnyékoltnak látszó tárgyakat (szkenographia és szkiographia),[46] ezért az igazság helyett szemfényvesztő módon az érzéki csalódást szolgálja. A vele szembeállított filozofikus megismerés, a gondolkodás viszont félredobja az érzéki látszatot, s a mértéket, a számolást teszi az igazság keresésének fő eszközévé. Ez az ismeretelméleti alapvetés azután eleve problematikussá teszi a művészetek létjogát az idealista államban. A másolat másolata, a műalkotás eszerint csak torzképet nyújthat az ideákról. A *Philébosz* egyedül absztrakt-geometrikus formákról és az elvontan aritmetizált harmóniarendszerről ismeri el, hogy csalódásmentes gyönyörködés tárgyai lehetnek.

[42] Uo. II. könyv. 656. 679. o.
[43] Marx: *A tőke*. I. köt. Bp. 1955. 344. o.
[44] *Timaios*. 47. B. — *Összes művei*. II. köt. Id. kiad. 556. o.
[45] *Törvények*. II. könyv. 656. Id. kiad. 679. o.
[46] Vö. *A görög művészet világa*. Összeállította Szilágyi János György. Bp. 1962. 160—161., 198. és 219. o.

Az érzéki-esztétikai megismerés illuzórikusságának végletes elutasítása megszabja a platóni művészetszemlélet fő vonalát. Ezt az utat járva csak az esztétikai élvezet jogosultságának aszketikus korlátozásához, végül pedig megtagadásához lehet eljutni. Mindamellett ilyen radikális megoldással csak a szélsőségesen püthagoreizáló dialógusok gondolatmenetében találkozunk. A polisz egységének újjáélesztéséért küzdő Platón nagyon is világosan tudta, hogy az állampolgári paideia nem nélkülözheti a művészetek személyiségformáló erejét; láttuk is, mint vélekedett a muziké evokatív hatalmáról, mely „a lélek legmélyét" hatja és alakítja át. Az ideális államba ezért nyert bebocsáttatást — ha nem is minden feltétel nélkül — a zene. A damóni irányzat azonban diametrális ellentéte az imént felvázolt püthagoreus képzőművészeti geometrizmusnak és zenei absztrakcionizmusnak. Ha *itt* a kanonikusok módján elítéli a „szemfényvesztő" aiszthesziszt, *ott* el kellett ismernie, hogy az esztétikailag appercipiált muziké az egész embert formálja. Ha *itt* a püthagoreusokkal egybehangzóan a dallam természettörvényekkel analóg nomotetikusságát hangsúlyozza, *ott* a zene elsődleges közéleti-társadalmi lényegéből indul ki, s ebből vezeti le az egyes formaelemek esztétikai jelentésrendjét, a hangsorok hangnemek, ritmusok, hangszerek stb. éthosztartalmát. Ha *itt* csak az elvont harmónia és ritmus intellektuális élvezetét tűri meg, *ott* a muziké összművészet jellegét állítja előtérbe, és szüntelenül hangsúlyozza: „a harmóniának és a ritmusnak alkalmazkodnia kell a logoszhoz" (a költői szöveghez — Z. D.).[47] A platóni esztétikának általában — de a zeneesztétikának különösen — van tehát egy, az előbb jellemzett fő vonaltól eltérő, ezzel sajátos kontroverziában álló irányvonala is, mely a művészet társadalmi funkciójának koncepciójában jut kifejezésre.

Ámde láttuk, hogy az utóbbi koncepció a Periklész kor, a kulturális virágkorát élő Athén eszmei öröksége. Semmi kétség: a „Platón-tragédia" tárul itt is elénk; a polisz utolsó filozófusa a poliszdemokrácia csak egyik oldalát látta meg: elzüllését, nevezetesen az árutermelés és a pénzgazdálkodás bomlasztó hatását a hajdani vagyonegyenlőségre és a poliszközösség szilárd erkölcsiségére. A másik oldal: a politikai-kulturális felvirágzás és a demokratikus nyilvánosság összefüggéseinek felismerésére képtelen volt; arisztokrata osztályelőítéletei csakúgy, mint kiúttalan válsággal terhes kora elhomályosították tekintetét.

Zenei orientációja is ezért ellentmondásos. Egyrészt átveszi és rendszerezi a Damón-iskola esztétikai hagyatékát, az éthoszelmélet és a zenei paideia eszméjét. Hermeneutikus pozíciója arra ösztönzi, hogy felmérje kora zenei gyakorlatának helyzetét. Éles szemmel meglátja az új jelenségeket: az összművészet differenciálódását, a tisztán instrumentális zene és a virtuóz hangszertechnika kialakulását, a tiszta műfaji jellegzetességek keveredésében, a hangnemek és harmóniák túl gyakori változtatásában, a kitharisztikát kiszorító aulosz-zene és a „demoralizáló" keleti-barbár harmóniák eluralkodásában kifejezésre jutó élvezet-principiumot. Felismeri azt is, hogy az új zenei gyakorlat társadalmi alapja a poliszdemokrácia elzüllése. Azt azonban már képtelen meglátni, hogy e poliszdemokrácia nélkül a zenei paideia is értelmét veszti, mivel az éthoszhatás elismerése előfeltételezi a személyiség viszonylagos erkölcsi autonómiáját. Innen az utópizmus a zenekritikai programjában: a legmerevebb egyiptomi kanonizációhoz, a változásmentessé idealizált

[47] *Az állam.* III. könyv. 398. Id. kiad. 844. o.

nomosz archaikus személytelenségéhez szeretné visszatéríteni kora zenéjét, tehát olyan visszahozhatatlanul elmúlt állapotokat akar új életre támasztani, amelyek nem ismerték a zenei éthoszok választhatóságát, s így nem is igényelték a zenei paideiát. Hermeneutikájában ezért keveredik egymással a zene társadalmiságának elismerésén nyugvó éthoszelmélet a természetelvű kanonizáció normatív konzervativizmusával. Korát, ezt a roppant történelmi válságkorszakot Platón sem politikailag, sem zeneesztétikailag nem tudta túlhaladni. Az *Állam* dialógusaiban zseniális megfogalmazásokat találhatunk a zeneművészet lényegi törvényszerűségeiről, a zene társadalmi jellegéről és erkölcsi tartalmasságáról. A platóni művészetszemlélet azonban végül ugyanott feneklett meg, ahol az ideális államról kiépített társadalomelmélet: a doktrinér idealizmusban. Ilyen módon prototípusa lesz minden későbbi idealista esztétikának — bármilyen magasra is értékeli a zenét a művészetek „rangsorában", végül éppen világnézeti alapjai kényszerítik rá, hogy egy konstruált léthierarchia alacsonyabb osztályaiba sorolja a művészeti szférát, az esztétikumot, vele a zenei tevékenységet is.

Arisztotelész megoldása: a zenei mimézisz

A zene éthosz-esztétikájának első rendszerezése tehát paradox formában valósult meg, méghozzá olyan időpontban, amikor a zenei gyakorlat forrongása már előre vetette az elméleti alapkoncepció lehanyatlásának árnyékát.

Csak Arisztotelész volt képes arra, hogy az esztétika területén is kidolgozza az antikvitás színvonalán maximálisan lehetséges tudományos megoldást. Zeneelmélete a szó legteljesebb értelmében fordulópont, igazi úttörés a zeneművészet filozófiai megismerésének történetében.

Kritikailag kapcsolódik közvetlen elődéhez és tanítómesteréhez. Az ideatan filozófiatörténeti jelentőségű bírálata mindmáig érvényes cáfolata annak az objektív idealista ontológiának és ismeretelméletnek, amely a platóni zenefelfogás püthagoreus fő vonalát meghatározza. Ha ugyanis az ideák világának hiposztatálása a valóság fölösleges és tudománytalan megkettőzése, akkor tarthatatlannak bizonyul a szép, az esztétikum platonikus-idealista szemlélete is. A *Metafizika* ebben a vonatkozásban közvetve utal a zeneművészet esztétikai sajátosságainak kérdésére. Miközben megcáfolja azt a püthagareus nézetet, hogy a matematika tárgyai önállóan létező ideális lényegek, miközben elutasítja az ideatan misztikáját, mely szerint a valóságos tárgyak a participáció viszonyában vannak az ideális természetű számokkal, a számfogalom objektív idealista értelmezésével szembeszegezi saját materialista jellegű elméletét: „Nyilvánvaló, hogy a matematikai tárgyak nem a dolgoktól különállóan vannak."[48] Ezért a participáció-elv helyett a számfogalom absztrakciós természetéből indul ki. A matematika, az aritmetika szerinte a valóság visszatükröződésének sajátos tudományos formája, melyben a gondolkodás elvonatkoztat az objektumok konkrét aktualitásától, hogy az anyagi minőségtől függetlenül, a lehetőség szférájában tegye vizsgálat tárgyává a valóság mennyiségi viszonylatait. Mármost a zene harmóniai vizsgálata — lévén a zene *művészet* — nem alapulhat ugyanezen az absztrakción, mivel tárgya mindvégig a hallható, érzékelhető hangminőség; ha a matematika módján elvonat-

[48] Aristoteles: *Metafizika*. 1090. A.

koztatna ettől, akkor az absztrakció itt magát a kutatás tárgyát semmisítené meg. Arisztotelész utal a szférák harmóniájával, a musica mundana alapfogalmával kapcsolatos elképzelésekre. A püthagoreusok „éleselméjű, de hibás" tételével elsősorban valóságos fizikai törvényszerűségeket állít szembe, de az idevágó természetfilozófiai fejtegetések során előbukkan esztétikai alapfelfogása is: számára az a zene, amely nem hallható, egyszerűen nem zene. Arra a szellemes, de tudományosan bizonyítatlan kései püthagoreus ellenvetésre pedig, hogy a szférák harmóniája azért nem hallható, mert az emberi hallószerv nem érzékeli a születés pillanatától kezdve megszokott ingert, az antikvitásnak ez az „enciklopedikus elméje" fölényes biztonsággal sorakoztatja fel a cáfolat természettudományos ellenérveit.[49]

Az ideatan ontológiai túlhaladása természetesen alapjaiban korrigálja a platóni ismeretelmélet elhibázott kérdésfeltevéseit is. Arisztotelésznél már szó sem lehet többé az aiszthezisz arisztokrata módon szuverén megvetéséről; az empirikus kutatások újra jogaiba iktatják az észlelést, a megfigyelést és az érzéki adatokra támaszkodó, a platóni anamnézisz misztikájától megszabadított emlékezést. Az aiszthezisz pejoratív értékhangsúlyának eltűnése viszont átalakítja a művészet és az esztétikum szemléletmódját.

Ugyanebben az irányban hat Arisztotelész állásfoglalása kora művészeti mozgalmaival kapcsolatban. A valósággal való számvetés, a tények realista figyelembevétele egész filozófiájának vezérmotívuma. Számára az igazság nemcsak logikailag jelenti a gondolat és a tárgyi valóság megegyezését, hanem a tudományos tevékenység valamennyi szférájában — az államelméletben csakúgy, mint a művészetelméletben — az adott helyzet objektív felmérésére kötelez. Arisztotelész saját kora esztétikai meggyőződéséből indul ki. A művészet célja és értelme szerinte is végső soron a paideia, az erény előmozdítása. Ugyanakkor éppen a zeneművészet hasznosságának vizsgálata során igyekszik felkutatni az etikai és az esztétikai szféra egységén belüli különbözőségeket. Ezért mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a zenét nem közvetlen praktikus haszna miatt művelik; míg az erkölcs a cselekvésben kap közvetlen valóságot, addig az esztétikai álláspontra mindenkor jellemző marad a kontempláció bizonyos mozzanata. A zene művelése ezért nemcsak út az erényhez, hanem a szórakozást és a pihenést is szolgálja, az etikai funkcióval szerves egységben kitölti a szabad időt. „A szórakozás ugyanis a pihenés kedvéért van, a pihenés pedig kétségkívül kellemes; de a magasabb rendű életmódnak sem csupán szépnek és nemesnek, hanem kellemesnek is kell lennie (a boldogság e kettőből áll) . . ."[50] A „szabad emberhez méltó" életmód most már szervesen magába foglalja a művészetekkel való foglalkozást. Mivel pedig érzékelés és értelem merev platóni szembeállítása és rangsorolása feloldódott, s az ideatanból következő hierarchikus felfogást felváltotta az a dialektikus szemlélet, amely felismeri a megismerés egyes szakaszainak, a lélek egyes részeinek kölcsönhatásait, megteremtődött az ismeretelméleti alap a zeneművészet esztétikai lényegének és értékének tudományos vizsgálatához.

Hasonló realitás-igény jellemzi Arisztotelész szűkebb értelemben vett zenei orientációját. Platóntól eltérően minden rezignáció nélkül tudomásul veszi az összművészet egyes elemeinek különválását. A muziké nála veszi fel először a szoros értelemben vett *zeneművészet* jelentését. Ezzel egyben elismeri

[49] Aristoteles: *Vier Bücher über das Himmelsgebäude.* Griech. und deutsch; herausgegeben von C. Prantl. Leipzig 1857. II. Buch. 143—145. o.

[50] *Politika.* Ford.: Szabó Miklós. Bp. 1923. Nyolcadik könyv. 1339. B. — 226. o.

a tisztán instrumentális zene jogosultságát is. Ugyanez a józan mértéktartás érvényesül a harmóniák és ritmusok felhasználhatóságáról vallott felfogásából. Lemond a platonikusan doktrinér szelektálásról: lényegében egyetlen hangsor és ritmusképlet létjogát sem tagadja a zenei kifejezés eszköztárában. Így megszünteti a szélmalomharcot az új zene fait accomplijával szemben. Tudományos ambíciója nem a történeti tények szubjektivisztikus megmásítására, hanem a belső összefüggéseik és törvényszerűségeik felderítésére sarkallja.

A történetileg kialakultnak elismerése azonban nem jelent lemondó kompromisszumot: a zene éthosztartalma Arisztotelész számára is feltétlen bizonyosság. Ezért az ő zeneesztétikájából sem hiányzik a nevelés problematikája. Pedagógiailag ő is a dór-centrikus szelekció híve, habár a dór harmónia éthoszának értelmezésében eltér a platóni interpretációtól; nála a platóni frig mértékletessége, e jellegzetes etikai „közép" válik nevelési szempontból a legelőnyösebb éthosszá: „a dór harmóniára nézve mindenki elismeri, hogy az a legnyugodtabb menetű, és leginkább megvan benne bizonyos férfias jellemvonás. Azután meg, mivel a végletek közt a középutat tartjuk helyesnek és követendőnek, a dór harmóniának pedig a többi harmóniával szemben ez a jellemzője, világos, hogy inkább a dór harmóniát kell tanítanunk az ifjúságnak."[51] Ugyanez a pedagógiai szempont indokolja az auloszjáték és az aulosznak megfelelő, „szenvedélyre gyújtó" frig harmónia, valamint az izgatóbb ritmusképletek hagyományos megítélésének akceptálását; ezeknek nem lehet helyük az ifjúság nevelésében. Végül megemlíthetjük itt azt is, hogy Arisztotelész ugyan nem tekintette alantas banauziának a zenei technét, sőt az ifjúság nevelésében éppenséggel elengedhetetlennek tartotta a puszta teoretizáláson túllépő, aktív és rendszeres zenét, mégis a divatossá vált hangszer-virtuozitást ugyanúgy elítélte, szabad emberhez méltatlan foglalkozásnak vélte, mint Platón. A zenei nevelés az ő elképzelése szerint nem jelenthet versenyekre való felkészítést, egyáltalán: nem keresztezheti az állampolgári hivatás elsajátítását, nem válhat a mesterségszerű, „hivatásos" zenélés előkészítésévé.

A gyermeknevelés szempontja azonban Arisztotelésznél a maga helyére kerül, s nem válik utópisztikus közvetlenséggel össztársadalmi mértékben érvényessé, elsődlegessé. Jól megfigyelhető ez a különségtétel azokban a fejtegetésekben, amelyek az aulosz tilalmának tradíciójával foglalkoznak. Arisztotelész is hangsúlyozza, hogy az aulosz „féktelenségre csábít", hangzása dionüzikus alapjellegű. Attikai meghonosodásában egyedülálló éleslátással fedezi fel a társadalmi viszonyok megváltozásának meghatározó szerepét: „Mikor ugyanis a jólét folytán egyre több ráérő idejük lett a helléneknek, . . . különösen a perzsa háborúk után, mindjobban elbízták magukat a nagy dicsőség miatt: mindenféle tanulmányba belekaptak, s nem válogattak, hanem egyre csak újat és újat kerestek. S így iktatták a fuvolázás mesterségét is tanulmányaik közé."[52] Az aulosszal megjelenő élvezetprincípium tehát a magánvagyon és a szabad idő növekedésének terméke. Éppen ezért a paideiát nem szolgálhatja az auloszjáték és harmóniai alapja, a frig hangsor. Ámde, mint láttuk, a jellemformálás nem kizárólagos célja a zeneművészetnek. Következésképpen „. . . mindenféle fajtájú harmóniát ki kell aknáznunk, csak éppen hogy nem egy és ugyanazon módon, hanem a nevelés szempontjából a leg-

[51] Uo. 1342 B. 232. o. — A Szabó Miklós fordításában helytelenül szereplő „hangnem" szót az elfogadott terminológiának megfelelően „harmóniá"-ra javítottam.
[52] Uo. 1341 B. 230. o.

élénkebb jellemfestőket (etikusokat — Z. D.), a mások előadásában való gyönyörködésre pedig a cselekvést kifejezőket (praktikusokat — Z. D.) és a szenvedélyt keltőket" (enthuziasztikusokat — Z. D.).[53] A pedagógiai szempontból kifogásolt auloszt mármost „olyan alkalmakkor kell inkább igénybe venni, amikor a zenedarab élvezete inkább tisztulást (katharzist — Z. D.), mint tanulságot hoz magával".[54] Itt már szó sincs a valóságos zenei gyakorlat rigorózus szabályozásáról. Az állami politika és a zenei élet közvetett kapcsolata nem teszi szükségessé az egyes formaelemek vagy hangszerek direkt tiltását vagy engedélyezését.

Nem nehéz meglátni e zenei orientáció mögött a zárt és egységes poliszközösségnek azt az előrehaladott bomlásfolyamatát, amely Platónt még elkeseredett ellenállásra késztette, Arisztotelész számára viszont felismert történeti szükségszerűség volt. Ismét felmerül azonban a kérdés: az esztétikai koncepciónak ez a józan szembesítése és egyeztetése a kor társadalmi gyakorlatával vajon nem vezet-e az éthoszelmélet alappozíciójának feladásához, a zene principiális társadalmiságának és éthoszokon alapuló belső tartalmasságának megtagadásához? Arisztotelész kivételes gondolkodói nagyságát bizonyítja, hogy tudományosan messzemutató megoldást talált kora zenei-esztétikai dilemmájára, s a korszerűtlenné és szubjektivisztikussá vált etikai rigorizmus Szkülláit éppúgy elkerülte, mint a nem kevésbé szubjektivisztikus etikai szkepszis Kharübdiszeit. Megtartotta az éthoszelmélet központi magvát: a zenei kifejezőeszközök és az emberi jellemvonások összefüggésének gondolatát. A jellemvonások éthoszértelmezésében azonban nemcsak a törzskarakterre való redukció egyre inkább elavult tradícióját haladta túl, hanem a régi és új platonikus utópikus szembeállításának konzervativizmusát is.

Az ő kiindulópontja itt az objektív valóság, a társadalom tényleges osztálytagolódása és rétegeződése. A zene éthosza mármost közvetve vagy közvetlenül *az egyes osztályok és rétegek tipikus erkölcsi magatartásával és érzületével* van összefüggésben, avagy az arisztotelészi terminológiával: *utánozza* a különböző szociális magatartás- és érzülettípusokat. „A ritmusnak és a dallamnak az eredeti életjelenségekhez való hasonlósága leginkább a harag és a szelídség, a bátorság és mérséklet, valamint ezek ellenkezőjének és egyéb jellembeli tulajdonságoknak az utánzásában (mimézisében — Z. D.) ütközik ki (bizonyítja ezt a tapasztalat is: megváltozik a hangulatunk, ha ilyesmit kifejező zenét hallgatunk) . . ."[55] „A dallamban . . . önmagában megtalálható az erkölcs utánzása (ez is világos: a harmónia különböző formái között már alakjukban véve különbség van, úgyannyira, hogy ha az ember hallja őket, mindegyikkel szemben nem egyforma, hanem megannyi más és más hangulatot érez . . .)."[56] Arisztotelész az éthoszelmélet válságát az *esztétikai mimézisz* elvének kidolgozásával, a materialista visszatükröződéselmélet máig is szilárd antik alapjainak lerakásával oldotta meg.

A mimézisz arisztotelészi elmélete persze ismét csak nem minden történeti előzmény nélküli, nem „nullpontról" indul. Az a felfogás, hogy az összművészeti muzike valóságos élethelyzetek és jellemek utánzása, a nemzetségi társadalomban alakult ki, s gyökerei ősrégi mágikus elképzelésekig nyúlnak vissza. Lukács György, miközben történetileg megalapozza a zenei kettős

[53] Uo. 231. o.
[54] Uo. 1341 A. 229. o.
[55] Uo. 1340. 227—228. o.
[56] Uo.

tükröződés és az általa létrehozott meghatározatlan tárgyiság esztétikai elméletét, Georgiades Pindarosz-interpretációjára hivatkozik, s hangsúlyozza, hogy Pindarosz 12. püthiai ódájában az antikvitás consensus omniuma kapott mitikus kifejezést: ahogyan az auloszjátékos az emberi jajkiáltás és fájdalom „isteni" utánzását adta az Athéne által „feltalált" Nomosz Polükephalosz előadásával, úgy általában a muzsiké sem más, mint emberi érzések művészi tükörképe.[57] Arisztotelész *Poétiká*ja ezt az ősrégi hellén meggyőződést olyan korszakban emelte az esztétikai tudatosság színvonalára, amikor a muzsikából már kivált egyrészt a logosz (a költészet), másrészt az önálló zeneművészet (a maga ritmusaival és harmóniáival). „Az époszírás, a tragédiaköltészet, a komédia, a dithürambosz-költészet s az aulosz- és kithara-játék nagy része, egészébe véve mind utánzás. Három tekintetben különböznek egymástól: más eszközökkel, mást és máshogyan — tehát nem ugyanazon a módon — utánoznak. Amiképpen ugyanis színnel és vonallal sok dolgot utánoznak egyes festők (kik mesterségbeli tudás, kik megszokás útján), más művészek viszont hanggal, ugyanígy van az említett művészetekben is: valamennyien utánoznak ritmussal, nyelvvel és dallammal, vagy külön alkalmazva, vagy vegyítve ezeket. Az aulosz- és kitharajáték például csupán a dallamot és ritmust használja, vannak más ilyen jellegű művészetek is, mint például a szürinx-játék; magával a ritmussal, dallam nélkül utánoz a táncosok művészete, mert hiszen a ritmusok alakításával ők is utánozzák a jellemeket (éthoszokat — Z. D.), szenvedélyeket (páthoszokat — Z. D.) és tetteket (praxiszokat — Z. D.)."[58]

Az idézetekből kitűnik, hogy a mimezisz elve nemcsak az éthosztanon nyugvó zeneesztétika alapproblémáját oldja meg, hanem általános esztétikai alapvetést is ad, s a hegeli terminológiát használva azonosság és nem-azonosság azonosságának fogja fel az egymástól differenciálódó művészeti ágak és műfajok rendszertani viszonyát. Századunk polgári esztétikája a mimezisz kategóriáját a naturalisztikus reprodukció ekvivalenséül használja; a jelenkori polgári zeneesztétikusok meg éppenséggel a zene par excellence nem-mimetikus, nem-ábrázoló és aszemantikus jellegét tekintik minden hiteles zeneesztétikai koncepció bizonyítást sem igénylő alapaxiómájának.[59] Azokkal a modernista elméletekkel, amelyek mint a naturalista módon lapos másolás programját szeretnék denunciálni a visszatükrözési elméletet általában, a zenei valóságtükrözés elvét különösen, érdemes szembeállítani a művészetek mimeziszre alapozott arisztotelészi rendszerét. A *Politika* zenei fejtegetéseiből kiderül, hogy Arisztotelész mimeziszen nem a másolást, mégcsak nem is a plasztikai formáláselv esztétikai alaptörvényszerűséggé általánosítását és a többi művészeti ágra való (indokolatlan) extrapolációját értette, hanem éppen fordítva: az ember belső világának, a személyiség tartalmas éthoszának ábrázolását.

Ez a felfogás látszólag még a művészetek rangsorolásának elvét is magába foglalja, hiszen — szerinte — az alakok (mint a képzőművészet tárgyai) „*nem is képmásai az erkölcsi tulajdonságoknak*", pontosabban: „a változó formák és színek *inkább csak jelképei* a lelki életnek, melyek a különböző hangulatok folytán a testen is jelentkeznek", míg a dallam (mint a zeneművé-

[57] Georg Lukács: *Die Eigenart des Ästhetischen*. II. Bd. Luchterhand, 1963. Vierzehntes Kapitel: Grenzfragen der ästhetischen Mimesis. 330—402. o.

[58] *Poétika*. Fordította Sarkady János. Bp. 1963. 5—6. o.

[59] Vö. H. Koller: *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Bern 1954.

szet tárgya) — ahogyan az előző idézetekben olvastuk — *önmagában* hordja az erkölcs utánzását.[60] Ámde a művészetek túlhaladott platonikus rangsorolása mögött e ponton lehetetlen fel nem ismerni a művészi *ábrázolásmódok* közötti differenciálás máig is időszerű igényét. Az ábrázolásmódok arisztotelészi értékhierarchiája félreérthetetlenül a külső jelenség és a belső emberi tartalmasság egységének alapelvén nyugszik. A plasztika ezért nem elégedhet meg a külső alak térbeli megjelenítésével; a képzőművészeteknek ezért kell az alak arckifejezésével és testformáival emberi karaktereket ábrázolniok. Másrészt a zene, ez a jellegzetesen „múzsai" művészet, legsajátosabb lényegéből adódóan képes a különböző jellemvonások és érzülettípusok mimetikus megjelenítésére.

A művészet mimetikus jellegének — bár csak epizodikus — felismerésével Platón *Állam*ában is találkoztunk. A platonikus művészetszemlélet azonban a banauzikus technénél is alacsonyabb rendű tevékenységnek tartja a művészi utánzást, mivel ez az ideák világának fényében csak a másolatok másolatát állítja elő. Emellett az ideális állam kasztszerű osztálystruktúrája mereven tiltja a kaszthatárok átlépését, és eleve államellenesnek minősíti a más réteghez tartozók magatartás- és érzéstípusának utánzását is. Az osztálystruktúra és a kialakult munkamegosztás rögzítése ezért ellenséges viszonyba kerül a művészeti alkotással és befogadással: az őröknek éppenséggel tilos utánzásban részt venniök. Jellegzetes az indoklás: „csak az ilyen államban találunk olyan vargát, aki csupán varga, nem pedig egyúttal kormányos is a vargaság mellett; olyan földművest, aki csupán földműves, nem pedig egyúttal bíró is a földművesség mellett; olyan katonát, aki csupán katona, nem pedig egyúttal pénzember a katonaság mellett, és így tovább."[61] Az utánzás tehát azért esik állami tilalom alá, mert ébren tartja a személyiség sokoldalú fejlettségének vágyát, az állampolgári-közéleti aktivitás igényét. Az egyetlen művészeti hatás, amelynek az ideális államban helye van, a *közvetlen* harmóniaélmény, amely nem a különböző életsorsok, jellemek és érzések megjelenítéséből, nem az élet tényeinek mimetikus visszatükrözéséből áll elő, hanem a kozmikussá merevített világrend, a közvetlenül adott szociális valóság „összhangjával" való belső azonosulás terméke. Az életsorsok drámai megjelenítését, elsősorban a tragédiát a platóni elképzelés szerint államilag be kell tiltani. A szépség platóni szerelme ezért az örök rend és harmónia valóságfeletti ideájára irányul.

Az arisztotelészi mimezisz-elv a legélesebb ellentétben van az esztétikai hatékonyság ilyenfajta értelmezésével. A kozmikus harmóniaélmény gondolatának túlhaladása azonban – ismét ellentétben a modernista művészet szemléletek irracionalista koncepcióival — nem jelenti a művészet valóságos személyiségformáló hatalmának, nevelői hatásának tagadását. Ellenkezőleg. A mimezisz esztétikai törvényszerűségének felismerése tette lehetővé Arisztotelész számára, hogy tudatosítsa a művészet által kiváltott katharzis tényét. A művészetben feltáruló mozgalmas emberi világ, a jellemek és szenvedélyek megjelenített élete szerinte lelke legmélyéig megrázza a műalkotás befogadóját (a hallgatót, a nézőt), s ez az esztétikailag átélt tremendum a megtisztulás, az erkölcsi feljebbjutás, a *diszharmónia közvetítésével helyreállított harmónia* élményében oldódik fel.

A mimezisz által kiválasztott katharzis elméletét a *Poétika* fejti ki, a legszorosabb összefüggésben a tragédia és a tragikum közismert elemzésével.

[60] *Politika*. 1340. Id. kiad. 227. o.
[61] *Az állam*. II. könyv. 397. Id. kiad. 842—3. o.

A katharzis-kategória azonban fontos eleme a *Politika* zeneesztétikai fejtegetéseinek is. Ezt a tényt a modernista zeneesztétika sem tagadhatja ki a világból. A dekadencia zeneteoretikusai azonban vagy eleve tagadják a zene kathartikus hatásával kapcsolatos esztétikai törvényszerűség általános érvényét, vagy megkísérlik idealista és irracionalista alapállásuknak megfelelően átértelmezni az arisztotelészi koncepciót. Nietzsche — kiindulópontját tekintve nem helytelen — megkülönböztetése a görög művészet apollóni és dionüzoszi princípiuma között már megteremtette a módszertani mintát a katharzis-elv irracionalizálására: „a zene szelleméből született" tragédia kathartikus hatását a bacchusi mámoros elragadtatásból, a természettel való kollektív egybeolvadásból vezette le.[62] Ezt a modellt követi a Worringer-féle terminológiát alkalmazó[63] modernista interpretáció, mely szerint a zene (és a tragédia) a létezés megnevezhetetlen szorongását, a kozmikus félelmet (Weltangst) evokálja, hogy így a kiélés fizikai mechanizmusa révén könnyítsen a szorongó és szorongatott kreatura magányosságán. Valójában persze a kathartikus hatásnak Arisztotelész zseniális felfogásában az égvilágon semmi köze a kozmikus harmóniára rátalálás misztikus élményéhez, hanem éppúgy, mint az alapjául szolgáló mimézisz, mindvégig megőrzi hangsúlyozottan társadalmi jellegét. A zenei élmény esztétikai hatékonyságának elemzése a *Politiká*ban kifejezetten arra utal, hogy a megtisztulás a páthosz féktelenségének, szubjektivisztikus túlcsordulásának megszüntetésével, tehát az erkölcsi mérték újramegtalálásával egyértelmű: szenvedélyében a közösség életétől elkülönült egyén a maga partikuláris egyediségéből felemelkedik az általánosig, azonosul a közösség életével és törekvéseivel. Az éthosz-esztétika etikai irányultsága teljesedik ki e gondolatsorban. A katharzis arisztotelészi elmélete az antikvitásban lehetséges legmagasabb színvonalon fogalmazza meg esztétikum és erkölcsiség kölcsönhatásának törvényszerűségeit.

Ismételen hangsúlyozzuk: Arisztotelész a katharzisban korántsem csupán a tragikus hatás lényegét ismerte fel, hanem a zenei befogadás szükségszerű mozzanatát is. Mindamellett nem kerülheti el figyelmünket az a tény, hogy a *Politika* idevágó fejtegetései inkább futólagosan érintik e problémakört; s nem tudni, hogy a részletes kifejtés a *Poétika* elveszett részeiben valóban megtörtént-e. Értelmetlenség lenne megfeledkezni arról, hogy a szövegromlás és -csonkulás ténye filológiai óvatosságra kötelez bennünket, amikor e jelenség okait kutatjuk. Ámde e bizonytalansági tényező elismerése mellett látnunk kell a kérdés tagadhatatlanul meglevő szociológiai oldalát. A katharzis evokációjához kétségkívül olyan szilárd közösségre volt szükség, amilyen csak az athéni demokrácia virágkorában létezett. Ebből a tényből rendkívül fontos következtetéseket von le Heller Ágnes az említett monográfiájában: Arisztotelész szerinte a katharzist csak *Poétiká*jában és nem etikai műveiben elemezhette, mert míg költészettana a klasszikus virágkor tragédiáival foglalkozik, addig etikájában a jelenkori, a polisz bomlásfolyamatának erkölcsi problémáit ragadja meg. Úgy tűnik, a tragédia-elmélet és a zeneesztétika viszonylatában is hasonló a helyzet. A kathartikus hatást a maga teljes intenzitásában az összművészet jellegét még megtartó muziké válthatta ki, mégpedig a nyilvánosság alapján és eredményeként; a tragédia is ilyen értelemben lehetett a félelem és a részvét felkeltése révén a szenvedélyek megtisztítója. Arisztotelész korá-

[62] Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.*
[63] W. Worringer: *Abstraktion und Einfühlung.* 1948.

nak egyre inkább önállósuló zeneművészete ezzel szemben már nem a demokratikus közélet nyilvánosságának talajából hajt ki, s ezért az általa kiválasztott katharzisban kezd elhalványulni a közösség éthosztartalmainak intenzíven élményszerű tudata. Arisztotelész helyzete ebben a vonatkozásban is történetileg egyedülálló. Az éthosz-hermeneutika tradíciói az ő korában még eléggé hatékonyak ahhoz, hogy alapul szolgáljanak a katharzis jelenségében rejlő törvényszerűség megfogalmazásához. Másrészt a tradíció által közvetített jelentésrendszer éthosz-értelmezései a társadalmi fejlődés hatására fokozatosan módosulnak és fokozatosan elveszítik eredeti funkciójukat. Arisztotelész mármost, miközben megtartja a hermeneutika magvát, a közösségi éthoszok és a velük kapcsolatos kathartikus hatás elismerése mellett felfedezi a zenei formák által evokált élettartalom eddig háttérbe hagyott oldalát, az affektusokat.

Az éthosz-elmélet történészei általában nem ismerik fel az arisztotelészi zenefelfogásnak ezt a vonását, vagy ha mégis szembekerülnek az affektusok antik problematikájával, értetlenül konstatálják „hirtelen" megjelenését. Számunkra azonban az elmondottak után az affektustartalom és -hatás nem tűnik idegen testnek, amely ex machina került az arisztotelészi rendszerbe. Egészen nyilvánvaló, hogy előtérbe kerülésük szubjektíve az arisztotelészi etika nagy felfedezésével, az erkölcs természeti alapjainak — köztük a pathosznak — feltárásával, objektíve a zenei gyakorlatban érvényesülő élvezetprincípium már többször említett térhódításával van kapcsolatban. Ebben az etikai és esztétikai összefüggésben egyszerre érthetővé válik, hogy miért lesz egyáltalán látható a zene egyes formamozzanatainak hermeneutikájában a páthoszok (indulatok, hangulatok) oldala is, s miért válik dominálóvá éppen az új zene filozófiai leírásában az affektustartalmak felmutatása. (Vö. „praktikus" és „enthuziasztikus" dallamok felvétele az „etikaiak" mellett; az aulosz féktelenségre csábító, orgiasztikus hangzáskarakterének elfogadása és kathartikusnak tekintése stb.)

Természetesen ez a folyamat visszahat magának az éthoszfogalomnak az értelmezésére is. A zenében kifejeződő éthoszok Damóntól Platónig *jellemvonásokat* tükröztek, *akarati* természetű személyiségjegyként funkcionáltak. Arisztotelésznél ez a jelentés az *erkölcsi érzelmek* fogalomkörével gazdagodik. A zeneművek jellege most már emocionálisan színezett, egyéni-hangulati töltésű karaktervonások utánzásában nyilvánul meg: „. . . a harmónia különböző formái között már alapjukban véve különbség van, úgyannyira, hogyha az ember hallja őket, mindegyikkel szemben nem egyforma, hanem megannyi más és más hangulatot érez, azaz némelyikkel szemben inkább siránkozó és szorongó hangulatot, amilyen például a mixolíd, másokkal szemben pedig elernyed az értelem, például a ledérebb dallamok hallatára; különösen nyugodtan és higgadtan viselkedünk aztán egy másik dallammal szemben, s ezt a hangulatot — úgy látszik — csak a dór harmónia kelti fel, míg szenvedélyre a frigiai dal gyújt; mindezt igen helyesen fejtik ki azok, akik a nevelésnek erről az ágáról bölcselkedtek; bizonyítékaikat tudniillik a tapasztalatból merítik . . ."[64]

Az éthoszok affektus-oldalának tudatosítása új oldalról világítja meg az arisztotelészi etika már ismert alapvonását: az élvezet jogosultságának elismerését. Amire a platóni idealizmus képtelennek bizonyult, azt most

[64] *Politika.* 1340. Id. kiad. 228. o.

lehetővé teszi a művészet alaptényeinek materialista jellegű szemlélete. Mindamellett Arisztotelész zenefilozófiájában az élvezet jogosultságának elismerése nem jelenti az esztétikai szféra abszolút autonómiáját; csupán egyik, az éthoszban megszüntetve-megtartott mozzanata az esztétikai hatékonyság elméletének. Ahogyan a zene affektív jellege az éthoszokban foglalt erkölcsi érzelmek típusaival függ össze, úgy a zenei élvezet sem jelent mást, mint közvetítőtagot az éthoszok mimézisze és az evokált kathartikus hatás között. Az arisztotelészi zenefelfogás ismeri a zene affektivitását, de nem ismeri el az *affettuosót.*

Ebben is korának és osztályának meggyőződését emeli a filozófiai tudatosság szintjére. Korábban már utaltunk arra, hogy Arisztotelész az esztétikai élvezet kontemplatív alapjellegét a „szabad ember", tehát az uralkodó rabszolgatartó osztály egyénének életmódjával hozza összefüggésbe: „. . . marad tehát a zene a nyugalomban eltöltött, magasabb rendű élet foglalkozásául, amire — úgy látszik — valóban szánták is: a zenét abba a magasabb rendű életmódba soroljuk, amelyet a szabad emberhez méltónak tartunk."[65]

Nem kétséges: ez az osztályhelyzet és az ebben fogant életeszmény Arisztotelész számára még lehetővé tette egy sor esztétikai törvényszerűség maradandó érvényű megfogalmazását. Ugyanakkor a rabszolgatartó arisztokrácia osztálytudatossága megvonja az arisztotelészi filozófia határait, kijelöli történeti értelemben vett korlátait is. Már az affektusok zeneesztétikai elismerésének szűk határt szab a bölcs ember antik eszménye, amely csak megfékezett, mérsékelt indulatokat, a *metriopathiát* tartja szabad emberhez méltónak, s az érzelmi világ végletes kiélésében olyan antihumánus, idegen és ellenséges életelvet lát, amely elsődlegesen az anyagi javak mértéktelen felhalmozásának, az önuralmat nem ismerű életélvezetnek következménye. Ezért maradt az arisztotelészi koncepcióban a zeneileg evokált affektusok problémája az éthoszrendszer egészének szempontjából alárendelt mozzanat.

Ez a *történeti* korlátozottság aztán bizonyos ponton átcsap az *elméleti* elfogultságba. Az önuralommal párosuló kontempláció életformája, mint láttuk, Arisztotelész felfogása szerint felnőtt korban már kizárja az aktív zenélés gyakorlatát; az érett férfinak meghatározott időpontban abba kell hagynia a zenei tanulmányokat. Ez az osztályszempontból még indokolható állásfoglalás azonban zeneesztétikailag a gyakorlat szerepének elsúlytalanításával jár együtt. Bármennyire is túlhaladja Arisztotelész Platón egyoldalú intellektualizmusát, a zenét hallgató publikum aktivitását ő is elítéli: „a faragatlan ízlésű hallgatóság rendszerint még a zene jellegét is megváltoztatja, a művészeket pedig, akik nekik játszanak, magukat is deformálja, még testüket is elcsúfítja az ízléstelen mozdulatokkal, melyeket tőlük követel."[66] Ilyen módon Arisztotelész sem képes arra, hogy méltányolja a kultúra tömegességében és nyilvánosságában rejlő esztétikai alakítóelvet. Ahogyan ontológiájában a forma végső soron anyagtalan ősalak, amely egyedüli forrása és hordozója minden mozgásnak és változásnak, úgy a zene formáit is végső soron ideális struktúrának tekinti, amelyek nem az alkotás és befogadás eleven kölcsönhatásában, a zenei gyakorlat valóságos folyamatában alakultak-csiszolódnak olyanná, amilyenek, hanem — mint aktív forma a passzív anyagot — maguk determinálják a gyakorlatot. Az esztétikum befogadása, élvezése tehát csupán

[65] Uo. 1338. 222. o.
[66] Uo. 1341. 230. o.

passzív mozzanat a zenei tevékenységben; a hallgatóság önálló aktivitása ezért bomlás és hanyatlás.

Természetesen Arisztotelész korának zenéje tényleg magába foglalja a dekadencia számos elemét; gondoljunk csupán az egyre inkább öncélúvá váló zenei versenyekre, a hangszervirtuozitás eluralkodására stb. Arisztotelész fellépéséből tehát nem hiányzott a relatív jogosultság eleme. Ámde az arisztokrata osztályálláspont áthatja az elméleti általánosítást is. A mimezisz koncepcióját, amely — mint láttuk — a különböző osztályokhoz és rétegekhez tartozó emberek tipikus éthoszainak esztétikai egyenjogúsításából nőtt ki, keresztezi és gyengíti az osztályelfogultság: „. . . kétféle nézőközönség van: az egyik szabad és művelt emberekből áll, a másik pedig kézművesekből, napszámosokból és más ilyenekből kikerülő durva ízlésű tömeg: ez utóbbiak számára is kell rendezni dalversenyeket és előadásokat pihenés és szórakozás céljából; s miként az ő lelkük a természetszerű állapotból ki van forgatva, akként az összhangzatnak és a dallamnak is vannak elferdült formái; s mivel mindenkinek az okoz gyönyörűséget, ami természetének megfelel: meg kell engednünk azoknak, akik ilyen nézőközönség előtt lépnek föl, hogy a zenének megfelelő válfaját mutathassák be neki . . ."[67]

Ezek a történeti és személyes-világnézeti korlátok azonban nem homályosíthatják el az arisztotelészi zenefilozófia történeti nagyságát, világnézeti jelentőségét. A „tudomány Nagy Sándora" (Marx) a zeneművészet vonatkozásában is új földrészeket hódított meg az emberi tudás számára. Nincs és nem lesz tudományos zeneesztétika, amely figyelmen kívül hagyhatná az ő alapvetését és kezdeményeit.

A hellenizmus kora: az éthosztan felbomlása

Az antik zeneesztétika fejlődése a mitikus zenefelfogástól Arisztotelész mimezisz-elvéig: egyetlen felfelé törő gondolatív. A hellenizmus korában az irányzatoknak eleddig tapasztalt, egymást korrigáló és továbbgondoló, szüntelenül magasabbra emelkedő mozgásvonala megtörik; a zenefilozófiai rendszerek szerves fejlődésének lenyűgöző képét felváltja a zsákutcába jutott gondolat riadt ide-odamozgásának látványa. Az elmélet válsága persze a művészeti gyakorlat krízisére utal vissza, s mindketten a társadalmi alap megrendülését jelzik.

Válságról beszélünk, de nem abban az értelemben, mintha az alexandroszi és az azt követő korszak csupán visszafejlődést jelentene a zenefilozófia történetében. A bomlás itt is ellentmondásos folyamat; ideiglenesen és részterületeken termékenyítő hatása is van, s a maga ellentmondásos egészében hozzájárul a zeneelmélet új korszakának előkészítéséhez. Ha például Arisztotelésznél felfigyeltünk az affektus-oldal előtérbe kerülésére, akkor a sztoikusoknál szemmel látható az affektustartalmak mélyebb kifejtésének és rendszerezésének igénye. Szeleukiai Diogenész a zene éthosztartalmaival kapcsolatban utal az egyén pszichológiájának összetettségére, s ezzel magyarázza, hogy egy zenemű nem mindenkire tesz ugyanolyan hatást; a zeneileg megjelenített éthoszok és affektusok esztétikai hatékonyságába mindenkor belejátszik a szubjektivitás is. Ilyesfajta — nem is lényegtelen — korrekciók mellett

[67] Uo. 1342. 232. o.

ugyancsak a továbbfejlődés tendenciáját képviselik az esztétika egyes részterületeinek — így a retorikának, a ritmikának és a metrikának — nagyszabású hellenisztikus rendszerezései. A klasszikus korszak teoretikusainak gondolatsoraiban megfigyelt hézagok kitöltése gyakran vezet jövőbe mutató felfedezésekhez. Ezek az előrelépések azonban nem változtatnak a hanyatlás összképén. A hellenizmus zeneesztétikájának történésze azért a klasszikus antik zenefelfogás felbomlásának krónikáját írja meg.

A bomlástendenciák jelentkezését legelőbb a klasszikusként elkönyvelt *Arisztoxenosz*nál érhetjük tetten. Ő még közvetlenül, első kézből ismeri a csúcsteljesítményt, az éthosz-esztétikát, s tudatosan kapcsolódik Arisztotelész filozófiájához. Igaz, világnézeti fejlődése éppenséggel nem arisztoteletikus pozícióból indul. Tarentumból származik, a kései püthagoreus iskola egyik középpontjából. Nem lehetetlen, hogy zenei érdeklődését szülővárosának nagyhatású filozófusa, a Platónnal is szoros kapcsolatot tartó Archütasz keltette fel. Ebben a vonatkozásban figyelemre méltó az a kései antik adat, mely szerint Püthagorasz és Archütasz első életrajzát éppen Arisztoxenosz írta meg. Fennmaradt ritmikai töredékeiben a filológiai elemzés könnyen feltárhatná a püthagoreus hatásról tanúskodó gondolatréteget; csak a kanonikusok és harmonikusok ellentétét szellemtörténeti elvontsággá merevítő esztétikatörténészek nem veszik észre a musica mundana-elképzelés felbukkanását műveiben (vö.: a ritmus „többféle természetéről", a nem-zenei jellegű idő-tagolások ritmustanáról szóló fejtegetéseket a ritmikai töredékek első könyvében).[68] További világnézeti fejlődésére nem maradhatott hatás nélkül a görög polisznak az a gazdasági-társadalmi válsága, amelyet Platón és Arisztotelész zeneesztétikája is tükröz. Archütasz — akivel Arisztoxenosz apja személyes ismeretségben volt — még egybekapcsolta a harmóniatan kategóriáit a csaknem platonikus módon idealizált vagyonegyenlőség filozófiai apologiájával: „Megszűnik a viszály, felderül az egyetértés, ha rátalálnak az ésszerű megfontolás útjára, mert ekkor szó sincs többé becsapásról és kizsákmányolásról, hanem egyenlőség uralkodik. Mert ezáltal megegyezésre jutunk kölcsönös kötelezettségeink tekintetében. Ilyen megegyezés értelmében a szegények elvesznek a tehetősek vagyonából, a gazdagok adnak a nélkülözőknek, mivel mindkét fél hisz abban, hogy ezáltal egyenlő vagyonnal fog rendelkezni. Ez a megegyezés zsinórmérték és fék, amely megakadályozza a méltánytalanságot . . ."[69] Arisztoxenosz korában a társadalmi harmóniának ez az aránytanra apelláló naiv utópizmusa már üres és értéktelen illúziónak bizonyult. A tarentumi polisz rabszolgatartó osztályának viszonylagos vagyonegyenlősége — jórészt a fejlett kereskedelem hatására — az i. e. IV. sz. végére felbomlott, a demosz vagyoni rétegződése és a demokrata-párt politikai széthullása Arisztoxenosz számára már befejezett tény. Világnézetét ez a felismerés alakítja át. Most csatlakozik Arisztotelészhez, most lesz eszmei irányú számára a valóság objektivitásának akceptálása. Zenei érdeklődése továbbra is megszabja tudományos tevékenységének fő irányát, de az antikvitásban ő az első, aki a zeneelmélet „szaktudósa", aki kategorikusan hátat fordít a politikai elméletnek és gyakorlatnak.

Ebben — és csak ebben — az ellentmondásos értelemben tekinthetjük Arisztoxenoszt az antik zeneesztétika klasszikus alakjának. Nagyszabású rendszerező munkája egyszersmind beszűkülés is; az igazi klasszikusok tár-

[68] Vö. Schäfke: Id. mű. 80. o.
[69] Capelle: Id. mű. 485—6. o.

sadalmi összefüggésekben gondolkodó koncepciózussága az ő zeneelméletében nem létezik többé. Ami pedig nála az éthoszelméletből még megmaradt, azt áthatja a rezignáció, a mélyre süllyedt jelenkor zenéjének reményvesztett tudomásulvétele.

Pszeudo-Plutarchosz révén fennmaradt gondolataiból kitűnik, hogy éles különbséget tett a régiek etikus-archaikus stílusa és az újítók teátrális modora, az új dithürambosz által inaugurált formai szabadosság között. Damón „összehasonlító zenekritikájának" kései visszhangja ez, amelybe belejátszik a platóni rigorizmus, de — ezen a ponton Platóntól eltérően — mentesen bármiféle politikai orientációtól, purifikátori küldetéstudattól. A régi és új megkülönböztetése most már egyre inkább esztétikai jellegű differenciálás a régi zenében kiteljesedett szépség és az új zene formavilágában megfigyelt hanyatlás között. A szépség tökéletes megvalósulását dicséri Olümposz enharmonikus dallamaiban, a Terpandrosz-féle kütharajáték nemes egyszerűségében, Pindarosz és Aiszkhülosz klasszikus veretű méltóságában. Kora modern stílusát viszont zavarossága miatt tartja ízlésrontónak. A harmóniák és ritmusok metabóliája, a népszerűség utáni vágyból fakadó virtuozitás és teátrális közönségesség, az enharmonikus hangnemet kiszorító kromatika szerinte is — mint már Platónnál — a dekadencia kétségbevonhatatlan jele.

Az újítások elítélésében tehát Arisztoxenosz látszólag az éthosztan platonikus változatát újítja fel. De csak látszólag. Mivel az utópikus zenepolitika az ő számára már nem jelent kiutat a jelen romlottságából, azért az archaikus és a modern esztétikai megkülönböztetése végül egy történeti folyamat objektív menetének rajzává válik. Schäfke finom érzékkel figyelte meg, hogy ez az arisztoxenoszi megkülönböztetés pontosan megfelel annak a jellemzésnek, amelyet Arisztophanesz *Békái*ban Aiszkhülosz és Euripidész polárisan ellentétes stílusáról olvashatunk: az egyik a régi tragédia emelkedett páthoszát, a másik az új dráma hatásvadász jellemábrázolását szolgálja.[70] Schäfke analógiája azonban csak eddig a pontig érvényes. Arisztophanesz ugyanis a Szophoklész-féle dramaturgiában még felmutathatta a két szélső stílus magasrendű közvetítésének mintapéldáját. Arisztoxenosz előtt viszont a jövő távlata éppúgy elzárult, mint amilyen kilátástalannak tűnt a jelenkor.

Ámde éppen ez az orientáció tette képessé arra, hogy a zeneművészet vizsgálatában előkészítse a jellegzetesen hellenisztikus történetszemlélet meghonosodását. Dionüsziosz az ő jellemzését finomítja tovább, amikor három zenestílus egymásutánját fedi fel a görög zene történetében. (Alkaiosz és Szappho archaikusan nemes és egyszerű dallamvilága; Pindarosz mértéktartó gazdagsága, kifejlett szépsége; az új dithürambosz féktelenül metabolikus komponálásmódja.) Az i. e. I. században tetőződik ez az irányzat; a Plutarkhosznak tulajdonított nagy jelentőségű zenetörténeti mű a fejlődés egyes szakaszait (mitikus kor, a régi kitharódia, a régi aulódia, majd az énektől önállósult auletika kora, a muziké reformjainak kora) a tisztán stiláris jegyek, az egyes korokban uralkodó műfaji jellegek változásaival határolja el egymástól, hogy így adjon képet a zenetörténeti folyamat belső áramlatairól.

Miközben Arisztoxenosz elfordul a zeneművészet várható fejlődéstendenciáinak vizsgálatától, figyelmét az alkotás problematikájáról a befogadásra irányítja. Itt viszont tényleg zseniális klasszikussá magasodott. A „kopernikuszi tett", amelyet Schäfke joggal tulajdonít neki a melosz antik elméleté-

[70] Schäfke: Id. mű 109. o.

nek történetében, ezúttal esztétikatörténetileg is helyénvaló jellemzésnek bizonyul.

Kiindulópontja a platonizmus és a püthagoreizmus arisztotelészi bírálata. Itt kap arkhimédészi pontot, ahol megvetheti lábát. Arisztotelész követve az aiszthetiszben ismeri fel a zene esztétikai appercepciójának alapját. A kanonikusok elvont intellektualizmusával szemben hangsúlyozza, hogy a harmóniarend felismerése, a zenei hanganyag törvényszerűségeinek felfedezése csak hallási észlelés segítségével lehetséges, a hangminőség befogadására nem a matematikai spekuláció hivatott. Ezért a leghatározottabban különválasztja a húrtávolságok kvantitatív vizsgálatát a valóságos zene hangminőségeinek érzékelésétől. Ilyen módon következetesen végigviszi a püthagoreus zeneesztétikával való leszámolást.

Magának a hangminőségnek definiálásában ismét az arisztotelészi filozófia kategóriáit hívja segítségül. Szerinte az énekhang úgy viszonylik a beszédhanghoz, mint intervallikus diszkontinuitás a kontinuitáshoz. A dallam szükségképpen magasságilag tagolt, intervallikus sorozattá rendeződő diszkrét hangok zárt egysége. Innen aztán csak egy lépés a zenei tér fogalmának felvétele, ami lehetővé teszi, hogy a képzet számára lokalizálja a hangminőség magasságát és mélységét, a hangközök térbeli távolságát. A hangköz most már nem aritmetizált logoszokkal (arányokkal) végzett logikai műveletek eredményeként jön létre; „Egy hangköz nem más, mint két különböző magasságú hang által térbelileg meghatárolt távolság. Mert a hangköz alapjában véve hangmagasságok differenciája."[71] E hallásilag fixált hangközök teszik a zenei teret intervallikussá, és segítik elő az egységként funkcionáló dallam éneklését, a jellegzetes zenei tájékozódást.

Ez a tájékozódás mármost Arisztoxenosz zseniális felismerése szerint három mozzanat együtthatását előfeltételezi: az egyes hangmagasságok pontos appercepcióját, az időben végbemenő folyamat korábbi és későbbi részeinek szemléleti egybevetését és végül a melodikus folyamat összhangzó és nem összhangzó, lényeges és esetleges elemeinek viszonyító megkülönböztetését. Ehhez kevés a köznapi aiszthezisz. Ilyen komplex tájékozódásra csak az értelmes emlékezettől támogatott és iskolázott észlelés képes. Innen az epochális felismerés végső summázata: „Mert ebből a két dologból áll a zene befogadása: észlelésből és emlékezésből, minthogy a keletkezőt *észleljük* és a megtörténtre *emlékezünk*. Másként nem lehet a zenében eligazodni."[72] Ha Pfrogner „Arisztoxenosz első és vitathatatlanul nagy jelentőségű tettét" abban látja, hogy „megszabadította a bilinccsé vált számszerű vonatkozásoktól, s így *nagykorúsította* a zenét",[73] akkor téved; láttuk, hogy ezt a tettet Arisztotelésznek kell tulajdonítanunk. Még a hangrendszer térbeli elhelyezkedésének elve sem merőben új gondolat; hiszen a kánon felosztásával kapcsolatos kísérletek is a hangrendszer *ad oculos* szemléletessé tételéből indultak ki. Az viszont már valóban Arisztoxenosz múlhatatlan történeti érdeme, hogy a püthagoreus kanonizációt túlhaladva eljutott a katexochén zenei térképzetek felfedezéséig. Ezzel feltárta a zenei befogadás lényegét: a hallási appercepció útján megvalósuló tájékozódási tevékenységet.

A harmónia és a ritmika rendszerezésével kapcsolatos fejtegetései azonban nem mindenütt érik el az esztétikai tudatosságnak ezt a filozófiai szín-

[71] Vö. Pfrogner: *Die Zwölfordnung der Töne*. Id. kiad. 95. o.
[72] Uo. 95. o.
[73] Uo. 94. o.

vonalát. Az kétségtelen, hogy Arisztoxenosszal kezdődik a szó tulajdonképpeni értelmében vett zeneelmélet, vagyis a zene formai eszköztárának rendszeres és részletes leírása. Viszont e fenomenológiai összefoglalásért, úgy tűnik, maga a filozófiai zeneesztétika túlságosan is drága árat fizetett. A teljességre törő leírás mögött fokozatosan veszendőbe ment a legértékesebb zenefilozófiai tradíció: a formaelemek sajátosan etikai-világnézeti tartalmasságának tudata, a zenei forma kristályszerkezeteiben konfigurálódott társadalmi tartalmak hermeneutikája. Hangsúlyozzuk: *fokozatosan*. Arisztoxenosz még nem feledkezik meg arról, hogy a maga totalitásában felfogott zenemű megítélésében a legfőbb mozzanat az etikai belső tartalom tudatosítása. Itt azonban meg is áll, s lemond a zeneileg megjelenített tartalmak konkrét hermeneutikai elemzéséről, az éthoszesztétika hagyományos gondolati törzsanyagának átvételéről és továbbfejlesztéséről.

A „zeneelméleti" pozíciónak ez az ellentmondásossága *A harmóniatan elemei*ben és a ritmikai töredékekben egyaránt jelentkezik, de más jeleggel és más követelményekkel. A ritmuselmélet minden bizonnyal fiatalkori munka; láttuk, hogy a püthagoreus hatásokat itt még nem közömbösítette teljesen az arisztotelészi filozófia világnézeti alapjainak elfogadása. A ritmusrendszerek kvantitatív alapját keresi ebben a művében Arisztoxenosz, s így vezeti be a *chronosz protosz* fogalmát, azt az atomikus időegységet, amely mint legkisebb közös mérték, lehetővé teszi a különböző verslábak összehasonlító elemzését. Ezek az összehasonlító vizsgálódások eleinte még nem válnak csupán spekulatív lehetőségeket leltárba szedő, formállogikai észtornává. A valósághoz viszonyítás igényét jelzi pusztán az a körülmény is, hogy Arisztoxenosz az egyes ritmusszerkezetekben valóságos emberi tevékenységek absztrakcióját látja, s ritmikai szerkezetelemzéseiben figyelembe veszi a tánclépések meghatározó szerepét. Mindamellett híres ritmuselméleti alaptétele jelzi ez elkerülhetetlen esztétikai általánosítás világnézeti problematikusságát. Ez az alaptétel megítélésünk szerint sokkal inkább a platóni ideatan modelljét és nem — mint Westphal nyomán[74] mindmáig feltételezik — az aktualitás-potencialitás arisztotelészi koncepcióját követve választja külön a ritmust mint tiszta formáláselvet *(rhütmizon)* a ritmushordozó anyagi közegtől *(rhütmizomenon)*, tehát a szótól, a hang- és a testmozgástól.

Semmi kétség: e különválasztás indirekt behódolás az egykorú zenei gyakorlat ama tendenciái előtt, amelyeket Arisztoxenosz az általános esztétikai-stilisztikai orientáció síkján a hanyatlás tüneteiül kezelt és mélységesen megvetett. Ritmika és metrika egysége a Platón által kanonizált összművészeti muzikében még eleven volt, a későantik zenében viszont — Egert Phölman plauzibilis hipotézise szerint az önállósult auletika hatására[75] — fellazult, majd kettévált. Arisztoxenosz megkülönböztetése tehát nagyon is valóságos korproblémából indul ki. Ámde a ritmusképleteknek az önállóvá vált instrumentális zenében is volt mimetikus jelentésrendjük. Az arisztoxenoszi ritmika — a fennmaradt töredékek tanúsága szerint — e mélyebben fekvő, közvetettebb jelentéstartalom előtt megtorpan, s szabad utat hagy az autonóm ritmika később kibontakozó irányzata előtt, amely a ritmikus időosztás elvont formai ideáját — most már leplezetlenül platonikus merevséggel — radikálisan függet-

[74] R. Westphal: *Aristoxenos von Tarent, Melik und Rhytmik des classischen Hellenentums*. Leipzig 1883—1893.

[75] Egert Pöhlmann: *Griechische Musikfragmente. Ein Weg zur altgriechischen Musik*. Nürnberg 1960.

leníti a ritmus médiumától, s így a ritmikától megtagad bármiféle tartalmi, valóságtükröző funkciót. Igaz, ez a folyamat Arisztoxenosznál még csak csíra formájában jelentkezik. Ismételten hangsúlyozzuk: a ritmusképletek rendszerező leírásából nem hiányoznak a versláb és a tánckarakter összefüggéseire való utalások. Mégis a lehetőségek minél teljesebb számbavétele kezdi háttérbe szorítani a formaelemek mimetikus funkciójának tudatosítását, a materialista mimezisz-elv elsikkadása viszont — akarva, akaratlan — megkönnyíti a püthagoreus matematikai kombinatorika visszaszivárgását. A racionális és irracionális verslábakat megkülönböztető Arisztoxenosz még tudta, hogy az arzisz és thezisz irracionális viszonyának (pl. a 2 : 1½ viszonynak) felvétele nem spekulatív gondolatjáték, hanem egy sajátos kartánctípus, a *choreiosz alogosz* ritmusszerkezetét tükröző absztrakció. Amikor viszont a felsorolásban eljut a 25 (!) chronosz protosznak megfelelő szerkezetet mutató versláb felvételéhez, akkor már csak elméleti lehetőségekkel foglalkozik. Georgiades itt megjegyzi: nincs tudomásunk arról, hogy ilyen képlet a gyakorlatban valaha is létezett volna.[76]

A harmóniarendszer elemeit tárgyaló nagyszabású munka viszont — mint ezt már részletesen kimutattuk — elvi következetességgel végigviszi a spekulatív püthagoreus kombinatorikával való leszámolást. Láttuk, hogy a valóságos zenei tények alapulvétele összefügg a hallási észlelés arisztotelészi rehabilitációjával, a platóni ismeretelmélet kritikai túlhaladásával. Ezen a világnézeti alapon jöttek létre az arisztoxenoszi harmóniatan korszakos felfedezései: az élő dallamvilágból kiszűrt tetrachord szerkezetének feltárása (a két szélső hang — a *meze* és a *hüpate* — magassága rögzített, viszonyuk szimfon-jellegű; a két középső hang — a *lichanosz* és a *parchüpate* magassága hangnemenként változó, viszonyuk diafonikus jellegű; a kvart-hangköz két egész és egy fél hangközt foglal magában; az egészhang *hallási kritériumok alapján* felosztható két, három vagy négy *egyenlő* részre, s így jönnek létre a legkisebb felhasználható hangközök: a félhang, a kronomatikus és az enharmonikus *diezisz)*, az alaptetrachord gyakorlati okokból szükségessé vált alsó és felső kiegészítése (mégpedig a *sünaphe* pontján „egybekapcsolt" és a *diazeuxisszal* „megszakított" tetrachord transzponálása útján) stb. Nem lehet itt feladatunk az így kapott akusztikai, harmóniai és hangköztani eredmények elemzése és értékelése — ez a tulajdonképpeni zeneelmélet feladatkörébe tartozik. Csupán arra az esztétikai problematikára utalhatunk, amely a zenei térnek ebből a birtokbavételéből, a *szüsztema teleion*ná bővült hangsorkomplexum aiszthetiszen alapuló feltérképezéséből nő ki, vagy közvetlenül ehhez kapcsolódik. Az arisztoxenoszi harmóniatan alapja, mint láttuk, a zenei térben mozgó, a maga szerves egészében appercipiált dallam hangmagasságainak érzéki-szemléletes viszonyítása. Újfalussy József nem véletlenül éppen ehhez az alapelvhez kapcsolódik, amikor feltárja „a zenei kép jelentéstanát", azt az emberközpontú viszonyításrendszert, amelynek mozgásterében a társadalmi objektivitás és a zenei alkotás közötti közvetítések és összefüggések esztétikai tudatosítása létrejön.[77] Arisztoxenosz már most eljut a viszonyításrendszer „zeneelméleti" felfedezéséig, a zenei befogadás lényegét képező apperceptív tájékozódási tevékenység alapelveinek megfogalmazásáig. E *zeneelméleti* felfedezést azonban csakis

[76] Trasybulos Georgiades: *Musik und Rhytmus bei den Griechen.* Hamburg 1958. 116. o.

[77] Újfalussy: Id. mű. 61. o.

a mimezisz-elv alapján lehetne felemelni a *zeneesztétika* szintjére. Itt azonban Arisztoxenosz ismét elakad; az éthoszok mimézisze — a már ismert okok miatt — a számára már csak elvont általánosságban létezik, s ezért nem válhat a részletkérdéseket is átható esztétikai alapelvvé. Nagy felfedezése ezért marad zseniális nekifutás a zenei valóságtükrözés sajátos törvényszerűségeinek kidolgozásához — messzire világító kezdemény, amelyet nem követ (és nem követhet) ismeretelméletileg tudatos problémamegoldás.

Íme, az antik zeneesztétikai gondolat ellentmondásos fejlődése: a gazdagodás, amely beszűkülést involvál. A történeti zsákutca, amelybe a rabszolgatartó társadalmi rend került, nemcsak a művészeti gyakorlathoz való termékeny kapcsolódást sorvasztotta el, hanem kiúttalanná tette az elméleti végiggondolást, az alapkérdések filozófiai-esztétikai szintű tudományos megoldását is.

Az Arisztoxenosz utáni zeneesztétikában csak tovább fokozódik ez az ellentmondásosság. Mindenekelőtt figyelemre méltó tény, hogy a fejlődésnek ebben az új szakaszában már nem Athén a kor legmagasabb színvonalon álló zenefilozófiai kutatások centruma. A klasszikus hagyaték felbomlása egyben roppant méretű expanzió is: az antik zeneesztétikai gondolat szétsugárzik az alexandroszi világbirodalom keleti tartományaiba. Babilónia, Szíria, Egyiptom városai felé ágaznak szét a továbbfejlődés útjai. Ezek az új centrumok azonban — talán az egy Alexandria sem kivétel — már képtelenek egységes és tartós hatású iskolákat kialakítani. Az alexandroszi világbirodalom csak ideiglenes megoldás; maga is magasabb fokon reprodukálja a rabszolgatartó metropolis társadalmi ellentmondásait. S ugyanezen a belső fejlődés által feloldhatatlan ellentmondáson ment tönkre a hellenizmus válságát megoldó római világbirodalom is. A hellenisztikus zeneesztétika történetében e világtörténelmi krízis valamennyi szakasza tükröződik. Előbb a klasszikus attikai hagyaték szétszóródott a szélrózsa minden irányába, a babilóniai Szeleukia, a szíriai Gadara, majd az egyiptomi Alexandria adott otthont a zenefilozófiai gondolatnak. Azután Róma lett a vonzásközpont. Az antik zenefelfogás azonban már minden elemében átalakult. Végső bomlásából és lezülléséből a korai kereszténység szűrte ki a számára világnézetileg felhasználható gondolatelemeket.

Hogyan jelentkezik a szétbomlásnak ez a megállíthatatlan folyamata az Arisztoxenosz utáni zeneesztétikában? Az egyik oldalon tovább épül a rendszeres zeneelmélet. Kleoneidesz harmóniatana például törés nélkül kapcsolódik a zenei tér birtokbavételét célzó arisztoxenoszi törekvéshez, s mindhárom hangnemben leírja a két oktávra kiegészült hangsort, valamint az ún. transzpozíciós hangsorok zárt rendszerét. A tradicionális éthoszok nála azonban csupán üres nevek a transzpozíciós rendszer egyes tagjainak, a csupán formálstruktúrájuk szerint megkülönböztetett hangsoroknak megjelölésére. A másik oldalon, a filozófiai orientációjú zeneesztétika területén az elméleti vizsgálódások kulcskérdése most már magával az éthoszelmélettel kapcsolatos: mennyiben helytálló a régiek tradicionális meggyőződése az egyes formaelemek konkrét éthosz-tartalmáról?

Már utaltunk a sztoikus *Diogenes Babyloniusra*, aki i. e. 156—155-ben Rómában járt, s ott nagyszabású előadásokat tartott az éthoszértelmezés helyességéről. Gondolatmenetét epikureus ellenfelének, Philodemosznak referálása alapján pontosan rekonstruálták, s kiderült, hogy a szubjektivitás elemének felvételével igyekezett megmenteni a zenei formák etikai tartalmas-

ságának és hatékonyságának egyre több oldalról vitatott gondolatát.[78] Mit jelent ez az újtípusú megoldás? A probléma magva úgyszólván a kolonizációtól fogva ismeretes volt az antik esztétikában: az egyes éthoszok és a különböző törzskarakterek összekapcsolását egyre inkább problematikussá tette az egyes poliszok közötti sokoldalú gazdasági és kulturális érintkezés. Igen korán felismerték például, hogy a dór-centrikus éthoszértelmezés nem mindenben egyezik meg az ión-centrikussal. S még a dór-centrikus hermeneutika sem bizonyult egységesnek; Platón és Arisztotelész például nem egyformán ítélte meg a frig tetrachord éthosztartalmát. Az értékelésnek ez a relativizmusa a pelopponézoszi háború után tovább fokozódott ugyan, magát az éthoszelméletet azonban — az ismert okok miatt — mindaddig nem bomlasztotta fel, míg az elmélet a poliszközösség társadalmi-művészeti gyakorlatának bázisán épült fel. Alexandrosz makedón világbirodalma, s vele az antik Görögország „külső virágzása" (Marx) természetesen már lehetetlenné tette, hogy a tradicionális éthoszértelmezés consensus omnium maradjon Görögországban éppúgy, mint Szíriában, Egyiptomban éppúgy, mint Mezopotámiában. A poliszközösség zártsága, függetlensége és belső egysége már visszahozhatatlanul felbomlott, és illuzórikussá vált helyreállításának utópiája is.

Ennek a relativizálódásnak meggyőző dokumentuma az i. e. IV. századból származó, *egyiptomi* eredetű *Hibeh-papirusz*, amely egy ismeretlen athéni rhétor előadását őrizte meg számunkra. Az anonim szerző ironikusan emlegeti az éthoszelmélet hermeneutikus differenciációit; mintha bizony, úgymond, „egyes dallamok a babérral, mások meg a repkénnyel lennének rokonságban".[79] A babér, Apollón szent növénye, itt kétségkívül a *hellén* hangsorokra és hangszerekre, a repkény mint a Dionüzosz-kultusz szimbóluma viszont a *barbár* (frig, kisázsiai, keleti) zene alapjellegzetességeire utal; következésképpen a Hibeh-papirusz megítélésünk szerint a hellenizmus korában eluralkodó kozmopolitizmus álláspontját képviseli: elvileg elutasítja a görög és a barbár közötti differenciát, amely — mint láttuk — az éthoszelmélet egyik alappillére volt. A törzskarakter és a sajátos poliszéthoszok relativizálása, amelyben — ismételten hangsúlyozzuk — az alexandroszi korszak objektív társadalmi valósága tükröződik, mármost kétségessé teszi a zene és az erkölcs összefüggését egyáltalán. „Ők azonban (ti. az éthoszelmélet hívei) kijelentik,hogy egyes dallamok mértékletessé, mások értelmessé, megint mások igazságossá, megint mások bátorrá, megint mások félénkké tesznek, anélkül, hogy meggondolnák: a kromatika nem képes félénkséget, az enharmonika viszont férfiúi bátorságot kelteni. Mert ki ne tudná, hogy az aitolok és a dolopok és a Thermopülai mellett lakó valamennyi nép diatonikus zenét használnak, és mégis bátrabb emberek, mint a tragikus színészek, akik éppenséggel hozzászokhattak az enharmonikus dallamok énekléséhez? Így hát nem kelt a kromatika félénkséget, s az enharmonika sem tesz senkit bátorrá . . ."[80]

A *babilóniai* Szeleukiából származó Diogenész mármost ugyanúgy a hangnemek jelentésváltozásának tényéből indul ki, mint az egyiptomi Hibeh-papirusz szerzője. Kénytelen megállapítani, hogy az enharmonikus hangnemet egyesek ünnepélyesen egyszerűnek, mások szigorúnak és uraskodónak

[78] Vö. Annemarie Jeanette Neubecker: *Die Bewertung der Musik bei Stoikern und Epikureern. Eine Analyse von Philodems Schrift De musica.* Berlin 1956.

[79] Pfrogner: *Musik. Geschichte ihrer Deutung.* Id. kiad. 53. o.

[80] Uo. 53. o.

tartják, a kromatikusban egyesek a férfiatlanság és közönségesség éthoszát fedik fel, mások a szelíd gyengédségét. A Diogenes-féle megfogalmazásból úgy tűnik, hogy a hangnem-éthoszok jelentésének *alaptartalma* alig változott, mégis az alaptartalom etikai megítélését tekintve nyilvánvaló az *értelmezés* megváltozása. (E változás kezdetét egyébként már Arisztoxenosz észrevette: gondoljunk a régi enharmonika sorsával kapcsolatos megjegyzéseire.) Diogenes mármost ezt az átértelmezést a zenét befogadó szubjektum aiszthetiszének egyéni sajátosságaival, nevezetesen szubjektivitásával próbálja megindokolni. A zene etikai hatása szerinte az individuális jellemtől, a vérmérséklettől is függ. Hangsúlyozza azonban, hogy ez nem változtat az alaptényen: a zeneművészet — lévén éthoszok és affektusok utánzása — kétségbevonhatatlan etikai tartalommal hat a lélekre, megnemesíti a jellemet.

Ez eddig csupán az éthosztan pszichológiai finomításának tűnik, Diogenész azonban nem mehet el vakon saját korának társadalmi-világnézeti problematikája mellett. A klasszikus polisz közösségi erkölcse már a múlté. Sztoikus meggyőződésének megfelelően a zeneileg megjelenített éthoszokban és affektusokban mindenekelőtt az indulatok megfékezésének alapelvét állítja a figyelem középpontjába; a zene eszerint nem a szenvedélyek arisztotelészi metriopathiáját, hanem *apathikus* leküzdésüket szolgálja. Ezért a sztoicizmus az etikai hatást az egyéni-személyes létezés szférájában ragadja meg, s elsősorban a szubjektív hangulathullámzás visszafogásával és szelídítésével, az individuális szenvedélyek csillapításával hozza összefüggésbe. A zenei mű hatása tehát az egyéni vérmérséklet szabályozásában, a temperáló mértékben, a józan megfontoltság erényének előmozdításában rejlik; nevelő, személyiségalakító ereje is innen származik. Diogenésznél sem hiányzik ugyan az éthoszok alkalmi összekapcsolása a *közösségi* erkölcs egyes vonásaival; a közösségi jelleg hangsúlyozása azonban mindig csak visszautalás a régmúltra, mindig argumentum historicum.

A *szíriai* Gadarából származó *Philodémosz* tulajdonképpen csak az elkerülhetetlen végkövetkeztetéseket vonja le az éthoszelmélet individualizálódásából, szubjektivisztikus kiüréléséből. Diogenésszel folytatott polémiája ismeretelméletileg az aiszthezisz sztoikus felfogásának kritikájára épül. Mindenekelőtt megkérdőjelezi Diogenésznek azt az állítását, hogy a zene befogadása az „iskolázott", ízléskultúrával rendelkező és *értő* aiszthezisz útján történik. Hogyan lehet az esztétikai észlelés kulturált és értő, amikor a *szubjektivitás* nyomja rá bélyegét? Philodémosz — csakúgy, mint mestere Epikurosz — az aiszthezisztegyértelműen az *alogosz* szférájába utalja, és etikailag teljességgel közömbös pszichikai jelenségnek tartja. Ezért a zene sem más, mint önmagában haszontalan, neutrális érzéki élvezet; Philodémosz elismeri ugyan érzékiesen impresszionáló, gyönyört keltő erejét, de nyomatékosan hangsúlyozza, hogy erkölcsi értéke nem több és nem kevesebb, mint a szaglás érzékletét afficiáló szakácsművészeté. A zenének kizárólag a szavak par exellence gondolati közege kölcsönözhet ideiglenesen és esetlegesen etikai tartalmakat és hatékonyságot. „A melosz — amennyiben híjával van a logosznak (szavaknak — Z. D.) — nem ragadja ki a lelket a mozdulatlanság és ernyedtség állapotából, nem vezet a természetnek inkább megfelelő magatartáshoz, nem csillapítja le a felindult és felingerelt kedélyt, nem képes arra, hogy megváltoztassa a lélek hangulatát, hogy fokozza vagy csökkentse egy-egy hangulat feszültségét. A zene nem rendelkezik az utánzás képességével, jóllehet egyes szerzők ilyesmiről ábrándoznak, nem képes jellemvonásokat ábrázolni vagy lelki minőségeket létre-

hozni, jóllehet ez a szerző (ti. Diogenes — Z. D.) ezt állítja róla . . .''[81] Persze Philodemosz is inkább csak kijelent, mintsem bizonyít; érvelésének logikai színvonala nem valami magas. A döntő ponton, az aiszthezisz szubjektivitásának kérdésében azonban kétségkívül az ő oldalán van — ha nem a teljes igazság, de — a meggyőző erő; mivel az éthoszok a klasszikus felfogás szerint szükségképpen a *közösségi* erkölcs tartalmait közvetítik az egyénhez, az individuális létezés köreiből kitörni képtelen aiszthezisz valóban csak szubjektív jelentéseket projiciálhat a zeneművekbe. Philodemosz ezért tartja a hangnemek éthoszát szubjektív *doxá*nak, pusztán individuális véleménynek, amely nem a természeti objektivitás megismerésén alapul. Ez a zeneesztétikára vonatkozó agnosztikus határkijelölés a zene létjogát ugyan nem érinti, de a funkció értelmezését módosítja: mivel a sztoikus apáthia aszkézisével szemben az epikureizmus vezető életelvvé avatja az egyéni élvezetet, a Philodémosz-féle felfogás legalább megtűri az intenzív gyönyört és élvezetet keltő zenét az emberi életben.

Ezzel eljutottunk a későantik zeneesztétika talán legsajátosabb iskolájának kapujához, a zenei szkepszis esztétikai rendszerré kiépült irányzatához. Az éthoszelmélet feltartóztathatatlan bomlásának bizonyítéka, hogy még azok a filozófiai iskolák sem voltak képesek eredeti világnézeti tartalmainak megőrzésére, amelyek — mint az epikureizmus — ismeretelméletileg közelálltak a mimezisz-elv materialista alaptartalmához, vagy — mint a sztoicizmus — éppenséggel egyfajta tükröződésemléletet képviseltek. A hellénizmus korának kései szkepticizmusa viszont a legteljesebb tudatossággal felszámolta a miméziszelmélet utolsó maradványait is. *Sextus Empiricus* is individuális doxának, szubjektív projekciónak tartotta a dallamtípusok erkölcsi jelentéstartalmainak feltételezését, s ezért a zenének ugyanolyan tranzitórikus érzéki hatást tulajdonított, mint az álomnak és a bornak. Az aiszthezisz ismeretelméleti megítélésében azonban sokkal radikálisabban agnosztikus, mint Philodémosz. Az éthosztartalom diszkreditálásához felhasználja a szkeptikus trópák Aenisedemus-féle elméletét, s a zenei tartalom relativizálását logikailag következetesen végigviszi egészen a leplezetlen esztétikai nihilizmusig: a zenei befogadás szubjektivitásából, a zene keltette hatások ideiglenes és viszonylagos jellegéből arra következtet, hogy maga a zene sem rendelkezik objektív léttel, vagy ahogyan Ernst Bloch egy másik nagy válságkorszakban mondotta: csak önmagunkat halljuk.[82] Sextus Empiricusnál az érzéki megismerés szubjektivitásából, a relativitás szkeptikus trópájából nemcsak az esztétikai ítélettől való tartózkodás következik, hanem a zene realitásának, magának a zenének ontológiailag is végiggondolt tagadása. A hellenisztikus zeneesztétika ezzel megismétli azt a végszót, amely a püthagoreizmusból és a plantonizmusból kicsendül: megsemmisíti önnön tárgyát, a zenét.

Platonizmusnak és szkepticizmusnak ez az összekapcsolása korántsem holmi légből kapott történeti analógia, nem üres szellemtörténeti konstrukció. Már Platónnál feltárult előttünk az antik zeneesztétika fejlődésének egyik alaptörvényszerűsége: az éthoszelmélet és a zenei mimézisz-elv háttérbeszorulása szükségképpen a püthagoreizáló-spekulatív irányzat erősödéséhez vezet. A szellemtörténet éppen ezt az ellentmondásos viszonyt homályosítja el, amikor eltakarja a platóni esztétika belső ellentmondásait, s kínai falat

[81] Uo. 54. o.
[82] Bloch: *Geist der Utopie*. Berlin 1923. 47. o.

tételez fel az ún. zenei szkepszis és a vele egy időben felvirágzó neopüthagoreus-neoplatonista irányzat között. Schäfke az antik zenei szkepszisben valamiféle racionális felvilágosodást vél felfedezni, amit aztán „szükségszerűen" fel kell hogy váltson az „ellenhatás": az irracionalista misztika. Pfrogner ugyanilyen módszerrel állítja szembe a hanyatlásnak tekintett hellenisztikus szkepszissel az „új fellendülést", a zenei miszticizmus új korszakát. Valójában itt ugyanannak a fejlődésvonalnak két egymásba fonódó oldaláról van szó, s nem két világnézetileg-esztétikailag ellentétes tartalmakat hordozó korszakról. Az a későhellén neoplatonizmus, amelynek reprezentatív filozófusa Plotinosz, igazi Vico-féle *ricorsi*val kanyarodik vissza az idealistává vedlett püthagoreus zenematematikához és az éthoszelmélet elemeitől „megtisztított" platóni zeneesztétikához, hogy végül is ott kössön ki, ahonnan a görög filozófiai és esztétikai gondolkodás már megjelenésének legelső pillanatában igyekezett kiemelkedni: a mítoszban, a mágia vallássá rendezett képzeletvilágában. Plotinosznál a művészet egyetlen funkciója az, hogy kifejezze a lélek kitörését a léthierarchia legalacsonyabb fokán álló anyagi világból, az ideális összépség utáni extatikus vágyakozást. Iamblichosz viszont ezzel a platonizáló misztikával sem elégszik meg, s visszatér a mágiához: a zene hangzataiban istenek és démonok tanyáznak. „Új fellendülés"? Sokkal inkább egy páratlan kulturális virágkor gondolati eredményeinek visszavétele. Az antik eszmevilág e visszájára fordulása azonban előfeltételezi azt a kiárusítást, amely a válságkorban végbement; a zenei miszticizmus előfeltételeit az esztétikai utánzás elvének feladása, az éthoszelmélet kiüresedése teremtette meg. Az előretörő szubjektivizmus nemcsak szkepticizmust és nihilizmust szült, hanem a zenei számmisztika, az érzékiségellenes irracionalizmus számára is előkészítette a talajt. Ilyen értelemben a hellenizmus zeneesztétikája a maga egészében, szkepticizmusával csakúgy, mint misztikájával, olyan művészetfelfogást képvisel, amely végső kicsengésében megegyezik a korai kereszténység vallásos világszemléletével.

Nem vehetjük itt szemügyre e későantik esztétika gondolatvegetációjának minden ágát-bogát; ismét csak a fő tendenciák jelzésére vállalkozhatunk. A zenei miszticizmus egyik jellegzetes vonása mindenekelőtt az, hogy elsorvasztja az Arisztoxenosz-féle „harmonikus" irányzatot, s úgyszólván egyeduralkodóvá teszi a kanonikusok matematikai spekulációit. Itt sem hiányoznak azonban az ellentmondásos fejlődésnek bizonyos elemei. Euklidész műve a kánon felosztásáról, Didümosz kutatásai a diatonikus, kromatikus és enharmonikus tetrachordhangközök aritmetikai alapjairól és az ún. szüntonikus kommáról tovább finomítják a korai kanonikusok által kidolgozott fizikai akusztikát. Klaudiosz Ptolemaiosz a nagyszabású harmóniatanában kísérletet tesz arra, hogy a harmonikus irányzat bizonyos elemeit beépítse a kanonikus rendszerbe, s elsőként deklarálja az 5 : 4 proporcióra visszavezetett nagy terc szimfon-voltát. Ilyesfajta közvetítési törekvéseket figyelhetünk meg Aristeides Quintilianusnál és az antik zeneesztétikai hagyatékot a keresztény felfogással egyeztető Boëthiusnál is. Esztétikailag jelentős előrelépést azonban sem ezek az eklektikus, félig matematikai, félig teológiai gondolatrendszerek, sem a nyomukban felvirágzó kommentárirodalom nem jelentett és nem jelenthetett; kapcsolatuk a korszak valóságos zenei gyakorlatával úgyszólván a semmivel egyenlő. A későantik korai keresztény filozófia ugyan kitüntetett szerepet juttat a zenének: az egyetlen művészet, amely helyet kap a septem artes liberales tudományelméleti rendszerében. A szabad művészetek egyikeként

felfogott zene azonban Martianus Capellától csaknem a reneszánszig: tudomány, egyfajta filozófiai propedeutika, s csillagtávolságok választják el a hangzó zene reális életfolyamataitól. A musica mundana—musica humana—musica instrumentalis sokat emlegetett triádjában Boëthius előadása szerint a zene lényegét legmakulátlanabbul megtestesítő alak a szférikus harmóniában kicsendülő világzene.

Innen a későantik zenefelfogásnak az az aszketikus alapkaraktere, amely a keresztény patrisztikában annyira hangsúlyos szerephez jut. Zenei és teológiai spekuláció már az alexandriai Philonnál az aszketikus önkorlátozás eszméjének jegyében olvadt egybe. A neoplatonizmusban rejlő aszkézis elvét azonban csak a korai keresztény pszalmódia kialakulása után, a II. és III. sz. fordulóján tudták magára a zenei gyakorlatra is vonatkoztatni. Tudomásunk szerint egy Ptolemaioszt kommentáló Plotinosz-tanítvány, Porphüriosz az első, aki az érzéki világ megtagadásának kriptoteológiai életeszményéből levonja a zeneesztétikai következtetést, és az ördögi principiumot képviselő profán zenét a legélesebben szembeállítja az istentiszteleti funkciót ellátó szakrálissal. Ami a profán zene elutasítását illeti, Porphüriosz látszólag a régi tradícióhoz kapcsolódik: elítéli az önálló instrumentális zenét, különösen a hangszeres virtuozitást. A zeneinstrumentum azonban nála csak egyik megjelenési formája a démonizmusnak. Az aszketikus erkölcsiséggel szembeállított élvezetprincipium szerinte elsősorban a népzenében testesül meg. A vallásos-kultikus ének feladata éppen az, hogy közömbösítse a népzene érzéki-felforgató hatását.

Ezen a ponton azután a neoplatonikus zenei miszticizmus közvetve utat talál a spekulatív számmisztikától visszafelé, a kor zenei gyakorlatához. Itt már nemcsak valami ténylegesen létezőnek elutasítása jelenti a zenei orientációt, hanem valami ténylegesen létezőnek az igenlése is. Az újplatonikus zeneesztétika ilyen módon az ókeresztény kultikus zene, mindenekelőtt a kialakuló pszalmódia apologetikájává válik. Az antik zenefilozófia végső felbomlásából megszületett az új zenefelfogás.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА АНТИЧНОСТИ

Денеш Золтаи

Первая крупная система античной философии музыки была создана школой Пифагора. В ней была сделана попытка преодоления основного представления магического восприятия музыки: кажущееся иррациональным качество звука было сведено к измеряемым, а, следовательно, рационально контролируемым естественным основам. Пифагорейкая концепция, хотя и сделала возможным обоснование физической акустики, стала чрезвычайно противоречивым исходным пунктом для музыкальной эстетики. Описывая основные гармонии, пифагорейцы столкнулись с проблемой существенной определенности гармонических пропорций. Здесь начинается разветвление античной музыкальной эстетики: основной принцип различения симфонов и диафонов заключается, по мнению *гармоников*, в слуховом восприятии, поддерживаемом разумной памятью, согласно же *каноникам*, — в математически-пропорциональной природе интервалов. В позднем пифагореизме доминирующим становится последнее направление. Гносеологически это ведет к дискредитации музыкального аистезиса, онтологически же — к безусловному отождествлению закономерностей космоса и музыки. Не принимающая во внимание общественную опосредованность, проектированная непосредственно в природу система звуков делает впоследствии негибкой и консервативной эстетическую ориентацию, опредмечивает общественную объективность системы музыкальных значений. Такое регрессивное развитие пифагорейской философии музыки связано с идеологией аристократических слоев, выступающих против демократии полисов.

Эпоха Перикла создает новую систему философии музыки, которая основывается главным образом на общественно-моральной содержательности мелодийных моделей (номосов), на осознании относительного различия номоса и физиса. Эта классическая система античной музыкальной эстетики, теория этоса, могла возникнуть только в атмосфере демократии полиса, только на почве публичности и моральной автономии, сделавших возможным беспримерный расцвет культурной жизни. Создатель — ее афинянин Дамон, впервые поднявший на уровень эстетической сознательности мысль специфического этоса мелодийных и ритмических формул, и заложивший принципиальную основу первого учения о музыкальных значениях. Античную музыкальную эстетику занимает, прежде всего, этосная содержательность тетрахордных структур. Герменевтика связывается с мыслью о музыкальной паидейе, нравственной действенности музыки. Великий систематик учения об этосе Платон анализирует содержательность формальных музыкальных элементов также в этом направлении. Однако у него теория этоса перекрещивается и отодвигается на задний план миром идей музыкального пифагореизма. Это противоречие происходит аристократических классовых симпатий Платона и глубокого переживания общественно-идеологического кризиса его времени. Последний теоретик учения об этосе, Аристотель, разрешил кризис теории, отразившийся в учении Платона, разработкой принципа эстетического мимезиса и катарзиса.

В эпоху эллинизма распадается эстетическое учение о значениях музыкальных этосов. Этот распад связан в одинаковой мере с историческим тупиком демократии полиса, а также с преобразованием музыкальной практики. Развитие и здесь противоречиво. С одной стороны, Аристоксен создает широкий синтез античной теории музыки, с другой стороны, эстетика музыкального скепсиса и музыкального мистицизма предвосхищает восприятие музыки раннего христианства.

THE MUSICAL AESTHETICS OF ANTIQUITY

by *D. Zoltai*

In attempting to overcome the basic ideas of the "magical" view, the Pythagorean School set up the first great system of ancient musical philosophy. The apparently irrational tonal quality was traced to measurable elements, to a rationally controllable natural basis. The Pythagorean conception — although providing a very contradictory starting point for the aesthetics of music — made the physical-acoustical foundation possible. In describing the basic harmonies, the Phytagoreans came upon the problem of the essential determinateness of harmonic proportions, and here we find the two great trends of ancient musical aesthetics. According to the canonic theory the distinction between the *symphon* and *diaphon* is based on the mathematical, proportional nature of the intervals, while those of the harmonic view held that such a distinction is inherent in auditory observation dependent on memory. The former trend becomes the important in late Pythagoreanism. Epistemology holds that this leads to the discrediting of musical aesthesis and ontologically to the unconditional identification of the laws of music and the cosmos. This system of sounds directly derived from nature eliminated the mediatory role of society, thus making the aesthetic orientation set and conservative, and it regards the social objectivity of the system of music merely as a relation of things. Such a regressive development of the Pythagorean musical philosophy is related to the ideology of the aristocratic group as opposed to the city democracy.

The Periclean period establishes a new system of musical philosophy founded on the excellent social and moral character of the *nomos* and on the ideation of the relative differences of the *nomos* and *physis*. The city democracy and the moral autonomy and publicity leading to the incomparable flourishing of cultural life was of basic importance in evolving this classical system of ancient musical aesthetics, the ethos theory. Its originator, the Athenian Damon, first introduced the specific ethos of melody and rhythm formulae for aesthetics, thus setting the foundations for the first semantics of music. Ancient musical aesthetics is mainly concerned with the ethos in the tetrachord structure. This hermeneutics is associated with musical *paideia*, the moral affect of music. Plato, the great systematizer of the ethos theory also analyzes the content of the formal elements of music in this same spirit, buth at him the ideology of musical Pythagoreanism clashes with the ethos theory and this must be forced back. This contradiction is due to Plato's

deep insight into the sociological ideological crisis of his age and to his class sympathies. The last great theoretician of the ethos theory is Aristotle who, by working out the principles of aesthetical mimesis and catharsis, settles the crisis of the theory as formulated by Plato.

In the age of Hellenism the aesthetical semantics of musical ethos disintegrates. This was related to the transformation of both the historical impasse od city democracy and to the musical practice of the period. Here the development is also contradictory. On one hand Aristoxenos produces the extensive summary of the ancient theory of music and on the other we find the aesthetics of musical skepticism and mysticism leading to the conception of music of early Christianity.

A tudomány mint közvetlen termelőerő

ERDŐDI JÓZSEF

A szocializmus és kommunizmus építése tudatos társadalmi folyamat, érthető tehát, ha a társadalmi fejlődés e szakaszán, amikor népünk a szocializmus teljes felépítésének korszakába lépett, s a Szovjetunió népei — az egész világon elsőként — már a kommunista társadalom építésén munkálkodnak, fokozódik a tudomány szerepe a társadalmi élet minden szférájában, így különösen az anyagi javak termelésében is. Ez kifejezésre jut azokban az elvi jellegű megállapításokban is, amelyek az SZKP új programjában, valamint pártunk VIII. kongresszusának határozatában olvashatók a tudomány és termelés kapcsolatáról: „A tudomány alkalmazása a társadalmi termelőerők hatalmas növekedésének döntő tényezőjévé válik."[1] „A tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé válik."[2] „A szocialista építőmunka előrehaladásával megnő a tudomány szerepe: a tudomány közvetlen termelőerővé válik."[3]

Ezek a tételek a termelés és a tudomány között fennálló viszony alakulásának egy meghatározott szakaszát, a kapitalizmusból a szocializmusba és kommunizmusba való átmenet időszakát tükrözik, ugyanakkor a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyát konkretizálják ezek szóban levő elemeire — a termelőerőkre és a tudományokra. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a termelőerők és tudományok viszonya, e viszony mozgása mozzanata, sajátos megnyilvánulása a társadalmi lét és társadalmi tudat kapcsolatának, illetve e kapcsolat alakulásának is.

A címben jelzett probléma vizsgálatánál az egyik feladat tehát a termelés és tudomány viszonyának megvilágítása a társadalmi lét és társadalmi tudat általános kapcsolatából kiindulva. Ebben a vonatkozásban is rendkívül fontos Lenin tétele: „Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét kétségtelenül viszonylagos".[4] Ezzel analóg a társadalmi lét és társadalmi tudat ellentéte. Sőt ezen ellentét viszonylagossága még hangsúlyozottabb, hiszen a társadalmi lét és változásai tudattal rendelkező lények, az emberek tevékenységének *produktumai.* A társadalmi lét és a társadalmi tudat mozgása szakadatlan — az emberi cselekvés által közvetített — kölcsönhatásuk eredménye, melyben az előbbi a meghatározó oldal. Ez a kölcsön-

[1] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth, 1962. 819. o.
[2] Uo. 773. o.
[3] Az MSZMP VIII. kongresszusának jegyzőkönyve. Kossuth, 1963. 455. o.
[4] Lenin Művei 14. köt. Szikra, 1954. 147. o.

hatás a történelem folyamatában egyre szorosabb, intenzívebb lesz, ellentétük viszonylagossága — a tudatos elem és szerepének növekedtével — egyre erőteljesebbé válik. Ellentétük, kölcsönhatásuk mozgásában gyökeres változás következik be a szocializmus és még inkább a kommunizmus építésének időszakában. A társadalmi élet minden szférájára kiterjedő, a társadalom minden csoportját, rétegét átható tudatosság nélkül a kommunista formáció nem teremthető meg. A társadalmi tudat meghatározott állapota közvetlen feltétele a társadalmi lét változásainak. Így pl. a kommunista elosztási elv — mindenkinek a szükséglete szerint — megvalósításához nem elegendő a technika magas színvonala, elengedhetetlen feltétel a kommunista tudat, a kommunista erkölcs uralkodóvá válása is.

A társadalmi lét és társadalmi tudat kapcsolatának szorosabbá, közvetlenebbé, ellentétük viszonylagosabbá válása persze nem jelenti a kettő azonosulását, egybeolvadását, a köztük fennálló ellentét megszűnését, a társadalmi lét továbbra is elsődleges, meghatározó pólus marad.

I. A tudomány és a termelés[5]

1. A tudomány és termelés kapcsolata általában

A tudomány és termelés kapcsolata egyike azoknak a társadalmi viszonyoknak, melyek a történelmi fejlődés meghatározott szakaszán jönnek létre és válnak a társadalmi mozgás hatótényezőjévé. Míg a termelés a társadalom keletkezésének pillanatától adott, és mint az ember alapvető tevékenysége jelen van az emberi együttélés minden szakaszán, addig a tudomány csak a fejlődés későbbi fokán, lényegében a rabszolgatartó társadalomban születik meg. A termelés tehát létében megelőzi a tudományt, így kapcsolatukról csak a tudományos gondolat keletkezésétől kezdve beszélhetünk.

A termelés a fejlődésnek valamennyi stádiumában megköveteli a természet ismeretét, hiszen mint a természet tárgyainak céltudatos formálása, átalakítása feltételezi azon természeti anyagok természetének, tulajdonságainak elsajátítását, melyeket az ember átalakít és amelyekkel ezt a formálást végzi. Végső soron ebben gyökeredzik a természet- és műszaki tudományok (a továbbiakban: természettudományok) kapcsolata a termeléssel. Abból adódóan, hogy a termelés minden korban csak társadalmi keretek között folyhat, szükséges e keretek, a termelés társadalmi oldalának ismerete is.

A tudomány és termelés viszonyáról szólva differenciálni kell egyrészt a különböző tudományok, elsősorban a természettudományok és a társadalomtudományok, másrészt a termelés technikai és társadalmi oldala között. E differenciálás nélkül ugyanis nem érthetjük meg a tudomány és termelés kapcsolatának konkrét tartalmát, e kapcsolat mozgását, változásait. A termelés technikai oldala az ember és természet viszonyát foglalja magában, ennek vizsgálata a különböző természettudományok feladata. A termelés társadalmi oldala pedig a termelésben részt vevők, azaz az emberek közötti viszonyokat tartalmazza, melyek vizsgálata a társadalomtudományok hatáskörébe tartozik.

[5] A termelés és tudomány kapcsolata bonyolult, sok összetevőt tartalmazó viszony. E kölcsönhatásnak a maga teljességében való tárgyalása itt nem okvetlenül szükséges, ezért csak azon vonatkozásait érintem, melyek témánk szempontjából lényegesek.

A tudomány és termelés kapcsolata a történelem különböző korszakaiban nem azonos. E kapcsolatra sokféle tényező gyakorol befolyást, de viszonyuk, kölcsönhatásuk alakulásának megértéséhez elengedhetetlenül szükséges annak figyelembevétele, hogy e viszony két pólusa — a tudomány és a termelés — között hatnak olyan általános összefüggések, melyek minden formációban érvényesülnek. Ezek elsősorban a termelés primátusa, valamint a tudomány növekvő visszahatása a termelésre.

A tudomány és termelés kapcsolata, a tudománynak a termelésben játszott szerepe lényegében három faktorra vezethető vissza: *a)* a tudományos ismeretek színvonalára, *b)* a termelőerők fejlettségi fokára és *c)* a termelési viszonyok jellegére. Mivel azonban a tudományok állapota elsősorban a termelési mód függvénye, azt mondhatjuk, hogy a tudomány és termelés viszonyát végső soron a termelési mód határozza meg. A termelési mód alkotórészeinek a tudomány és termelés kölcsönviszonyára gyakorolt hatása nem egyforma. Míg a természettudományok esetében elsősorban a termelőerők állapota, addig a társadalomtudományoknál különösen a termelési viszonyok szerepe emelendő ki. Természetesen a termelési mód egésze mint a két oldal — a termelőerők és termelési viszonyok — szerves egysége „szabályozza" ezt a kölcsönviszonyt, mind a természettudományok és termelés, mind a társadalomtudományok és termelés kapcsolatát.

A természettudományok termelésben játszott szerepét determinálja egyrészt a termelőerőktől való általános függésük. Ez közismert, ezt igazolja a termelés és a tudományok egész története. A termelőerők mozgása szakadatlanul újabb és újabb szükségleteket szül, ezek viszont objektíve felvetik a természetről szerzett ismeretek szélesítésének, mélyítésének szükségességét. Ezen túl a termelőerők fejlődése eredményezi azokat a technikai eszközöket, amelyek a tudományos kutatáshoz, kísérletezéshez elengedhetetlenek. A termelés és természettudományok viszonyának alakulása másrészt a termelőerők színvonalának függvénye. Minél bonyolultabbak ugyanis azok az eszközök, melyekkel hatnak a természet tárgyaira, minél mélyrehatóbbak az ezeket érintő átalakítások, annál inkább előtérbe lép a természeti törvények egyre adekvátabb ismeretének szükséglete, majd az a szükségszerűség, hogy az ember a természeti törvényeknek csak tudományos ismerete birtokában képes előállítani és működtetni a termelés eszközeit. A termelőerők fejlődésének meghatározott szintjén objektíve szükségszerű, hogy a tudományos ismeretek a termelési folyamat alkotórészévé váljanak.

A természettudományos ismeretek keletkezésének, fejlődésének, termelésben játszott szerepének ösztönző motívumai nemcsak a termelőerők adott színvonalából adódnak, hanem a termelési viszonyok természetéből is. A mindenkori termelési viszonyok befolyásolják a tudomány — s köztük a természettudomány — társadalmi szervezetét, a tudományos káderek képzését, elosztását, a természettudományos fejlődést, ennek irányait és az elért eredmények felhasználásának mértékét. Az antagonisztikus társadalomban pl. a termelőerők fejlődése által felvetett szükségleteknek a természettudomány fejlődésére gyakorolt hatását, a természettudományos vívmányok termelésben való alkalmazását az uralkodó osztály érdekei korlátozzák.[6]

[6] J. D. Bernal a „Tudomány és történelem" c. művében tudománytörténeti tények sokaságának elemzésével bizonyítja ezt. Egyet idézünk ezek közül: „A televízió lassan fejlődött ki. Nem mintha elvi megoldását már régóta nem ismerték volna (Campbell Swinton 1911-ben fejtette ki erre vonatkozó elgondolásait, amelyek lényegileg meg-

A fizikai és szellemi munka viszonya, mely részben a termelési mód alkotója, de ugyanakkor általa determinált is, ugyancsak befolyásolja a természettudományok kapcsolatát a termeléssel. (E hatásról a későbbiekben még szó lesz.)

Természetes, hogy jelentősen intenzívebb az a hatás, melyet a termelési viszonyok gyakorolnak a társadalomtudományok fejlődésére, termeléssel való kapcsolatára. A különböző társadalomtudományok a termelés társadalmi feltételeit tükrözik, érthető tehát, ha ez utóbbiak — elsősorban a termelési viszonyok — természete, változásai végső soron megszabják a társadalomtudományok tartalmát, fejlődését, a termeléssel való kapcsolatát. Nem véletlen, hogy a társadalmi forradalmak időszakaiban a feltörekvő, az új termelési viszonyokat hordozó osztályok képviselői vizsgálták felül, alakították át, gazdagították pozitív tartalmakkal a társadalomról szóló elméleteket. Mint ahogy az sem véletlen, hogy az antagonisztikus formációkban a társadalomtudományok fejlődésének egyik és lényeges gátja a mindenkori uralkodó osztálynak a gazdasági szerkezetben gyökeredző érdeke. Ez az alapvető oka annak is, hogy pl. a kapitalizmusban a társadalomtudományok fejlődése messze elmarad a természettudományoké mögött.

Bár a társadalomtudományok mozgása főként a termelési viszonyok függvénye, nem vonhatják ki magukat a termelőerők bizonyos hatása alól sem. Ez a hatás érvényesül a többi között a termelési viszonyok közvetítésével, és napjainkban oly módon is, hogy a termelőerők fejlődése létrehoz olyan technikai eszközöket, amelyek egyre nélkülözhetetlenebbek a társadalmi életet kutatók számára.

A termelési mód mindezeken túl más utakon is befolyást gyakorol a tudományok fejlődésére, termeléssel való kapcsolatára. A társadalom szellemi életének különböző szférái sok vonatkozásban közvetítik a hatását a tudományokhoz. Így pl. a filozófia, a politikai koncepciók — bár nem egyforma súllyal — éreztetik hatásukat mind a természet-, mind a társadalomtudományok mozgásában. A természettudományos tartalmak a termelőerők állapotát is közvetítik a társadalomtudományokra, mivel a természettudományok is — különösen napjainkban — befolyásolják a társadalomtudományok állapotát.

A termelési mód alkotóinak a tudományok említett két sorára gyakorolt hatásának megkülönböztetése relatív. Ez a — relatív — megkülönböztetés általánosan összefügg azzal, hogy a természettudományok a termelés technikai, a társadalomtudományok pedig a termelés társadalmi oldalához, társadalmi feltételeihez kapcsolódnak közvetlenebbül, az antagonisztikus alakulatokban pedig különösen azzal, hogy elvileg más a természettudományok kapcsolata az osztályokkal, létérdekeikkel, és más a társadalomtudományoké.

Az a megállapítás, hogy a tudományok — köztük a természettudományok — konkrét tartalma, e tartalom változása, a termeléssel való kapcsolata végső soron a termelési mód függvénye, nem jelenti egyben azt is, hogy

---

feleltek a televízió mai megvalósult formájának), s az sem áll, hogy a letapogatás vagy a széles sávú rövidhullám átvitel különös technikai nehézségekbe ütközött volna. A késedelem oka inkább abban rejlett, hogy a nagy elektrotechnikai vállalatok, köztük azok a cégek, amelyeket éppen a rádiózás tett naggyá, azonnali profitszerzésre irányuló mohóságuk miatt sajnálták a pénzt a drága fejlesztési munkákra. Így hát a lelkes amatőrökre—a többek között John Logie Bairdre (1888—1946) — várt a feladat, hogy primitív felszerelés segítségével megtegyék a döntő lépéseket, s meggyőzzék a kereskedelmi világot a nagy üzleti lehetőségről." (Tudomány és történelem. Gondolat, 1963. 496. o.)

— mint sokan állítják — a természettudományok (ebben az összefüggésben a műszaki tudományok nélkül értendők) a társadalmi tudat szférájába tartoznak. Ennek érintésére itt azért van szükség, mert annak bizonyítékaként, hogy a természettudományok is a társadalmi tudat alkotórészét képezik, egyéb érvek között a természettudományoknak a termeléstől való függését is hangsúlyozzák. A tévedés egyik forrása, hogy a „tükrözés" fogalma a tudatszférákat tekintve különböző, egymástól eltérő értelemben használatos, és az adott esetben ezt szem elől tévesztik. A „tükrözés" fogalma a tudattal és ennek különböző formáival kapcsolatban használatos a tudatelemek és formák tartalmára, mely tartalmakat a tükrözés objektuma szab meg. Általában szólva a tudat a lét, az anyag tükröződése, az határozza meg tartalmát. Használatos másrészt abban az értelemben, hogy a konkrét tudattartalmak létrejötte és változása valaminek a függvénye, hogy bennük kifejeződnek, sajátos módon visszaverődnek a társadalmi mozgás más faktorainak állapotai változásai. Ezzel találkozunk a természettudomány és termelés viszonyánál, vagy a filozófia és a társadalom gazdasági és osztályszerkezete közötti kapcsolatnál. A természettudomány tartalma, ennek változása függ a termelés állapotától, mozgásától, de nem ezeket tükrözi. A természettudományok esetében a tükrözés objektuma nem a termelési mód, nem a társadalmi lét más alkotórészei, hanem a természet tárgyai, folyamatai, törvényszerűségei. Hasonló a kép a filozófiánál, amely a gazdasági és osztályszerkezet prizmáján keresztül tükrözi a valóság egészét. Ilyen értelemben beszélhetünk arról, hogy a filozófia a gazdasági struktúrát „tükrözi", de a filozófia tárgya nem a gazdasági viszonyok, hanem a valóság egészének legáltalánosabb összefüggései, törvényei. Persze ebben a vonatkozásban is lényegesen eltér a természettudománytól, mert tárgya magában foglalja a társadalmi valóságot is. A társadalmi tudat ezzel szemben nemcsak függ a társadalmi léttől, hanem a társadalmi lét mint a társadalmi tudat objektuma megszabja ennek tartalmát is.

A tudatot mint a valóság lényeges és rendkívül bonyolult jelenségét különböző tudományok különböző aspektusokból vizsgálják. A dialektikus materializmus a keletkezése, az agyhoz való kapcsolata stb., a történelmi materializmus pedig a társadalmi mozgás aspektusából (mint társadalmi terméket, az egyéni és csoporttudathoz való viszonyában stb.) kutatja.

A két tudományos diszciplínának azonban van egy alapvetően közös aspektusa: a tudatot mindkettő az objektív valóság tükröződésének fogja fel. Ebből válik világossá, hogy *a* tudat *a* lét,[7] a *társadalmi* tudat pedig „csak" a *társadalmi* lét tükröződése. „A tudat általában a létet *tükrözi*, ez *minden* materializmus közös tétele. Lehetetlen nem látni, hogy ez a tétel közvetlen és *elválaszthatatlan* összefüggésben van a történelmi materializmusnak azzal a tételével, hogy a társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi*."[8]

Ha tehát a természettudományokat is a társadalmi tudatba sorolnánk, akkor az utóbbit azonosítanánk *a* tudattal, ez pedig implicite a *társadalmi* lét és *a* lét azonosítását is jelentené. A lét mint a tudat objektuma, mint a tudattartalmak meghatározója a természeti és a társadalmi anyagot egyaránt magában foglalja, vagyis a létnek ebben az értelemben két fő megjelenési formája van: a „természeti lét" és a társadalmi lét. A társadalmi lét tehát csak „része", megjelenési formája *a* létnek. Ennek megfelelően a társadalmi

[7] A „lét" fogalmát nem a „létező", hanem az „anyag" fogalmával azonos értelemben használom.

[8] Lenin Művei 14. köt. I. kiad. 335—336. o.

tudat — mint a társadalmi lét tükröződése — is csak „része", megjelenési formája *a* tudatnak. A tudatnak, tartalmát tekintve, három fő megjelenési formája van: 1. a „természet tudata", azaz a „természeti lét" tükröződése, ide sorolhatók a természettudományok, 2. a társadalmi tudat, vagyis a társadalmi lét tükröződése, ide tartozik a társadalomtudományok egy része és a műszaki tudományok, 3. a tudatnak az a formája, amely különböző aspektusokból ugyan, de a lét mindkét formáját tükrözi, ide sorolható pl. a filozófia, a művészetek.[9]

Arról természetesen nem szabad megfeledkezni, hogy a tudat társadalmi termék, együtt keletkezett az emberrel, a társadalommal, nem létezik a társadalmon kívül. Ebben az összefüggésben a tudat minden megnyilvánulása, konkrét formája „társadalmi tudat", a társadalom tudatához tartozik, beleértve a természettudományokat is. Ezt figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy a tudat a lét társadalmi tükröződése, a társadalmi tudat pedig a társadalmi lét (társadalmi) tükröződése.

2. A tudomány és termelés kapcsolatának főbb szakaszai

A tudomány és termelés kapcsolatának történeti alakulását vizsgálva is differenciálni kell a természettudományok és a társadalomtudományok között. A természettudományok és termelés viszonyának mozgása három nagy szakaszra, s e szakaszokon — főleg a másodikon — belül pedig történelmileg rövidebb, de szintén lényegesen különböző periódusokra osztható.

Az első nagy szakasz a tudomány kezdeteitől a gépi nagyipar kialakulásáig terjed. E szakasz általános jellemzője, hogy a termelés alapvetően az empirikus ismereteken nyugszik, a tudomány nem szükségszerű feltétele és tényezője a termelésnek, a termelőerők fejlődésének.

E szakaszt megelőzi egy egész történelmi korszak, amikor még nem létezett semmiféle tudomány. Természeti törvényeket persze már ebben a korszakban is felhasználtak az emberek a termelőtevékenységük során, de nem ismerték őket tudományosan, és ezért nem is alkalmazhatták őket tudatosan. A természeti törvények felhasználására nem tudományos ismeretek, hanem közvetlen tapasztalatok alapján került sor. E korszak embere készített és felhasznált kőszerszámokat, íjat, felhasználta a tüzet, de nem ismerte a szilárd testek mechanikáját, a mechanika és a hőjelenségek törvényeit. Készített és felhasznált különböző alkalmatosságokat a vízben való közlekedésre, kivonta a vasat az ércből, a vasból szerszámokat állított elő, de nem ismerte a folyadékok mozgástörvényeit, az elemek és vegyületek kapcsolódásának, bomlásának törvényszerűségeit.

Az e korszakban felhalmozott empirikus tapasztalatok alapján, a fejlődő termelőerők és a termelés növekvő szükségletei nyomán a rabszolgatartó formációban megkezdődik a természettudományok kialakulása, pontosabban: megszületnek a természettudományos ismeretek elemei a matematika, a geometria, a mechanika stb. területén.

Ettől az időtől kezdve az ismeretek felhalmozódása már nemcsak empirikus, hanem növekvő mértékben tudományos ismeretek halmozódása is.

[9] A probléma precíz kifejtéséhez szükséges pontos terminológia még kidolgozásra váró feladat.

Ez utóbbi folyamat különösen meggyorsult a természettudományban végbement forradalom (Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton) alatt és után, de a termelés, a termelőerők fejlődése még a kapitalizmus kialakulásának idején sem a természettudományok tudatos alkalmazásának, hanem lényegében a termelés folyamatában szerzett gyakorlati tapasztalatok talaján létrejött felfedezések, technikai vívmányok felhasználásának eredménye.

A természettudományos ismeretek születésétől a gépi nagyipar megteremtéséig terjedő időszakban egyre gyakrabban és szélesebb körben alkalmazzák a természettudomány egyes felismeréseit a termelésben, de a tudomány még nem gyakorol jelentős befolyást a termelőerők működésére és fejlődésére. A társadalmi fejlődés ezen évszázadaiban a tudomány és a termelés a történelmi mozgás két összefüggő, kölcsönhatásban levő, de lényegében különálló összetevője volt.

A természettudományok és termelés kapcsolata történelmi alakulásának második nagy szakasza a gépi nagyipar kialakulásával kezdődik és a termelés teljes automatizálásáig — tehát napjainkban is — tart. Ennek a szakasznak általános jellemzője, hogy a természettudományok közvetlen termelőerővé válnak.

Az ipari forradalom eredményeként gyökeres változás következik be a természettudományok és termelés viszonyában. E lényegbevágó változás anyagi alapja elsősorban a gépi nagyipar létrejötte. A gépi nagyipar ugyanis minőségi változást jelentett a termelőerők fejlődésében, az ember és természet viszonyában, ami megfelelő változást követelt és idézett elő a természettudományos ismeretek termelésben játszott szerepét tekintve is: objektíve szükségszerűvé tette a természettudományok alkalmazását, felhasználását a termelésben. A gépi nagyipar termelőerőinek működéséhez, a gépi termelés fejlődéséhez ugyanis már elégtelennek bizonyultak a teremlőtevékenység közben szerzett, felhalmozódott tapasztalatok, empirikus ismeretek. Objektíve elengedhetetlenné vált a természet tárgyainak és folyamatainak mély, elméleti szintű megismerése, a természeti törvények ismerete. „A munkaeszköz — írja Marx — mint gépi berendezés, olyan anyagi létezési módra tesz szert, amely az emberi erőnek természeti erőkkel, a tapasztalatszerű gyakorlottságnak pedig a természettudomány tudatos alkalmazásával való helyettesítését feltételezi."[10]

A természettudomány és a termelés kölcsönviszonya alakulásának ez a második nagy szakasza is több kisebb periódusra bontható. Míg azonban az első nagy szakasznál eltekintettünk a termelés társadalmi oldalának, a termelési viszonyoknak hatásától, és e szakasznak ezen az alapon történő periodizálásától, addig most, a második szakasznál ezt nem tehetjük meg. Itt már nem elégséges a termelőerők számbavétele, hanem a termelési mód egészét, tehát a termelési viszonyokat és hatásukat is figyelembe kell venni.

Csak a termelőerők állapotát, fejlődését alapul véve nagyjából két periódust állapíthatnánk meg: 1. a gépi nagyipar kialakulásától a napjainkban zajló tudományos-technikai forradalom kezdetéig, 2. a tudományos-technikai forradalom kezdetétől a termelés társadalmi méretű automatizálásáig (azaz a kommunizmus teljes felépítéséig). Ezt a sémát azonban a termelési viszonyoknak a természettudomány és termelés kapcsolatára gyakorolt lényeges befolyása módosítja. Módosítja közelebbről az a tény, hogy századunk elején

[10] Marx: A tőke I. köt. Bp. 1961. 359. o.

megkezdődik és kemény harcok árán győzelemre jut az orosz proletariátus vezette forradalom, felépül a szocializmus egy országban, majd a második világháború után kialakul a szocialista világrendszer. Ennek következtében már nemcsak elméleti síkon, hanem valóságos társadalmi gyakorlat alapján állíthatjuk, hogy bár a tudományos-technikai forradalom a tőkés társadalmi feltételek közepette is lényeges változásokat eredményez a természettudományok és termelés viszonyában, de az új minőségi fordulat kibontakozása, teljes megvalósulása e keretek között nem történhet meg. A természettudományok és termelés kapcsolatában új periódusokat hoz a szocialista, majd a kommunista társadalom megteremtése. Ennek megfelelően a második nagy szakasz — az előző felosztás periódusaitól időben is részben eltérő — következő periódusokra oszlik: 1. a tőkés társadalom időszaka a gépi nagyipar létrejöttétől, 2. a szocialista társadalom; ez a periódus magában foglalja a szocializmus építésének szakaszát is, melynek során fokozatosan alakulnak ki és erősödnek meg ez időszak jellemzői.

A természettudományok és termelés kapcsolatának harmadik nagy szakasza a teljes mértékben automatizált termelés – azaz a felépült kommunista társadalom — korszaka. Általános jellemzője, hogy a természettudomány teljes mértékben közvetlen termelőerő.

A termelőerők aspektusában vizsgálva: a természettudományok és termelés kölcsönviszonyában az első fordulópont a gépi nagyipar megteremtése, a második a napjainkban folyó tudományos-technikai forradalom. Az elnevezés — tudományos-technikai forradalom — pontosan tükrözi a tudomány és termelés kapcsolatában beálló gyökeres változást s ennek lényegét, azt, hogy a tudományos és a technikai forradalom egyazon folyamat két, egymástól elszakíthatatlan, egymást átható oldala.

A tudományos-technikai forradalomnak az anyagi termeléssel közvetlenül összefüggő funkciói, fő irányai: új energiafajták feltárása (atomenergia), a komplex gépesítés és az automatizálás, valamint a szintetikus anyagok előállítása. Ez a forradalom gyökeres változásokat idéz elő a termelés olyan lényeges tényezőiben, mint az energia, a munkaeszközök és a munkatárgyak. Egyúttal megteremti azokat az ismereteket, melyek e tényezők funkcionálásához szükségesek. A természettudományok napjainkban a termelőerők minden elemére forradalmasítóan hatnak. A termelés, a technika fejlődésének főbb irányai közvetlen kapcsolatban vannak a tudomány eredményeivel. Ma már egyre jellemzőbb, hogy olyan új iparágak jönnek létre és indulnak gyors fejlődésnek, melyek már kialakulásukat is közvetlenül a tudomány fejlődésének, új vívmányainak köszönhetik. A technika legkorszerűbb termékei — automaták, rakéták, „gondolkodó" gépek stb. — éppen úgy a tudósok, mint a közvetlen termelők[11] termékei. A termelés további fejlődése is új energia- és anyagfajták feltárását, felhasználási módozataik és feltételeik kimunkálását követeli meg. Mindez elképzelhetetlen a tudományos kutatás, a tudomány fejlődése nélkül. A technikai forradalom főbb irányainak további kibontakozásában döntő szerepe van és lesz a tudomány különböző ágainak (atomfizika, elektronika, kibernetika, kémia stb.).

A tudományos-technikai forradalom folyamatában és eredményeként, nemcsak a tudomány hatol egyre mélyebben és szélesebben a termelésbe

[11] Közvetlen termelők a termelési folyamat azon résztvevői, akik tevékenységük során közvetlen kapcsolatban vannak a munkaeszközökkel és munkatárgyakkal.

hanem fordítva is: a technika, az ipar behatol a tudományba. A természettudományok, tevékenységük és fejlődésük mai szakaszán, egyre hatalmasabb technikai eszközöket, bonyolult berendezéseket használnak. A tudományos tevékenység a termelés, az ipar külön ágazatává válik, az iparnak is kialakul egy külön szektora, amelynek feladata a tudományos kutatás szükségleteinek kielégítése. Új termelési ág alakul ki, melynek feladata a tudományos ismeretek, felfedezések termelése. Laboratóriumokban, kísérleti üzemekben tudósok légiói dolgoznak együtt — a tudósok száma a statisztika adatai szerint nagyobb ütemben gyarapszik, mint bármely más termelési ág dolgozóié.

A természettudomány és termelés egymásbahatolása a termelőerők fejlődésének objektív követelménye. Ebből adódóan ez a tendencia mind a modern kapitalizmus, mind a szocializmus feltételei között érvényesül. A termelési viszonyok azonban — mint már említettük — jelentős mértékben befolyásolják a tudomány és termelés kapcsolatát. Ennek következtében ez a kapcsolat nem egyformán alakul a tőkés és a szocialista tulajdon talaján.

A tőkés formáció fejlődésének első szakaszán — a klasszikus kapitalizmus időszakában — az uralkodó termelési viszonyok tág teret nyitottak a termelőerők és a természettudományok fejlődésének. Azt a folyamatot, amely elvezetett a gépi nagyipar kialakulásához és gyors fejlődéséhez, valamint a természettudományok viharos kibontakozásához, a termelés tőkés viszonyai ösztönözték. A tudomány és termelés kölcsönhatása azonban a tőkés termelési viszonyok talaján ellentmondásokkal terhes, és ezek az ellentmondások különösen éles formákban jelentkeznek a kapitalizmus fejlődésének második szakaszán, az imperializmus korszakában, napjainkban.

Az imperializmus kialakulása és fejlődése természetesen nem vezetett a termelőerők és a természettudomány stagnálásához, ezek fejlődése még napjaink tőkés viszonyai között is igen gyors. A monopolkapitalizmus ugyanis nem változtat azon, hogy a tőkés termelés célja a profit, nem szünteti meg a konkurrenciát, a nagy monopóliumok között nemzeti és nemzetközi méretekben éles küzdelem folyik a piacokért, a nagyobb profitért. Ilyen körülmények között a monopóliumok kényszerülnek a tudomány, a termelőerők fejlesztésére, a tudomány alkalmazására a termelésben. A tudományos kutatás a lehető legmagasabb profit megszerzésének, a konkurrenciaharc eredményes megvívásának elengedhetetlen feltételévé vált, és a monopóliumok ennek megfelelően mint e harc egyik legfontosabb eszközét, mint a siker döntő előfeltételét kezelik. A nagy monopóliumok igen nagy anyagi eszközöket fordítanak a termeléssel összefüggő tudományos kutatómunkára, koncentrálják a kutatómunka lényeges területeit, mind több tudóst foglalkoztatnak. A fejlett tőkés országokban a monopóliumoknak domináns szerepük van az ipari kutatásokban, a tudományos kutatómunka a nagy vállalatok laboratóriumaiban, intézeteiben összpontosul.

Ugyanakkor a tőkés termelési-társadalmi viszonyok talaján egyre erőteljesebben hatnak azok a tendenciák, melyek gátolják, fékezik a természettudományok és termelés közeledésének, egymásbahatolásának, a tudomány technológiai alkalmazásának folyamatát. A tudomány és termelés kapcsolata itt feloldhatatlan ellentmondást rejt magában. A termelőerők, a termelés fejlődése objektíve megköveteli a tudományok sokoldalú, kiterjedt alkalmazását, behatolását a termelésbe, a termelés uralkodó feltételei pedig ezzel ellentétes hatásokat szülnek. A tőkés termelési viszonyok fékezik a technika fejlődését, és ezzel korlátokat szabnak a modern tudomány haladásának,

befolyásolják mozgásának, felhasználásának irányait, területeit. A termelés tőkés formái közvetlenül is gátolják a tudományos haladást, a tudomány széles körű behatolását a termelésbe, a monopóliumok igyekeznek meggátolni konkurrenseiket a tudományos eredmények felhasználásában, akadályozzák, megtiltják az intézeteikben elért felfedezések publikálását stb. Ezért szögezi le az SZKP programja: „Az emberiség az egyik leghatalmasabb tudományos és technikai forradalom időszakába lép, amely az atomenergia hasznosításában, a világűr meghódításában, a kémiának, a termelés automatizálásának fejlődésében, a tudomány és a technika sok más nagyszerű vívmányában fejeződik ki. A kapitalizmus termelési viszonyai azonban túlságos szűkek a tudományos és technikai forradalom számára. Csak a szocializmus képes ezt a forradalmat véghezvinni és gyümölcseit a társadalom érdekében hasznosítani."[12]

A szocializmus, majd a kommunizmus építésének folyamatában minőségileg új viszony teljesedik ki a természettudomány és a termelés között. A termelési eszközök társadalmi tulajdona talaján elhárulnak a technika és a tudomány haladását gátló akadályok, szabadon bontakozik ki a tudomány és termelés kölcsönhatása, közeledése, egymásbahatolása. A termelés és tudomány különbsége mind viszonylagosabbá lesz, áthatják egymást, bizonyos értelemben átmennek egymásba. A kialakuló új viszony két, egymástól elválaszthatatlan oldala: egyrészt a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé válik, másrészt a termelés tudomány, pontosabban szólva a tudomány alkalmazása lesz. E folyamat eredményeként a tudomány a szóban levő összefüggésben megszűnik a termelésen kívül álló, önálló faktorként működni — a munka- és termelési folyamat szerves alkotórészévé válik, a tudományos gyakorlat a termelés egyik válfaja lesz. Ebben a vonatkozásban már képtelenség a termelés és tudomány viszonyáról beszélni, a tudományos elmélet és termelés kapcsolata lényegében úgy jelentkezik, mint a termelési folyamat két, elválaszthatatlan oldala — az anyagi és a tudati oldala — közötti viszony.

A szocializmus és kommunizmus építésének időszakában tehát gyökeres változás következik be a termelés és természettudományok kapcsolatában. Ez a változás azonban nem érinti a tudományos elmélet és a termelés viszonyának ismeretelméleti oldalát, mert ebben a viszonyban a tudományos elmélet továbbra is tükrözés, tudati oldal, és ennyiben másodlagos, meghatározott marad.

Nincs-e valamiféle ellentmondás a fenti két megállapítás között, hogy ti. a tudomány egyrészt tükrözés, tudati oldal, másrészt a termelési folyamat, a termelőerők alkotórésze? Elöljáróban hangsúlyozni kell, hogy a tudomány *nemcsak a tudat* szférájába tartozik. Hasonlóan ahhoz, ahogyan az utóbbi években az erkölcs, a vallás jellemzésénél árnyaltabb, a valóságot precízebben tükröző definíciókat alkalmazunk, amennyiben mint a tudati és gyakorlati oldalak együttesét, egységét magyarázzuk őket, úgy a tudomány esetében is ezt kell tennünk. A tudomány ugyanis a maga egészében szintén nem sorolható a tudathoz, hiszen magában foglalja a kísérletezést, a tudományos gyakorlatot is. A tudomány ugyancsak tudati és gyakorlati oldalak egysége, és ebből az egységből csak az előbbi oldal, a tudományos nézetek, elméletek a tudat tartozékai. Ennek alapján a jelzett problémát így fogalmazhatnánk meg: hogyan lehetséges az, hogy a tudományos elméletek, tételek egyrészt a tudat

[12] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 732. o.

szférájához tartoznak, másrészt a termelési folyamat, a termelőerők szerves alkotórészei? Leszögezhetjük, hogy e két megállapítás nem mond ellent egymásnak, hanem a szóban levő társadalmi folyamatok valóságos dialektikáját tükrözi. A termelési folyamatok minden társadalmi formációban csak mint — az egymással ellentétes — anyagi és tudati oldalak egysége, kölcsönhatása jelentkeznek. Éppúgy, mint a társadalmi élet többi jelenségei, a termelési folyamatok sem lehetségesek, nem mehetnek végbe a tudat közreműködése nélkül, hiszen mindig céltudatos tevékenység eredményei. A tudomány közvetlen termelőerővé válása ebben az összefüggésben a termelési folyamatok tudatos folyamatokká válásának processzusa, hiszen az ember egyre inkább tudományos ismeretek birtokában, felhasználásával végzi termelő tevékenységét. A termeléshez elengedhetetlenül szükséges tudattartalomban az empirikus elemeket felváltják az általánosított, elméleti alkotók.

A tudomány és termelés kapcsolatának vizsgálatánál nem elégséges a természettudományok és termelés összefüggésének elemzése, szükséges az utóbbi és a társadalomtudomány közötti kölcsönviszony alakulásának tanulmányozása is. Erre utal, hogy amikor az SZKP programja leszögezi, hogy a kommunizmus építésének folyamatában a tudományok teljes mértékben közvetlen termelőerővé válnak, a tudományok köréből nem zárja ki a társadalomtudományokat sem.

A termelőerők, a technika fejlődése a modern kapitalizmusban érik el azt a szintet, amikor objektíve feltételezik mozgásuk új formáit és ezek közvetítésével a társadalomtudomány alkalmazását a termelésben. A tőkés termelési viszonyok ellenben — mint a termelőerők valóságos mozgásformái — ezt nem követelik meg, sőt alapjában kizárják a társadalomtudományok termelőerővé válását. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy tőkés viszonyok között a társadalomtudományok egyetlen eleme se kerülne közvetlen kapcsolatba a termelőerőkkel. Valami ahhoz hasonlóról van szó, mint amit a természettudományok és termelés kapcsolatában a gépi nagyipar kialakulása előtt láthattunk: a társadalomtudományok egyes elemei (pl. az esztétika, a szociológia és közgazdaságtan egyes elemei) felhasználásra kerülnek a termelésben, de széles körű alkalmazásuk még nem vált a társadalmi termelés szükségszerű feltételévé.

A társadalomtudományok a szocializmus építésének időszakától kezdve egyre szélesedően a termelés folytatásának és fejlődésének szükségszerű feltételeivé válnak. Ennek alapja a termelőerők haladása mellett főként az elvileg új termelési-társadalmi viszonyok térhódítása, uralkodóvá válása és szakadatlan tökéletesedése. A társadalomtudományok és termelés kapcsolatában tehát az első ugrás a szocializmus építésével következik be, a kommunista társadalom felépítésével e kapcsolat teljesedik ki újabb minőségi változást eredményezve.

II. A fizikai és szellemi munka viszonya és a tudomány termelőerővé válása

A tudományok közvetlen termelőerővé válását a fizikai és szellemi munka kapcsolata is befolyásolja.

A fizikai és szellemi munka kölcsönviszonya nem párhuzamosan fejlődik a termelés és tudomány kapcsolatával. Míg a termelés és a tudomány egyre közelebb kerül egymáshoz, és a gépi nagyipar létrejöttével már a tőkés formá-

cióban megindul kapcsolatuk gyökeres változása, addig a fizikai és szellemi munka között fennálló szakadék — amely az első antagonisztikus társadalom, a rabszolgatartó társadalmi-gazdasági alakulat szülötte — a tőkés viszonyok közepette nem csökken, sőt a termelőtevékenységben még mélyebbé válik. A tudomány teljes mértékű termelőerővé válásának egyik feltétele a fizikai és szellemi munka antagonizmusának megszűnése, a munka jellegének megváltozása, a munka e két formájának szerves egysége.

A munka, a termelés minden formációban feltételezi az ember fizikai és szellemi képességei kifejtésének egységét. Marx a munkafolyamatot jellemezve írja: „A munka mindenekelőtt olyan folyamat, amely ember és természet között megy végbe, amelyben az ember saját tettével közvetíti, szabályozza és ellenőrzi a természettel való anyagcseréjét. A természeti anyaggal szemben az ember maga is mint természeti hatalom lép fel. A testi mivoltához tartozó természeti erőket, karját és lábát, fejét és kezét mozgásba hozza, hogy a természeti anyagot saját élete szempontjából használható alakban elsajátítsa."[13] A fizikai és szellemi erők — „a kéz és a fej" — kifejtésének egysége a termelés formáinak megfelelően különböző alakban realizálódik, azaz a termelési mód függvénye. A fizikai és szellemi munka viszonyát s ennek alakulását egyrészt a termelőerők, elsősorban a munkaeszközök színvonala, másrészt a termelési viszonyok természete határozza meg.

A munkaeszközök fejlődéstörténete lényegében négy fő szakaszra osztható: 1. a kézi munka eszközei, 2. a gépek, 3. a komplex gépesítés, 4. az automatizálás. A munkaeszközök fejlődésének e négy szakasza kifejezi az emberi munka fejlődésének lényeges korszakait is.

Az első korszakot az jellemzi, hogy a termékek előállításához szükséges munkatevékenység összességét közvetlenül az ember végzi, ő hajtja végre a szükséges munkamozdulatokat, közvetlenül irányítja és ellenőrzi az általa megvalósuló munkafolyamatokat és ő a fő energiaforrás.

A gépek megjelenése minőségileg új szakaszt jelent a munkaeszközök és ezzel a munka fejlődésében is. A gép ugyanis átveszi az embertől a munkatárgyak közvetlen megmunkálását, vagyis minősége a kézi mesterség helyettesítése. A gépnek mint munkaeszköznek ezt a sajátosságát hangsúlyozza Marx *A tőké*ben. Vitatkozva a korabeli nézetekkel, melyek a gépet összetett szerszámnak vagy nem emberi energia által mozgatott szerszámnak definiálták, a következőket írja: „Amidőn *John Wyatt* 1735-ben bejelentette fonógépét és vele a XVIII. század ipari forradalmát, egy szóval sem említette hogy ember helyett szamár hajtja a gépet, és mégis e szerep a szamárnak jutott. Egy gép, amellyel *»ujjak nélkül lehet fonni«* — így hangzott programja."[14] Máshol: „A mechanizmusnak e két része (a mozgatógép és az átviteli mechanizmus — E. J.) csak arra való, hogy a mozgatást közölje a szerszámgéppel, ami által ez a munkatárgyat megragadja és célirányosan megváltoztatja."[15] A gépi termelésben az ember feladata a gépek kiszolgálása, valamint a munkafolyamat közvetlen irányítása és ellenőrzése.

A munkaeszközök fejlődésének következő ugrópontja a termelés komplex gépesítése. A komplex gépesítés megvalósításával az ember feladata már csak a termelési folyamat közvetlen irányítására és ellenőrzésére korlátozódik.

[13] Marx; A tőke I. köt. I. kiad. 170. o.
[14] Uo. 347. o.
[15] Uo. 348. o.

Végül az automatizálással — melynek bevezetése időben nem válik el élesen a komplex gépesítésétől — a gép bizonyos szellemi funkciókat is átvesz az embertől, amennyiben a termelési folyamat közvetlen irányítását és ellenőrzését is elvégzi. Az automatizálással a termelési folyamat felszabadul az ember fizikai és szellemi adottságainak bizonyos korlátaitól.

A munkaeszközök fejlődésével szerves összefüggésben bővülnek és mélyülnek a termeléshez szükséges ismeretek. Ez a termelőerők fejlődésének általános, az emberiség egész történelmén végigvonuló tendenciája. A termelőerők anyagi elemeinek, különösen a munkaeszközöknek fejlődése ugyanis objektíve megköveteli a termelők ismereteinek gyarapodását. A munkaeszközök fejlődésének meghatározott szakaszán, a gépi nagyipar kialakulásával a munkaeszközök készítése, a társadalmi termelésben való felhasználása és tökéletesítése már tudományos ismereteket feltételez. A termelőerők anyagi elemeinek, kiváltképpen a munkaeszközöknek további fejlődése és a tudomány szerepének ezzel összefüggő fokozódása következtében növekszik a tudatos tevékenység szerepe a termelésben. Ez kifejezésre jut abban is, hogy megnő a tudományos-technikai dolgozók száma és jelentősége, változik, fejlődik a termeléshez szükséges ismeretek, gyakorlottság tartalma. A munkaeszközök a fejlődésük mai periódusában egyre nagyobb szerephez juttatják a szellemi tevékenységet. A termelőerők anyagi elemeinek fejlődése szükségszerűen a szellemi és fizikai munka egyesítéséhez, a munka jellegének megváltozásához vezet.

Az ősközösségi társadalomra, a munkaeszközei színvonalának megfelelően, a fizikai és szellemi munka közvetlen egysége a jellemző. A közösség minden tagja tevékenysége során a maga személyében testesíti meg a fizikai és szellemi munka egységét.

A termelőerők fejlődése az antik társadalommal együtt létrehozza az első tudományos ismereteket, ugyanakkor azonban olyan termelési viszonyokat, olyan munkamegosztást is, melyek egyik jellemző sajátossága a fizikai és szellemi munka szétválása.

A magántulajdonra épülő formációkban a fizikai és a szellemi munka különválik, viszonyukra az antagonizmus nyomja bélyegét. A gépek, a gépi nagyipar megszületéséig azonban a termelőtevékenységben még nem különül el élesen a fizikai és a szellemi erők kifejtése, hiszen a gépi termelést megelőző egész történelmi korszakban a termeléshez szükséges ismeretek túlnyomóan a közvetlen termelő — a rabszolga, a kézműves, a paraszt, a manufaktúra munkása — ismeretei, tapasztalatai. Vagyis ebben az időszakban a termeléshez szükséges fizikai és szellemi erőket a közvetlen termelő még a maga munkatevékenységében egyesíti.

A tőkés társadalmi-gazdasági alakulatban, a gépi nagyipar korszakának beköszöntével ebben a vonatkozásban is lényeges változás történik. A fizikai és szellemi munka antagonizmusa tovább mélyül, mert a közvetlen termelő már nem egyesíti tevékenységében a termelési folyamathoz szükséges fizikai és szellemi erőket. „A munka manufaktúraszerű megosztásának egyik eredménye az, hogy az anyagi termelési folyamat *szellemi potenciáit* mint *idegen tulajdont* és mint rajtuk *uralkodó hatalmat* szembeállítja a részmunkásokkal. Ez az *elválási folyamat* elkezdődik az egyszerű kooperációban, ahol a tőkés az egyes munkásokkal szemben a társadalmi munkaszervezet egységét és akaratát képviseli. Kifejlődik a manufaktúrában, amely a munkást részmunkássá csonkítja. Kiteljesedik a nagyiparban, amely a *tudományt* mint önálló termelési potenciát a munkától elválasztja, és a tőke szolgálatába

hajtja."[16] A gépi nagyipar és fejlődése objektíve szükségszerűvé teszi a tudomány bevitelét a termelésbe, ugyanakkor azonban a termelési folyamathoz szükséges tudomány művelése a termelésen belül lesz a munkamegosztás önálló területe, egy külön társadalmi réteg funkciója. A fejlődés tendenciája: szakadatlanul növekszik, szélesedik a termelési folyamathoz szükséges tudományos ismeretek köre, a közvetlen termelő pedig egyre nagyobb mértékben el van zárva a szellemi tevékenységtől. A munkás a gép „alkotórészévé" válik, termelőtevékenysége mechanikus, fizikai erőkifejtésre korlátozódik, alkotó szellemi munkát nem követel. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a modern munkás termeléshez szükséges ismeretei ne állnának magasan a rabszolga, a kézműves, a paraszt, a manufaktúramunkás felett, hiszen ez elengedhetetlen feltétele annak, hogy a gép „alkatrészévé" válhassék, és nem zárja ki azt sem, hogy a tőkés termelés azon szférájában és konkrét helyein, ahol a komplex gépesítés, automatizálás megvalósul, a közvetlen termelő már tudományos ismeretekkel rendelkező mérnök, technikus. Ez a modern munkaeszközök követelménye, de a tőkés viszonyok közepette nem válhat általánossá.

A szocializmus és kommunizmus építésének folyamatában eltűnik a fizikai és szellemi munka antagonizmusa, és a munka jellegének megváltozásával a közöttük fennálló lényeges különbség is. A szocializmusban a fizikai és szellemi munka már nem osztályokhoz kapcsolódik, de fennmarad még a különbség a munka jellegében, és ebből adódóan a szellemi és fizikai dolgozók technikai-tudományos ismereteiben.

Nem érdektelen itt röviden utalni arra, hogy Sztálin helytelenül jelöli meg a fizikai és szellemi munka lényeges különbségét, és ebből adódóan a megszüntetésének útját is. Sztálin felfogása szerint ugyanis a fizikai és a szellemi munka közti lényeges különbség a fizikai és a szellemi dolgozók kulturális-technikai színvonalában meglevő jelentős eltérés: „Ugyanezt kell mondanunk a szellemi munka és a fizikai munka közötti különbségről is. A köztük levő lényeges különbség — értve rajta a kulturális és technikai színvonalban mutatkozó szakadékot — feltétlenül eltűnik."[17] Ebből következik: „Nem tagadható tehát, hogy a szellemi és a fizikai munka közti lényeges különbség megszüntetése a munkások kulturális és technikai színvonalának a műszaki személyzet színvonalára való felemelése útján számunkra feltétlenül elsőrendű jelentőségű."[18] A valóságban a fizikai és szellemi munka lényeges különbsége elsősorban a kétféle munka jellegének különbsége. Az ismeretek színvonalában meglevő eltérés a lényeges különbségnek csak alkotórésze, ugyanakkor — és főként — a jellegbeli különbségnek a következménye. A fizikai és szellemi munka lényeges különbségének megszüntetéséhez tehát elsősorban a munka jellegét kell megváltoztatni. Ehhez mindenekelőtt a munkaeszközök tökéletesítésére, a termelés automatizálására, valamint ezzel kölcsönhatásban a fizikai dolgozók tudományos-technikai ismereteinek jelentős növelésére van szükség.

Mindez a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet időszakában megy végbe. A kommunizmus építésével, a termelőerők fejlődésével eltűnik a nehéz fizikai munka, növekszik a fizikai munka végzéséhez elengedhetetlen szellemi munka terjedelme, szerepe és ezzel a termelés résztvevőinek tudo-

[16] Uo. 339. o.

[17] Sztálin: A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban. Szikra, 1952. 30. o.

[18] Uo.

mányos-technikai ismerete. Az automatizálás előrehaladtával, társadalmi méretű alkalmazásával, azaz a termelés teljes automatizálásával megváltozik a munka jellege, megvalósul a fizikai és szellemi munka egysége, a termelőtevékenység — lényegét, fő tartalmát tekintve — szellemi munka lesz. A társadalom tagjai a munkatevékenységük során ismét a saját személyükben testesítik meg — természetesen összehasonlíthatatlanul magasabb szinten — a termeléshez szükséges fizikai és szellemi potenciált, a fizikai és szellemi munka egységét.

III. A tudomány közvetlen termelőerővé válása

Vizsgáljuk meg — az eddigiek számbavételével — most már közelebbről problémánk lényegét, a tudomány közvetlen termelőerővé válását.

1. A tudomány termelőerővé válásának tartalma

Az a megállapítás, hogy a tudomány közvetlen termelőerő, nincs ellentétben a termelőerők marxista fogalmával. Mégis, mivel a termelőerők értelmezése, alkotóelemeinek elismerése körül, különösen az SZKP XXII. kongresszusa után, bizonyos problémák jelentkeztek, megkísérlem a nézetem szerint helyes felfogás vázlatos kifejezését azzal a megjegyzéssel, hogy a most következő gondolatok csak felvetni és megközelíteni igyekeznek a problémák tartalmát.

A termelőerők a termelés folyamatában részt vevő azon tényezők komplexuma, szerves egysége, melyek együttes működése hozza létre az ember számára szükséges termékeket. E tényezők közül a termelőerők alkotórészeiként ma már általánosan elismertek a munkaeszközök, a munka tárgya és az ember a maga termelési tapasztalataival, a termelésben való jártasságával. Az SZKP XXII. kongresszusa hívta fel a figyelmet arra, hogy a termelőerők alkotóelemeinek ez a felsorolása nem kielégítő, részben bővítésre, részben pontosabb megfogalmazásra szorul.

A termelőerők alkotórészei közé kell sorolnunk a fentieken túl a termelés műszaki-technikai szervezetét, a termelés technológiáját és a munkamegosztás technikai oldalát is.

Ami a termelés műszaki-technikai szervezetét illeti, előfordul, hogy ezt azonosítják a munkamegosztással, holott a kettő között lényeges különbség van. A munkamegosztás — mint a termelési viszonyok alkotórésze — emberek, embercsoportok kapcsolata, míg a termelés technikai szervezete — felfogásom szerint — nem emberek, hanem a termelőerők alkotó elemei közötti egyfajta kapcsolatok, viszonyok: gépek, géprendszerek, műhely- és üzemrészek egymás közötti és emberekhez való tér- és időbeli viszonya.

A termelés technológiája nem más, mint a termelőerők elemei működésének, funkcionálásának módja, miként tje a termelés folyamatában. A termelés technikai szervezete és technológiája alapjában a munkaeszközök függvénye, de ezek jellege, színvonala nem szabja meg egyértelműen az előbbieket. Mind a termelés technikai szervezete, mind a termelés technológiája rendelkezik egy bizonyos viszonylagos önállósággal, azonos munkaeszközök mellett bizonyos — a munkaeszközök által megszabott — határok között különbözők lehetnek, és befolyásolják a munka termelőerejét, termelékenységét. A termelés technikai szervezete és technológiája a társadalmi termelés minden fokán a termelés

folyamatának, a termékek előállításának objektíve szükségszerű faktorai. Az anyagi javak előállításának minden fokán kifejezik — mint a termelőerők más elemei is — az ember és természet viszonyát, az ember uralmának fokát a természet erői felett. Természetesen a termelés korai szakaszain, a primitív munkaeszközök mellett távolról sem lehetett olyan szerepük, jelentőségük, mint a gépi nagyipar létrejötte után, különösen pedig napjainkban.

A termelés technikai szervezete és technológiája tehát a termelőerők alkotórészei. Változásaik, tökéletesbedésük a termelőerők változása, fejlődése. A munkaeszközök fejlődésének mai színvonalán különös jelentősége van annak, hogy az e szintnek legjobban megfelelő, legoptimálisabb technikai szervezetet és technológiát valósítsák meg a termelésben.

A munkamegosztás a termelés társadalmi oldalához, a termelési viszonyokhoz tartozik, ezek egyik alkotója. De már Marx rámutatott arra, hogy a munkamegosztás bizonyos vonatkozásban a munka termelőerejének egyik összetevője is: „*A munkának azt a formáját*, amikor *ugyanabban* a termelési folyamatban *sok ember* tervszerűen együtt dolgozik és együttműködik, *kooperációnak* hívják."[19] „Elszigetelt egyéni munkanapok ugyanakkora összegével összehasonlítva, a kombinált munkanap nagyobb tömegű használati értéket termel, és ezért csökkenti az egy meghatározott hasznos hatás eléréséhez szükséges munkaidőt . . . E termelőerő magából a kooperációból fakad. A másokkal való tervszerű együttműködésben a munkás levetkezi egyéni korlátait és kifejleszti fajtája képességét."[20] Ez arra utal, hogy a munkamegosztás mint a termelés társadalmi oldalának eleme, mint emberek közötti kapcsolatok a termelésben rendelkezik olyan mozzanattal is, melynek hatásában az ember és természet viszonya fejeződik ki. A munkamegosztásnak ez az oldala, mozzanata a termelőerők egyik alkotórésze.

A tudomány mint közvetlen termelőerő megvilágítása szempontjából lényeges pontosabban megfogalmazni egyik elemét, az ember „termelési tapasztalatát és jártasságát". Főként Sztálin alapján még napjaink marxista irodalmában és az oktatásban is általánosnak mondható, hogy az ember termelési tapasztalatairól és a munkában való gyakorlottságáról mint a termelőerők részéről beszélnek. De már a tudomány és termelés kapcsolatának vázlatos leírásából is kitűnik, és napjainkban egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a „termelési tapasztalat" kategória ilyen használata nem pontos. Egyrészt a „tapasztalat" az empirikus ismeretekkel analóg, nem — vagy csak erőszakoltan — fér bele a tudományos, elméleti szintű és igényű ismeret, másrészt a termeléshez szükséges, a termelőerők elemeként szereplő „tapasztalat" nem egyszerűen csak a termelés folyamatában pusztán a termelésről szerzett „tapasztalat", hanem a természet ismerete is. Ezzel függ össze, hogy a termelés fejlődésének bizonyos fokán a természettudományok a termelés szükségszerű feltételeivé válnak. Persze a termelésről és a természetről megszerzett ismeretek nem választhatók el mereven, összefüggnek, de nem azonosak. Végül egyoldalú, szűk az a felfogás is, amely szerint a „termelési tapasztalat" egyenlő a munkaeszközök és a munkatárgyak ismeretével, mert hiszen megfeledkezik arról, hogy az ember a termelés menetében szert tesz pl. a termelés szervezésével összefüggő ismeretekre is.

A termelőerők alkotóelemeit úgy helyes definiálni, hogy a meghatározás a termelés, a termelőerők fejlődésének minden stádiumára kifejezze a lénye-

[19] Marx: A tőke I. köt. I. kiad. 306. o.
[20] Uo. 309. o.

güket. Ezt a közös, általános lényeget, tartalmat kell azután konkretizálni fejlődési szakaszonként, társadalmi formációként, rámutatva az egyes szakaszokat, alakulatokat jellemző specifikumokra. A „termelési tapasztalat" eddig használt terminusa azonban ezt nem tette lehetővé, ugyanis maga is már lényegében csak a gépi nagyipart megelőző korszakokra érvényes, amikor a termeléshez szükséges ismeretek szükségszerűen és túlnyomóan a közvetlen termelők empirikus tapasztalatait tartalmazták, amikor a tudományos ismeretek felhasználása a termelésben még rendkívül korlátozott volt, csak véletlen mozzanatként jelentkezett. De tulajdonképpen erre a szakaszra sem vonatkozik teljes precizitással, mert hiszen elméleti, tudományos szintű ismeretek — pontosabban: a termelési folyamatban való, még ha nem is szükségszerű alkalmazásuk — a „termelési tapasztalat" tartalmi elemeként már itt is megjelentek.

A gépi nagyipar létrejöttével és fejlődésével a termeléshez szükséges ismeretek már nemcsak empirikusak, hanem — gyorsan növekvő mértékben — tudományosak is, a termelés teljes automatizálásával pedig szükségszerűen és túlnyomóan tudományosakká válnak. Természetesen „csak" túlnyomóan, nem pedig kizárólagosan, mert a termelés résztvevői mindig is rendelkezni fognak empirikus ismeretekkel, a termelési folyamathoz szükséges ismeretek a fejlődés legmagasabb csúcsain is tartalmazni fognak empirikus elemeket.

Mindezek alapján úgy gondolom, hogy a termelőerők szóban forgó alkotórészének az eddiginél pontosabb definíciója a következő: a termeléshez szükséges ismeretek és gyakorlottság.

A termelés és tudomány kapcsolatáról elmondottak és a fent vázoltak alapján nyilvánvaló — ami természetesen eddig is igaz volt —, hogy a termelőerők egészét nem sorolhatjuk a társadalmi lét fogalmába. A termeléshez szükséges ismeretek — akár empirikus, akár elméleti szinten — az objektív lét tükröződései az emberek fejében, tudatában, tehát másodlagosak, nem lehetnek alkotórészei annak, amit tükröznek.

Akadhatnak, akik ezt az álláspontot metafizikusnak, antidialektikusnak tarthatják, mondván, hogy a termelőtevékenység is céltudatos, sőt növekvő mértékben tudatos tevékenység, elképzelhetetlen tehát szubjektív oldal nélkül. Az természetesen nem vitatható, hogy mivel a társadalom nem más, mint emberek kölcsönös tevékenysége, az ember pedig gondolkodó lény, a társadalmi jelenségek, folyamatok mint az objektív és szubjektív oldal egysége egzisztálnak. Ez azonban nem zárja ki annak lehetőségét, sőt szükségességét, hogy elvileg megkülönböztessük a társadalmi mozgás objektív, anyagi elemeit mint társadalmi létet és az ezt tükröző elemeket mint társadalmi tudatot. Nem véletlenül hangsúlyozza Lenin, jellemezve és elemezve Marx és Engels társadalomfelfogását, a materialista történetfelfogást: „Az ő alapeszméjük . . . az volt, hogy a társadalmi jelenségek anyagi és ideológiai jelenségekre oszlanak. Ez utóbbiak csupán felépítményét jelentik az előbbieknek, amelyek az ember akaratán és tudtán kívül az ember létfenntartásra irányuló tevékenységnek formájaként (eredményeként) állnak elő."[21] Említésre méltó ezzel összefüggésben az is, hogy annak idején Bogdanov ugyancsak a fenti gondolatmenet útján jutott el ehhez az azonosításhoz: „Az emberek a létért való küzdelemben csak a *tudat* segítségével egyesülhetnek: tudat nélkül nincs érintkezés. Ezért *a társadalmi élet minden megnyilvánulása tudatos és pszichikai* . . . A társadalmiság

[21] Lenin Művei I. köt. Szikra, 1951. 149. o.

elválaszthatatlan a tudatosságtól. *A társadalmi lét és a társadalmi tudat e szavak pontos értelmében azonos.*"[22]

Lenin, összhangban az előbb idézett álláspontjával, vitába száll Bogdanovval, és kifejti az egyetlen helyes, marxista nézőpontot: „A társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi* — ez Marx tanítása. A tükrözés lehet megközelítően hű másolata annak, amit tükröz, de itt azonosságról beszélni képtelenség. A tudat általában a létet *tükrözi*, — ez *minden* materializmus közös tétele. Lehetetlen nem látni, hogy ez a tétel közvetlen és *elválaszthatatlan* összefüggésben van a történelmi materializmusnak azzal a tételével, hogy a társadalmi tudat a társadalmi létet *tükrözi*."[23] Lenin rámutat, hogy a társadalmi lét és társadalmi tudat azonosítása „a *materialista* alapelveknek *idealista* szellemben való kiforgatása",[24] hogy Bogdanov felfogása megegyezik az empiriokriticista Bazarov, valamint az idealista és szolipszista Schubert-Soldern álláspontjával.[25] Ennek hangsúlyozása azért is lényeges és aktuális, mivel a tudomány növekvő szerepére hivatkozva szaporodnak Nyugaton a tudomány társadalmi szerepét és ezzel együtt a tudománnyal foglalkozók szerepét, jelentőségét hamisan abszolutizáló szubjektivista, idealista elméletek.

A társadalmi lét és társadalmi tudat megkülönböztetése, a határvonal meghúzása természetesen nem jelenti elválasztásukat, a köztük fennálló dialektikus kapcsolat, egység negligálását. A lét és tudat, a társadalmi lét és társadalmi tudat dialektikus kapcsolatának, egységének elismerése azonban nem egyenlő azonosításukkal.

Végül a tudomány közvetlen termelőerővé válásának, a folyamat következményeinek elemzése megköveteli annak megvilágítását is, hogy a társadalmat alkotó emberek, rétegek, csoportok közül mely kategóriák sorolhatók a termelőerők fogalmába. Úgy gondolom, hogy a termelőerőkhöz — minden történelmi korszakban — a társadalom azon tagjai tartoznak, akik a marxi összmunkást alkotják. Az összmunkás konkrét tartalma természetesen történelmileg változik. Ezt a tartalmat és változásait a termelőerők anyagi elemei, elsősorban a munkaeszközök, a termelési-gazdasági viszonyok, valamint a termeléshez szükséges ismeretek köre és színvonala határozzák meg. Napjainkban a változás tendenciája az, hogy szélesedik, bővül az összmunkáshoz tartozók köre. A tudomány termelőerővé válásának folyamata ebben a relációban azt is magában foglalja, hogy a tudósok bizonyos kategóriái a termelési folyamat elengedhetetlen résztvevőivé, az összmunkás alkotóelemévé lesznek.

Ezek után röviden jellemezhetjük a tudomány termelőerővé válásának tartalmát. Mint fentebb fejtegettük: a termelőerők egyik eleme a termeléshez szükséges ismeretek, melyek nemcsak empirikus, hanem tudományos szinten is léteznek, sőt utóbbiak a fejlődés egy meghatározott fokán a termelés szükségszerű feltételévé válnak. Szükséges azt is hangsúlyozni, hogy a „teljes mértékben" nem fogható fel a szó szoros értelmében, azaz nem azt jelenti, hogy minden tudományág és a maga teljes tartalmával közvetlen termelőerővé válik. Az, hogy a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerő, annyit jelent, hogy a termeléshez szükséges ismeretek, fő tartalmukat tekintve,

[22] Idézi Lenin Művei 14. köt. I. kiad. 335. o.
[23] Uo. 335—336. o.
[24] Uo. 336. o.
[25] Uo.

tudományos ismeretek. A tudomány akkor lesz teljes mértékben közvetlen termelőerővé, ha a termelés a maga totalitásában a kor tudományának ismeretében és alkalmazásával történik, ha a termelés minden résztvevője a kor tudományának színvonalán végzi a maga termelőtevékenységét. Természetesen nem abban az értelemben, hogy a termelés résztvevői a tudományok enciklopédistái lesznek, mert ez lehetetlen. A termelők tudományos ismereteinek köre, színvonala különböző lesz, de a termelésben való résztvétel elengedhetetlen feltétele a termelőtevékenységhez objektíve szükséges tudományok aktív birtoklása.

Találkozhatunk olyan felfogással, amely a tudományok termelőerővé válását megkülönbözteti a tudományok termelésben való alkalmazásától. Ennek alapján úgy tűnik, hogy a tudományok termelőerővé válásának folyamata csak napjainkban, tulajdonképpen azzal indult meg, hogy az alapkutatások is a termelési folyamat részévé váltak. E nézetben két dolog keveredik össze: a tudomány közvetlen termelőerővé válásának tartalma és az, hogy a termelőerővé válás folyamatában a tudományos-technikai forradalom eredményeként lényeges változás történik.

A tudomány közvetlen termelőerővé válása nem az alapkutatások, az alapvető elméleti felismerések termelésbe hatolásával kezdődik, hanem már az alkalmazott tudományok, sőt már a fejlesztési tevékenység eredményeinek felhasználásával. A termelőerővé válásnak ugyanis az a lényege, hogy a kutatások eredményei elengedhetetlen, szükségszerű részei legyenek a termelési folyamatnak, olyan alkotórészei, melyek hiányában a termelési folyamat nem mehet végbe. A kutatás eredményei a termelőerők különböző elemeiben és különböző formákban realizálódhatnak: a munkaeszközökben és munkatárgyakban, a termelés technikai szervezetében és technológiájában, a legfőbb termelőerő, az ember ismereteiben. A tudomány abban a mértékben közvetlen termelőerő, amilyen mértékben az eredményei a termelőerők bármely elemében mint a termelési folyamat szükségszerű, nélkülözhetetlen mozzanatai megjelennek.

Természetesen hiba lenne, ha nem látnók azt a lényeges változást, amelyet a napjainkban zajló tudományos-technikai forradalom hoz a termelőerővé válás folyamatában, és amely abban áll, hogy az alapkutatások és eredményeik, azaz az alapvető elméleti felismerések is a termelési folyamat elengedhetetlen részévé válnak. Ez a változás új szakasz kezdete a tudományok közvetlen termelőerővé válásának menetében, ez a szakasz különbözik az előzőtől, a technika és a tudomány új fejlődési fázisával függ össze és veszi kezdetét.

Ahhoz, hogy a tudomány teljes mértékben közvetlen termelőerővé legyen, a következő feltételek szükségesek: a munkaeszközök olyan színvonala, amely megköveteli, hogy a termelés minden résztvevője birtokában legyen az említett tudományos ismereteknek. A munkaeszközöknek ez a fejlettségi szintje a termelés társadalmi méretű automatizálása. Ezzel összefüggésben fontos tényező a munka jellegének megváltozása, a fizikai és szellemi munka szerves egységbe fonódása. A másik feltétel: olyan termelési-társadalmi viszonyok, amelyek biztosítják a polgárok teljes társadalmi egyenlőségét, s ez magában foglalja a termelési eszközökhöz való viszony, az elosztás és az életkörülmények (lakásviszonyok, kulturális feltételek, szabad idő stb.) egyenlőségét. Végül a következő feltétel a tudomány és az emberek tudatának megfelelő szintje; ki kell formálni a kommunista gondolkodást és magatartást

a társadalom tagjaiban, a munkának életszükségletükké kell válnia. Ezek a feltételek a kommunizmus építésének folyamatában együtt, egymásra hatva, egymást segítve jöhetnek és jönnek létre.

2. A társadalomtudományok mint közvetlen termelőerő

Már a tudomány és termelés kapcsolatáról szólva érintettük, hogy amikor a tudományok termelőerővé válásáról beszélünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a társadalomtudományokat, különösen nem a szocializmus építésének időszakától kezdve, amikor lényegében megkezdődik a társadalomtudományok termelőerővé válása is. Természetesen e kérdésnek akárcsak körvonalazása is komoly kutatómunkát igényel, ezért itt csak néhány gondolatot vetnék fel.

Mi lehet a legáltalánosabb alapja annak, hogy — adott feltételek fennállása esetén — a társadalomtudományok is termelőerővé válhatnak? Az, hogy a társadalomtudományok a termelőerők leglényegesebb elemével, az emberrel foglalkoznak a legkülönbözőbb aspektusban. A szocializmus és különösen a kommunizmus építésének időszakában a személyiség sokoldalú fejlődésével az emberi tevékenység olyan oldalai is közel kerülnek a termeléshez, amelyek valaha távol álltak tőle, sőt még napjainkban sincsenek közel hozzá. Ez az alapja annak, hogy a kommunizmus építésének folyamatában a társadalomtudományok egyre szélesedő köre mind nagyobb mértékben és mind szélesebb területen termelőerővé válik.

A szocializmus építésével kezdődően először azok a társadalomtudományok alakulnak át termelőerővé, melyek közvetlenebb kapcsolatban vannak a termeléssel, azaz tárgyuk a termelőtevékenység köréből való vagy szorosabban ehhez kapcsolódik. Ilyen társadalomtudomány a közgazdaságtan, különösen alapvető ága, a politikai gazdaságtan, amely a termelési viszonyok konkrét formáival foglalkozik. A társadalmi tulajdon keretei között a termelés, a technika fejlődése csak tudatos, tervszerű irányítás útján mehet végbe. Ezért a szocializmus politikai gazdaságtana már a szocializmus és a kommunizmus építésének folyamatában termelőerővé válik, hiszen pl. a termelőerők tudatos fejlesztése feltételezi a tervszerű, arányos fejlődés törvényének ismeretét. De termelőerővé válnak a közgazdaságtan olyan ágai is, mint pl. az üzemgazdaságtan, amely nélkül napjainkban lehetetlen a termelőerők hatékony működésének felmérése, elemzése, növelése. A közgazdaságtannak a termelés, a technikai haladás problémáinak megoldásában együtt kell működnie a természettudomány egyes ágazataival. Az SZKP programja, kijelölve a közgazdaságtudomány feladatait, a következőket írja: „A közgazdaságtudománynak az a feladata, hogy általánosítsa a társadalom gazdasági életének új jelenségeit, feltárja azokat a népgazdasági problémákat, amelyeknek megoldása elősegíti a kommunizmus sikeres építését. A közgazdászok figyelmét arra kell irányítani, hogy derítsék fel az anyagi erőforrások és a munkaerőtartalékok leghatékonyabb hasznosításának útjait a népgazdaságban, dolgozzák ki az ipari és mezőgazdasági termelés tervezésének és szervezésének legjobb módszereit, a termelőerők ésszerű területi elhelyezésének elveit és a kommunizmus építésének műszaki-gazdasági problémáit."[26]

A marxista szociológia egyes ágazatai — mint pl. az üzemszociológia — is termelőerővé válnak majd a szocializmus és a kommunizmus építésének

[26] Az SZKP XXII. kongresszusa. Id. kiad. 821—822. o.

szakaszán. Még a termeléstől látszólag olyan távol álló tudománynak, mint az esztétikának is van közvetlen szerepe a termelésben, a termékek — köztük a munkaeszközök — formáinak kialakításában, az üzemek, műhelyek berendezésében stb., amivel elősegíti a termelőerők hatékonyabb működését, maga is mint termelőerő funkcionál.

Természetesen ez a gondolatmenet nem kíván ahhoz a következtetéshez vezetni, hogy a társadalomtudomány minden ága termelőerővé válik, legalábbis nehéz elképzelni ezt pl. a történelemtudományról.

*

Az SZKP programjának és pártunk VIII. kongresszusának idézett megállapításai nemcsak tükrözik a valóságos folyamatot — ti. a tudományok közvetlen termelőerővé válását —, hanem mint tudományos felismerések, aktívan szolgálják is. E tételek sokoldalú elemzése, alkalmazása és felhasználása meggyorsítja a tudományok termelőerővé válását, mert elősegíti a termelés és tudomány kapcsolatának fejlődését, azoknak a formáknak, szervezeti kereteknek kialakítását, melyek a legjobban megfelelnek a tudomány és termelés közeledésének, egymásbahatolásának. Nem véletlen, hogy az SZKP programja külön pontot szentel a tudomány és termelés összekapcsolásának. „A gazdasági és kulturális fejlődés követelményeinek megfelelően bővíteni és tökéletesíteni kell a tudományos intézmények hálózatát, egyebek közt a gazdasági építés központi irányító szervei és a népgazdasági tanácsok mellett, továbbá a tudományos laboratóriumok és intézetek hálózatát az ipari nagyüzemek mellett és a mezőgazdasági körzetekben; fejleszteni kell a tudományos kutatómunkát a felsőfokú tanintézetekben; javítani kell a tudományos intézmények és felsőfokú tanintézetek területi elhelyezését, biztosítani kell a tudomány további fejlődését valamennyi szövetségi köztársaságban és a nagy gazdasági körzetekben."[27]

НАУКА КАК НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ ПРОИЗВОДИТЕЛЬНАЯ СИЛА

Йожеф Эрдеди

Проблема превращения науки в непосредственную производительную силу представляет собой чрезвычайно существенную и актуальную теоретическую и практическую проблему. Автор анализирует эту проблему с точки зрения отношения общественного бытия и общественного сознания. Исходя из того, что отношение науки и производства в конечном счете определяется способом производства, автор дает обзор исторического складывания этой связи, его главных этапов. В анализе проводится дифференциация, с одной стороны, естественных и технических наук и общественных наук, с другой, а также поднимается вопрос об отношении общественного сознания и естественных наук.

В статье указывается на то, как влияет на внедрение науки в производство историческое складывание отношения физического и умственного труда, и подчеркивается, что одно из условий полного превращения науки в непосредственную производительную силу — ликвидация антагонизма физического и умственного труда, изменение характера труда, единство двух его форм. В статье автор полемизирует с представителями тех точек зрения, в которых проявляется ошибочное осмысление существенных различий между мустенным и физическим трудом.

При анализе содержания процесса превращения науки в производительную силу автор делает попытку полного и адэкватного приближения понятия производительных

[27] Uo. 822. o.

сил, заключая, что необходимые для производства знания, представляющие собой составную часть производительных сил, не являются составными элементами общественного бытия.

Статья касается, наконец, вопроса о превращении в производительную силу общественных наук, дает обзор процесса превращения наук в непосредственную производительную силу, в заключение устанавливая, что процесс превращения в производительную силу начинается по существу при капитализме, с созданием крупной машинной промышленности, но станет полным только с построением коммунизма, в результате чего производство в своей тотальности будет происходить при знании и с применением всех достижений науки эпохи.

SCIENCE AS AN IMMEDIATE PRODUCTIVE FORCE

by *J. Erdődi*

This constitutes an extremely important contemporary theoretical and practical problem. How science becomes a productive force is analyzed through social existence and social consciousness. From this aspect and in light of the relation of science and production being ultimately determined by the mode of production, he surveys the historical development and important stages of this interconnection. The various disciplines are distinguished as engineering and the natural sciences and the social sciences; he also speaks about the relation of social consciousness and the natural sciences.

The article points out the manner in which science, due to the historical formation of the relation of physical and intellectual work, penetrates production. The author emphasizes that a prerequisite of its fully becoming a productive force is the elimination of the antagonism between physical and intellectual work, changing the nature of work and the unity of these two forms. He criticizes the faulty interpretation of the essential differences between physical and intellectual work.

In analyzing how sciences become a productive force he attempts to provide a fuller, more adequate description of the concept of productive forces, concluding that social existence is not comprised of the knowledge necessary to production and belonging to productive forces.

The article finally treats how social sciences become productive forces and surveys the process in which they develop into a direct force. He asserts that this process essentially started in capitalism at the rise of large industry and reached its full development during the building of communism. This results in all production taking place by knowing and applying the contemporary science.

A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichológia perspektívája

GARAI LÁSZLÓ

Az egyes szaktudományok fejlődésének nehéz meghatározni a történelmi kezdőpontját. Az emberek tulajdonképpen egyszerre kezdték tanulmányozni az eget és a földet, az anyagot és a mozgást, a teret és az időt, az élettelen és az élő természetet.

Az *önálló* szaktudományok kialakulásának történetében mégis sajátos sorrendet figyelhetünk meg az egyszerűbb objektumokat tanulmányozó tudományok felől a bonyolultabb, összetettebb tárgyakkal és jelenségekkel foglalkozó tudományok felé. Így a *geometria*, amelynek kezdetei még az ókori Egyiptomba és Babilóniába nyúlnak vissza, klasszikus formájában már i.e. 300 körül kialakult Euklidész axiomatikus rendszerében. Az euklidészi geometria távolról sem jelentette ugyan e tudomány fejlődésének lezárulását, de a mindennapi gyakorlat során felhalmozott tapasztalati anyagnak olyan általános elméleti összefoglalását adta, amelyhez a legegyszerűbb mozgásformát vizsgáló *mechanika* már csak 2000 évvel később jutott el a XVII. sz. végére kiépült newtoni rendszerben. A fizikának bonyolultabb mozgásformákat tanulmányozó egyébb ágai közül a hőtan kialakulása a XVIII. sz.-ra tehető, a kinetikus gázelmélet kidolgozásának idejére, az akusztikáé a XVIII—XIX. sz. fordulójára, az elektromosság, a mágnesség és az elektromagnetikus hullám tudományos elméletei a XIX. század folyamán jöttek létre, az atomfizika pedig már századunk tudománya. A *kémia*, amely még a XVIII. sz.-ban, Lomonoszov és Lavoisier kutatásai nyomán vált önálló szaktudománnyá, csak az atomfizika alapján nyert a vegyülés jelenségeit átfogóan értelmezni képes elvet. A biológia két alapvető jelentőségű elméletét, a sejtelméletet és a darwinizmust még a XIX. században fogalmazták meg, de a legmagasabbrendű életműködés, az agyfiziológiai folyamatok törvényszerűségeinek feltárására irányuló pavlovi kutatások csak hatvan éve, hogy megindultak.

A legbonyolultabb, legösszetettebb természeti jelenségkört a *pszichológia* tanulmányozza: a természet öntükrözésének jelenségkörét. A pszichológia objektumának bonyolultsága onnan adódik, hogy a természet e tudomány vizsgálati területén megkettőződik: egy anyagi tárgyra — az agyra —, amely visszatükröz, és olyan anyagi tárgyakra, jelenségekre, amelyek az érzékszervek által felfogott ingerek közvetítésével visszatükröződnek. A lelki jelenségeket az utóbbi tárgyak determinálják, de mindig az agyban korábban kiépült feltétlen és feltételes idegi kapcsolatok közvetítésével, amelyek igen bonyolultak lehetnek. A lelki jelenségek a maguk részéről a külső viselkedést determinálják, ez utóbbi azonban vissza is hat rájuk. Az összefüggéseket tovább bonyolítja, hogy az agyban a szervezet belsejéből is érkeznek ingerek, amelyek révén az agy tükrözi a szervezet belső állapotát is. A szervezet ugyanakkor nemcsak

visszatükrözés objektumaként áll szemben az aggyal, hanem az agy a szervezet része, és mint ilyennek működését, a visszatükrözés alapját képező fiziológiai folyamatokat a más szervekkel az idegi és humorális úton megvalósuló kölcsönhatás befolyásolja, míg e szervek működését alapvetően az idegrendszer különböző szintjei szabályozzák (közvetlenül vagy humorális közvetítéssel). E bonyolult jelenségkörön belül is a legbonyolultabb az emberi pszichikum, amelynél az említett determináló tényezők mellett uralkodó determinánsként fellép a társadalom is: *az egyén lelki tevékenységét alapvetően a társadalmi lét és társadalmi tudat határozza meg.* Ráadásul e két társadalmi determináns jelentősen el is térhet egymástól, ellentétes tendenciát is képviselhet: pl. az egyénre hathat más osztály tudata, mint amelyikhez ő maga léténél fogva hozzá tartozik.

Mindezek figyelembevételével tökéletesen megérthető, hogy a hallatlanul bonyolult jelenségkör önálló szaktudományos tanulmányozása egészen rövid, mindössze százéves múltra tekinthet vissza. Az igazán tudományos, a szűk jelenségcsoportokon belüli részösszefüggések vizsgálatán túlmenő, a lényeges összefüggések feltárásáig hatoló pszichológia kialakulásának az elmondottakból következőleg három elengedhetetlen feltétele van: 1. a visszatükrözés dialektikus materialista ismeretelmélete, 2. az agyfiziológiai működés törvényszerüségeinek, valamint az agy és a szervezet egésze közötti fiziológiai kölcsönhatás törvényszerűségeinek ismerete, 3. a társadalmi lét és társadalmi tudat kölcsönhatásának történelmi materialista elmélete. Természetesen a tudományos pszichológiához nem elég e három elmélet kidolgozása, hanem negyedik, elengedhetetlen feltételnek kell tekinteni, hogy a pszichológia ezen elméleteket magáévá tegye, saját problematikájára megfelelően interpretálni tudja. A marxi-lenini ismeretelmélet és a pavlovi agyfiziológiai elmélet pszichológiai interpretációjára számos sikeres és kevésbé sikerült kísérlet történt; a sikeres interpretációk közül említésre méltó pl. Rubinstein „Lét és tudat" (Kossuth, 1962.), ill. Kardos Lajos „A lélektan alapproblémái és a pavlovi kutatások" (Akadémiai Kiadó, 1957.) c. munkája. A történelmi materializmus pszichológiai interpretációjával már jelentősen rosszabb a helyzet. Ezen a területen a vizsgálódások eddig szinte kizárólag arra a kérdésre korlátozódnak, hogy a társadalmi *tudat* és a különböző társadalmi *intézmények* (család, iskola stb.) hogyan hatnak az egyén tudatára, a társadalmi *lét* pszichikai hatását pedig csupán a társadalmi és az egyéni tudat közvetítésével vették figyelembe.[1] Figyelmen kívül maradt így a pszichológiában mindeddig az a hatás,

[1] „Olyan szerzők, mint E. Durkheim, M. Halbwachs stb., szociológiai nézeteikkel összhangban úgy képzelik el (az individuum szocializálásának — *G. L.*) . . . folyamatát, mint az ember és a környező emberek közötti szellemi, verbális érintkezésnek az eredményét, mint társadalmi ‚concept'-ek vagy ‚kollektív képzetek' általa történő elsajátításának eredményét; ily módon a társadalom ezen és hozzájuk közelálló szerzők munkáiban a társadalom *tudataként* jelentkezik, az emberi individuum pedig inkább ‚kommunikálódóként' (общающийся), mint gyakorlatilag tevékenykedő társadalmi lényként." (A. N. Leontyjev Az emberi pszichikum tanulmányozásának történelmi megközelítéséről. „Психологическая наука в СССР" I köt. 11. o.

Hogy az emberi pszichikum társadalmiságának és történetiségének ilyen megközelítése nemcsak a polgári pszichológiára volt jellemző, ezt egyértelműen leszögezi Leontyjev következő fejtegetése

„. . .annak a jelentőségnek az aláhúzása, amellyel a pszichológiára nézve a magasabbrendű idegműködésnek I. P. Pavlov által létrehozott fiziológiája bírt, az emberi pszichikum társadalmi-történelmi természetével kapcsolatos problémának a kidolgozását nagyon komoly nehézségek elé állította. . . a marxista pszichológiának ez az alap-

amelyet a társadalmi lét — a társadalom gazdasági alapja, az anyagi javak termelési módja, a termelőerők és a termelési viszonyok — az „egyéni létre", az egyes emberek tevékenységén keresztül a szükségleti-érzelmi világukra közvetlenül gyakorol. Az emberi pszichikumnak ez utóbbi összetevőjét illetően a lélektan ezért vagy egy intellektualista ignorálás álláspontjára helyezkedett, vagy biológizáló álláspontra. Az utóbbin belül elkülönül egy metafizikus racionalista irány, amely az emberi érzelmeket az állati létfenntartási szükségletekből próbálja a feltételes reflex vagy az asszociáció elve alapján levezetni, ill. egy irracionalista irány, amely az emberi érzelmek tapasztalati vizsgálatának tényei mögé egy specifikusan „emberi" ösztönvilágot posztulál anélkül, hogy megkísérelné ezt az állati ösztönökből és az ember differencia specifikájából levezetni.

*

A pszichológiának is, mint minden természettudománynak, az a végső rendeltetése, hogy alkalmazott tudományként elősegítse a természet célszerű megváltoztatását. A sajátszerű itt csupán az, hogy a célszerű megváltoztatás tárgya maga az ember.

A természet célszerű megváltoztatásának valamilyen kezdetleges gyakorlata minden területen megelőzi a megfelelő tudományos elmélet kialakulását. A tudomány eredetileg csupán ennek a valóságos gyakorlatnak a tapasztalatait dolgozza fel, és csak egy későbbi szakaszban, már valamilyen elméleti koncepció, hipotézis birtokában alakítja ki saját specifikus tapasztalatszerző gyakorlatát, a kísérletet. Az egyes szaktudományok elméleteinek kidolgozásával, majd a továbbiakban az elmélet minden magasabb fokra emelésével minőségileg megváltozik az illető szakterületen folytatott természetformáló gyakorlat is: míg a tudomány kialakulása előtt folytatott kezdetleges gyakorlat próbálkozások sorozata volt, amely több-kevesebb kudarc után vezetett el bizonyos sikeres formák rutinná rögződéséhez, addig a tudományos elmélet lehetőséget nyújtott a gyakorlat körültekintőbb megtervezéséhez (persze bizonyos fokú előzetes tervezés a legprimitívebb emberi gyakorlatra is jellemző, és bizonyos fokú próbálkozás-jelleget a legtudományosabb gyakorlat is megtart, de a két elem aránya a tudomány kialakulásától a további fejlődés során fokozatosan vagy ugrásszerűen eltolódik a tervszerűség irányába).

Az elmondottak fokozottan érvényesek a pszichológiára, tekintettel e tudomány különösen késői kialakulására. Természetes, hogy az ember a pszichikum célszerű befolyásolására irányuló tevékenységével nem várt 1860-ig, az önálló lélektan első megnyilvánulásáig (ekkor jelent meg Fechner első alapvető munkája az érzékelési különbségi küszöbökről).

A másik ember célszerű befolyásolására irányuló legősibb tevékenységi forma a *beszéd*. A beszéd, amely az állatok kölcsönös szignalizációjából fejlődött ki, először — ehhez hasonlóan — csupán a társ *viselkedésének* befolyásolását célozta, csak az emberré fejlődés magasabb fokán kezdett a viselkedés belső determinánsának, a *pszichikumnak* a befolyásolására is irányulni. Az ember a beszéd segítségével különböző tényeket közölt társával, amelyeket az

problémája mintegy háttérbe szorult. Kidolgozását túlnyomóan a beszéd (a második jelzőrendszer) viselkedésben játszott szerepének tanulmányozására korlátozták. Emellett persze az általános tételt a historizmusról, az embernek és tudatának társadalmi lényegéről megtartották, de csupán deklaratíve. . ." (Uo. 15—16. o.)

addig nem ismert, így formálta annak tudatát. Később a filozófia kialakította az érvekkel való meggyőzés logikai módszereit, s egyidejűleg kidolgozták a retorikát, amely az emberek befolyásolásának logikai eszközei mellett más, szugesztív eszközökkel is dolgozik.

A pszichikum befolyásolásának technikája a középkorban ezen az irracionális vonalon fejlődött tovább, és emelkedett igen magas színvonalra (katolikus vallási szertartások pszichikus hatása).

Az újkorban, a tőkés termelési mód és a polgári demokrácia korában az ember célszerű befolyásolása a racionális, meggyőző módszerek irányába tolódott el. A befolyásolás alapelvévé klasszikus formájában a francia felvilágosodás által megfogalmazott *értelmes önzés* elve vált. Ezen elv értelmében ahhoz, hogy a másik embert meghatározott viselkedésre késztessük, a) több vagy kevesebb közvetettséggel objektíve anyagilag érdekeltté kell tenni őt a kérdéses viselkedésben, b) logikus felvilágosító érveléssel el kell érni, hogy szubjektíve fel is ismerje, értelmesen belássa a szóbanforgó viselkedés és a saját anyagi érdeke közötti közelebbi vagy távolabbi összefüggést.

A múlt század hatvanas éveiben, a pszichológia önálló tudománnyá alakulásakor a tudományos megalapozás nélkül, spontán módon kifejlődött pszichotechnikát — a másik ember befolyásolásának céltudatos gyakorlatát — ilyen intellektualista attitüd, az az uralkodó törekvés jellemezte, hogy a másik ember értelmi belátására gyakoroljon kizárólag racionális eszközökkel hatást. Ennek az intellektualista jellegű módszernek a fogyatékosságai lépten-nyomon megmutatkoztak, pl. a gyermeknevelés és az oktatás nagy selejtszázalékában. Kitűnt, hogy a gyerekek viselkedésére nem lehet pusztán az értelmi belátásukon keresztül hatni: először is ehhez előzetesen ki kell fejleszteni az értelmi belátás képességét a gyermekben, másodszor az anyagi érdek, amelynek motíváló hatására az ilyen racionális pszichotechnika épül, a gyermeknél még alig bír jelentőséggel, mivel a gyermek anyagi ellátását a szülők biztosítják, mindehhozzá alapvetően a gyermek ilyen vagy olyan viselkedésétől függetlenül (ill. azoknak a gyerekeknek a vonatkozásában, akiket a nyomor munkára kényszerített, egyáltalán nem beszélhetünk tulajdonképpeni oktató és nevelő tevékenységről).

Ezért az értelmes önzés elvére épülő céltudatosan alkalmazott pszichotechnikát különféle spontán utakon kiegészítették. Kiegészítették ötletszerű próbálkozásokkal. Pl. míg a pedagógusok egy része következetesen ragaszkodott a nevelő ráhatásnak a liberális felvilágosultság által megkövetelt, de igen sokszor hatástalan verbális módszereihez, addig más pedagógusok a testi fenyítés hatásosabb, de középkori, embertelen módszerének a fenntartásával, ill. felújításával kísérleteztek. Az intellektualista pszichotechnika fogásait kiegészítették az emberekre való ráhatás mindennapi gyakorlatában adódó véletlen ráhibázások is. Pl. a felnőtt emberek tudatának befolyásolását célzó propagandatevékenység folytatói észrevették, hogy ugyanannak az ismeretközlésnek, ugyanannak a logikus érvelésnek egészen más hatása lehet olyan látszólag teljesen jelentéktelen, külsődleges, formális feltételektől függően, mint pl. hogy milyen nagyságú, formájú és színű betűvel írják, az újság vagy a plakát mely részén helyezik el, milyen szöveg vagy milyen ábrák közvetlen szomszédságában stb. A sajtó- és különösen a reklámpropaganda hibázott rá arra a felismerésre is, hogy olyan tényezőkön kívül, amelyek az egyes emberek anyagi érdekével értelmesen belátható kapcsolatban vannak, jelentős, sőt olykor ezeknél jelentősebb viselkedésdeterminálló hatása lehet egészen más

motívumoknak: erotikus vagy esztétikai jellegű ösztönzőknek, az ember olyan törekvéseinek, hogy kitűzött céljaival kapcsolatban sikert érjen el, kivívja más emberek elismerését, vagy hasonlítson olyan emberekre, akik nagy sikereket, elismerést élveznek stb. Végül az intellektualista jellegű pszichotechnikai fogások kiegészültek az emberek közötti érintkezés évezredes tapasztalatai által kialakított megérzésre, intuicióra épülő, ösztönösen alkalmazott érzelmi jellegű fogásokkal. Mindezek a kiegészítő fogások nem csupán kiegészítették az értelmes önzés elvére épülő pszichotechnikát, hanem túl is léptek az egyoldalú intellektualizmusán, amennyiben olyan eszközökhöz folyamodtak, amelyek hatásosságát nem lehetett a felvilágosodás metafizikus racionalista emberfelfogása alapján megérteni.

*

A társadalmi gyakorlatban a múlt század második felére kialakult igényt, amely az ember befolyásolásának célravezetőbb, hatásosabb pszichotechnikai fogásaira irányult, azonban már csak tudományosan, kísérleti úton kialakított pszichológiai elmélet alapján lehetett kielégíteni. Hogy ilyen igény latensen létezett, azt bizonyítja az a tény, hogy amint a pszichológia elszakadt a filozófiától, és spekulatív jellegét elvesztve önálló kísérleti tudománnyá vált, az igény azonnal manifesztálódott, a társadalmi gyakorlat legkülönbözőbb területein kezdték felismerni.

A garantált pszichotechnikai fogások igénye kifejezésre jutott az ipar és a közlekedés területén. A technikai fejlődés egyre precízebben és egyre nagyobb sebességgel működő ipari berendezéseket és közlekedési eszközöket hozott létre. Ennek megfelelően precízebbé és gyorsabbá kellett tenni e gépek „élő alkatrészeinek" — a gépeket kezelő embereknek — a „működését" is. Enélkül vagy korlátozni kellett volna az emberi képességek adott és spontánul csak viszonylag lassan fejlődő szintjének megfelelően a technika fejlődését, vagy pedig a tárgyak és az emberek pontossága, gyorsasága közötti eltérések állandó baleseti veszélyt, mind a tárgyak, mind az emberek megsérülésének vagy pusztulásának állandó veszélyét hordozták volna magukban.

Nem kisebb igényekkel lépett fel az újonnan kialakuló pszichológiával szemben a kereskedelem. A kapitalista konkurrenciaharc sikeres folytatásához is nagy segítséget tudott nyújtani a pszichológia olyan elnevezést találva, olyan színű és formájú csomagolást kidolgozva, olyan fény- és hangeffektusokat alkalmazó reklámot szerkesztve, olyan vásárlási formákat kialakítva az egyes árucikkekhez, amelyek garantáltan felhívják a figyelmet, felkeltik a vásárlóközönség érdeklődését, vágyat ébresztenek a birtokbavételére.

Elgondolkoztató tény, hogy a kapitalista társadalomban az újonnan kialakult pszichológiai tudomány az első megrendeléseit az ipartól, a közlekedéstől és a kereskedelemtől kapta, s hogy e gazdasági tevékenységek célszerű megszervezésében a tőkés vállalatok — elsősorban az Egyesült Államokban — egyre népesebb pszichológusgárdát vonnak be. Mindez arra enged következtetni, hogy a pszichológiai tudomány alkalmazása már keletkezésének pillanatában kifizetődő volt.

Még nagyobb fokú igény nyilvánult meg az önálló tudománnyá vált pszichológia iránt a társadalmi tevékenység két másik jelentős területén: az oktatónevelő és gyógyító tevékenységben (amely utóbbin belül egyre nagyobb súlyt nyert a pszichoterápia). E területeken az emberformáló tevékenység súlya eltolódott a viselkedésre való közvetlenebb ráhatás felől a pszichikum céltuda-

tos befolyásolása felé, ezen belül is a pszichikum mélyebb rétegei, olyan állandóbb pszichofiziológiai képződmények felé, amelyek, miután külső hatásra kialakulnak, ezután aktuális külső determinációtól függetlenül is (jóllehet mindig a külső feltételekkel összhangban), viszonylag önálló belső determinánsként kiváltják a megfelelő viselkedést, megindítanak bizonyos pszichikus folyamatokat, biztosítják az idegrendszer normális működését és a többi szerv normális idegi regulációját, valamint mindezzel összhangban egy kellemes közérzetet és általában harmonikus emócionális életet. E területen viszonylag öncélúbb jelleget visel az emberformáló tevékenység, mint a pszichológiának ipari, közlekedési, kereskedelmi alkalmazási területein, jóllehet végső soron a pszichikum oktató-nevelő vagy gyógyító alakítása is nagyobb produktívitásban, a társadalom számára hasznosabb élettevékenységben gyümölcsözik. Öncélúbb jellege, a viselkedés-determinációtól való viszonylagos önállósága miatt kapitalista társadalomban az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenység sohasem nyilváníthatta a tudományos pszichológiával szembeni igényeit olyan mértékben „fizetőképes keresletként", mint a korábban érintett tevékenységi területek.

Ezzel a ténnyel is kapcsolatos, hogy a pszichológia ez utóbbi igényeket sokkal csekélyebb mértékben tudta eddig kielégíteni, mint azokat, amelyek a gazdasági élet különböző területein nyilvánultak meg. De e fogyatékosság fő okát elsősorban mégis másutt kell keresnünk.

*

A bevezetőben felvázoltuk az önálló szaktudományok kialakulásának történetében megnyilvánuló azon tendenciát, hogy minél bonyolultabb objektumot tanulmányoz e tudomány, történelmileg annál később halad át önállósulási útjának különböző szakaszain. Továbbá kimutattuk, hogy valamennyi természettudományé közül a pszichológia objektuma a legbonyolultabb. Mindebből következik, hogy a pszichológia, amely mindössze száz évvel ezelőtt, valamennyi természettudománynál később kezdett önállósulni a filozófiától, ma még önállóvá fejlődésének olyan szakaszában van, amelyen a többi szaktudomány már bizonyos fokig túlhaladt: az egy-egy elszigetelt, szűk részproblémával kapcsolatos kísérletek, a bizonyos mértékig olykor öncélúvá váló adatgyűjtés szakaszában.

A tudomány fejlődése is ellentétekben megy végbe. Így szükségszerűen váltotta fel minden szaktudomány történetében a filozófiától elválást közvetlenül követő időben az egyoldalú spekulációt, amellyel a filozófia az egyes szakterületeken legáltalánosabb összefüggéseit próbálta deduktíve megragadni, a tények megismerésére való éppolyan egyoldalú törekvés, amely a tényektől csak a legpartikulárisabb összefüggések feltárásáig jut el induktíve. Hasonlóan szükségszerű azonban, hogy a tudomány ezen az egyoldalúságon is túljusson, és kialakítsa a maga elméletét, amely a feltárt tényekre épül, de túl is megy rajtuk az átfogóbb, mélyebb összefüggések gondolati megismeréséig.

A két ellentétes egyoldalúság után a dialektikus szintézishez való szukcesszív eljutást nem csupán az emberi megismerésnek ezen immanens fejlődéstörvénye követeli meg, amelynek értelmében a fejlődés e területen a „tagadás tagadása" jó lismert spirálisán megy végbe. Hasonló követelményt támaszt minden egyes tudománnyal szemben az alkalmazására irányuló társadalmi igény is.

A tudomány alkalmazásának ugyanis szintén megvannak a maga objektív törvényszerűségei. A tudomány alkalmazásának törvényszerű útja megegyezik azzal, amelyet Lenin a megismerés dialektikus útjaként vázolt fel: az eleven szemlélettől az absztrakt gondolkodáshoz és onnan a gyakorlathoz. A harmadik szakasz szükségszerűen feltételezi mindkét megelőzőt, nem lehet az elsőről a második kihagyásával egyenesen a harmadikra átugrani. Pontosabban: ebben az esetben a tudomány állítólagos alkalmazása semmiben sem különböznék a tudomány kialakulása előtt folytatott, véletlenszerű próbálkozások során keresztül kibontakozó gyakorlattól. Az anyagi valóságot céltudatosan, tudományos tervszerűséggel megváltoztató gyakorlathoz nem elégséges a valóság tényeinek, a megváltoztatandó jelen állapotnak az ismerete, amelyet a megismerés dialektikus útjának első szakasza nyújt, hanem ismerni kell a tények közötti lényeges összefüggéseket, a valóság mozgástörvényeit, amelyek ismeretéhez a második szakaszban jutunk: az ember céltudatos tevékenysége nem más, mint a kitűzött cél irányába mutató objektív mozgástörvények érvényrejuttatása.

A tudomány alkalmazásának ezen törvényszerűsége alól nem kivétel természetesen a pszichológia sem, amennyiben a pszichikus jelenségek között — minden látszat és a látszatokon alapuló téves laikus közfelfogás ellenére — szintén objektív összefüggések állnak fenn, e jelenségek változásai szintén objektív törvényszerűségek szerint mennek végbe. Az ember céltudatos befolyásolása tehát szintén feltételezi a lényeges összefüggéseknek, a pszichikum mozgástörvényeinek az ismeretét.

Ebben a vonatkozásban azonban jelentős különbség mutatkozik aközött a pszichotechnikai gyakorlat között, amelyet a gazdasági élet és még néhány más ehhez hasonló terület igényel, és aközött, amely az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenységgel, tehát az „öncélú" emberformálással kapcsolatos.

Az ipar, a közlekedés és a kereskedelem területén folytatott pszichotechnikai gyakorlat alapvetően azoknak a determinációs összefüggéseknek az ismeretét feltételezi, amelyek meghatározott külső ingerek, ill. ingerkomplexumok és a nyomukban bekövetkező viselkedés között állnak fenn. Maguk a lelki jelenségek közül csak azok érdekesek, amelyek a legrövidebb úton közvetítik a külső ingerek viselkedésdeterminálő hatását: elsősorban a megismerő tevékenységek (érzékelés, észlelés, asszociáció, reproduktív képzelet és gondolkodás) az ezeket kísérő figyelem, valamint a mozgást közvetlenül determináló akarati tevékenység, végül az akaraton kívüli, maga a mozgásérzékelés által végzett mozgásdetermináció — mindezek egyfelől a környezeti ingerekkel, másfelől a viselkedési aktusokkal való determinációs összefüggéseikben vizsgálva. Mivel e lelki jelenségeknek a tevékenység szóban forgó területén egytől-egyig van objektív eszközökkel regisztrálható többé-kevésbé adekvát külső megnyilvánulásuk — legalábbis a vizsgálati személyek szóbeli közlései tudatosan végbemenő lelki tevékenységükről —, ezért általánosan leszögezhető, hogy a szóban forgó összefüggések egytől-egyig vizsgálhatók mint *külső hatótényezők és külső reakciók determinációs összefüggései.*

Az ilyen összefüggések viszonylag könnyen feltárhatók megfelelő feltételek között végzett kísérletekben, amelyekben, szándékosan előidézik a vizsgálandó hatótényezőt, és regisztrálják a reakciót, amely ilymódon vele determinációs összefüggésben levőnek mutatkozik. A kísérlet ugyan már a megismerés dialektikus útjának harmadik gyakorlati szakaszába tartozik, és így maga

is előfeltételezi az absztrakt gondolkodás szakaszát, előfeltételez valamilyen elméletet a vizsgálandó összefüggésekre vonatkozóan — de ez az elmélet a legtöbb kísérletnél csak egy-egy partikuláris összefüggést érintő „mikroelmélet", amely lényegénél fogva csupán hipotétikus jellegű, és amely, ha tévesnek bizonyul, úgy — a kísérlet „steril" jellegénél fogva — semmilyen végzetes következményt nem von maga után; ezért a kísérlet akár teljesen nélkülözheti is az előzetes hipotézist, és lehet teljesen próbálkozás jellegű. Jóllehet a külső inger és a külső reakció kapcsolatát vizsgáló kísérlet is csak akkor juthat el mélyebb, átfogóbb, lényeges, a tudomány számára jelentős összefüggések feltárásához, ha mély, átfogó, tudományos hipotézis képezi az alapját (mint ezt Pavlov kísérletei mutatják), de *a gazdasági élet vázolt igényeit mindenesetre túlnyomóan ki tudja elégíteni a kísérleti tudománnyá fejlődött pszichológia, még mielőtt elméleti tudománnyá fejlődnék tovább.*

Az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenység, a viszonylag „öncélú" emberformálás igényeit azonban már nem. E tevékenység tudományos megszervezéséhez távolról sem elegendő a külső ingerek és külső reakciók viszonylatának ismerete. Itt a pszichológiai megismerésnek a relációk három bonyolult, szerteágazó és egymással szoros kölcsönhatásban levő hálózatára kell kiterjednie:

1. Társadalmi és természeti jellegű, környezeti és szervi, de az idegrendszerhez viszonyítva egyaránt külső, térben és időben erősen tagolt, bonyolult determinánsok és általuk kialakított viszonylag állandó pszichofiziológiai képződmények (pl. normális vagy patologikus idegi kapcsolatok és gátlások, az ezek rendszerére épülő jellemvonások, képességek, szükségletek stb.) közötti összefüggésekre.

2. E pszichofiziológiai képződmények és bonyolult, térben és időben erősen tagolt, az idegrendszerhez viszonyítva külső, a társadalmi és a természeti környezet felé vagy a belső szervek felé irányuló megnyilvánulásaik közötti összefüggésekre.

3. Az egyes belső tényezők között fellépő kölcsönhatásokra.

Az összefüggések e hármas hálózata felöleli a pszichikumnak jelen cikk bevezetőjében említett valamennyi lényeges relációját. Egyes részösszefüggések itt is feltárhatók kísérletileg, jóllehet a kísérletek itt fokozott, ma még olykor leküzdhetetlen akadályokba ütköznek a viszonylag állandóbb pszichofiziológiai képződményeknek részint megbízható objektív regisztrálásával, főképpen pedig szándékos előidézésével kapcsolatban (a kísérletnek, mint ismeretes, mindkettő elengedhetetlen előfeltétele). Az egész összefüggés-hálózat valamennyire is átfogó és mély feltárására azonban csak a pszichológia tudományos elmélete lesz képes. *Az oktató-nevelő és a pszichoterápiás tevékenység tehát, megkövetelvén a pszichológiától az összefüggések e bonyolult hármas hálózatának feltárását, megköveteli a pszichológia általános elméletének kidolgozását — enélkül a felismert partikuláris összefüggések alapján nagyszerű további részeredményeket érhetne el (leginkább az ismeretközlő oktatás — legkevésbé a jellemfejlesztő nevelés terén), de egészében megtartaná félig rutin-, félig próbálkozás-jellegét, így továbbra is nagy selejtszázalék jellemezné.*

*

Első tekintetre mintha indokolatlan lenne a pszichológia önálló történetének eddigi száz évét az egyoldalú kísérletezés szakaszának tekinteni, és szembe-

állítani azzal az eljövendő szakasszal, amelyben — egyrészt a tudomány immanens tendenciájából, másrészt a társadalom gyakorlati igényeiből adódóan — kialakul a gazdag kísérleti adatok alapján a pszichológia tudományos elmélete. Hiszen az egyes kísérletek és megfigyelések adatait olykor szinte az adatgyűjtéssel egyidőben fogták össze gondolatilag, kialakítva olyan pszichológiai elméleteket, mint pl. az asszociációs elmélet és az alaklélektan, a behaviorizmus és a freudizmus.

Ezen elméletek azonban már maguk kimutatták — kölcsönösen — egymás egyoldalúságát, tehát semmiképpen sem tekinthető egyikük sem annak az elméletnek, amely a pszichikum lényeges összefüggéseit valamennyire is átfogóan feltárná. Ezen elméletek tudománytörténeti jelentősége abban áll, hogy bizonyos tapasztalati adatok között helyesen ismerték fel az összefüggést, és ezáltal a jelenségek meghatározott körét értelmezni tudták, amivel alapot nyújtottak bizonyos fokú céltudatos befolyásolásukhoz is. Az így feltárt összefüggések azonban partikuláris jellegűek voltak, úgy hogy a szóbanforgó elméleti konstrukciók valóságos értéküket tekintve semmiképpen sem lépték túl a tudomány történetének kísérleti szakaszát, amelyben tapasztalati alapon ilyen részösszefüggések sora válik ismertté. De a helyesen felismert összefüggéseket sokszor abszolutizálták, kiterjesztették a lelki jelenségek olyan körére vagy olyan oldalára, amelyre vonatkozóan már nem érvényesek — így állt elő az a látszat, hogy az egyik vagy a másik konstrukció képében általános pszichológiai elmélet jelent meg. Valójában *ami ezekben az irányzatokban „általános elméleti", az tarthatatlan kiagyalás, ami pedig helytálló, az nem mutat túl a kísérleti pszichológia fokán.*

Pl. Siegmund Freud helyesen ismerte fel, hogy azon lelki jelenségek mellett, amelyekben aktuálisan ható környezeti vagy szervi ingerek, ill. múltbeli ingerek emléknyomai tudatosulnak, kiterjedt tartománya létezik azoknak a pszichikus képződményeknek, amelyek az ember tudatától függetlenül léteznek, és éppúgy megnyilvánulhatnak az ember viselkedésében mint tudatos szándékai, továbbá kihatással lehetnek a lelki élet tudatos jelenségeire és az egyes szervek, sőt az egész szervezet működésére. Ezt a helyes részfelismerést azonban, amely lehetőséget nyújtott volna a polgári liberalizmus pszichológiai vetületének, az intellektualista pszichológiának a meghaladására, a jogosulatlan, spekulatív abszolutizálások egész során keresztül fejlesztette Freud azzá az általános elméletté, amelyet freudizmus néven szoktak emlegetni, és jogosan bírálni (az abszolutizálás egyes momentumaira vonatkozóan részletesebben l. „A tudat és tudattalan dialektikus materialista fogalmához" c. vitacikkünket a Magyar Pszichológiai Szemle 1961/2. számában).

Létezik, és az ötvenes évek első felében hivatalos álláspontnak számított egy olyan téves felfogás, amely a pavlovizmust tekintette a pszichológia általános, minden lényeges összefüggést mélyen átfogó elméletének. Valójában I. P. Pavlov feltételes reflex elmélete nem pszichológiai, hanem fiziológiai elmélet. Kidolgozása, mint korábban említettük, elengedhetetlen feltétele volt a tudományos pszichológiai elméletek kidolgozásának — de nem volt azonos vele. Amikor a feltételes reflex elméletet Pavlov tanítványai továbbfejlesztették, számításba véve az exteroceptív ingerek mellett az interoceptív ingereket és az idegi folyamatokat befolyásoló humorális hatást is, a viselkedés és az exkréciós működés szabályozása mellett pedig a belső szervek, a többi között a belső elválasztású mirigyek regulációját, akkor lehetőség nyílt arra, hogy ezt a továbbfejlesztett teóriát a pszichológia kísérleti és megfigyelési anyagára

és az ezen adatok között eddig feltárt összefüggésekre alkalmazva kidolgozzák a pszichológia tudományos elméletének egyik lényeges aspektusát. Utóbbi kidolgozása jelentősen előrelendíti a pszichikum céltudatos alakítására irányuló tevékenységet, különösen a pszichoterápiát. Mégsem tekinthető azonban az e tevékenység által igényelt pszichológiai elmélet teljes kidolgozásának.

Jelen cikk a bevezetőjében érintette, hogy a kérdéses elmélet kidolgozásának előfeltétele a pavlovi idegfiziológián kívül a dialektikus materialista ismeretelmélet is, amelyet szintén interpretálni kell a pszichológia kísérleti és megfigyelési anyagára. Miután pedig a pszichológia elméletének kiépítése ebben az irányban is jelentősen előrehaladt, ami a céltudatos emberformáló tevékenységek közül elsősorban az oktatás sikerére van kedvező hatással, ezért az *e tevékenységek által támasztott társadalmi igény a pszichológiai teória kialakítására ma legégetőbben a történelmi materializmus interpretálását követeli.* E feladat megoldatlansága ma leginkább a jellemformáló tevékenységet, az erkölcsi világnézeti nevelést kárhoztatja arra, hogy ne tudjon elmozdulni a nagy százalékban eredménytelen próbálkozások szintjéről (a szocialista nevelés sikerét itt még a rutin is csak minimálisan segítheti elő, hiszen a marxista—leninista meggyőződés kialakítására aligha lehetnek alkalmasak azok a rutinná merevült módszerek, amelyekkel korábban polgári, vallási, esetleg fasiszta eszmei tartalmakat tettek több-kevesebb sikerrel meggyőződéssé).

*

Az eddigi részkutatások eredményein, valamint a megnevezett három előfeltétel megfelelő interpretálásán alapuló tudományos pszichológiai elmélet kidolgozása természetesen éppúgy nem jelenti a pszichológia fejlődéstörténetének lezárulását, ahogyan a többi természettudomány fejlődésének sem szakadt vége az elmélet kidolgozásával. Épp ellenkezőleg: a pszichológiai elmélet ilyen kidolgozása — ami maga sem egyetlen aktus, hanem hosszabb folyamat — *kiinduló pontját képezi a fejlődés láncreakciószerű felgyorsulásának a lélektan tudományában és gyakorlati alkalmazásában.*

A tapasztalati tényeken, a kísérleti részkutatásokon túlmenő elmélet mindig tartalmaz hipotétikus elemet. Ennek igazolása, módosítása vagy elvetése további kísérleteknek válik feladatává. Az elmélet tehát megszabja ezeknek a kísérleteknek az irányát, koordinálja a különböző részproblémák kutatóinak kísérleteit, segíti elejét venni mind az egymást átfedő kutatásoknak, mind az olyan — ma még gyakori — kísérletezgetéseknek, amelyek nélkülözik az egésszel való összefüggés tudatából, az előzetes hipotézisből adódó határozott tendenciát, világos célt és lényegüket tekintve csupán esetleges, véletlenszerű próbálkozásokat képeznek — tehát a mainál lényegesen produktívabbá teszi a kísérleti kutatómunkát. Az elméleti koordináció mellett halmozódó új tapasztalatok között mindig lesznek olyanok, amelyek ellentmondásba kerülnek a teória egyik vagy másik tételével: a pszichikum dialektikus természetű, a legkülönfélébb ellentétpárok — ellentétes oldalak és tendenciák — végtelenjét foglalja magába, így mindig maradnak olyan ellentétek, amelyeknek az elmélet — fejlődésének adott pontján — csak az egyik aspektusát tükrözi vissza, az új tapasztalati adatokban pedig feltárulhat a másik aspektus. Ilyenkor a tapasztalatok megdöntik a régi tételt, és olyannal váltják fel, amelyben ez a másik aspektus tükröződik. Később újabb elméleti „mikroforradalom" alakítja majd ki azt a tételt, amely mindkét ellentétes aspektusnak egyszerre,

dialektikusan nyújtja tükörképét. Ugyanez a folyamat az elmélet más tételeivel is megismétlődik, miközben az új tapasztalatok új tételeket is kialakíthatnak a régiek által kifejezett összefüggések finomabb differenciálása útján. Az egész vázolt fejlődés azonban már a tudományos pszichológiai elmélet keretein belül fog végbemenni, és így minőségileg különbözni fog attól a tudományos fejlődéstől, amelynek folyamán a pszichológia kísérleti alapokon nyugvó elméleti tudománnyá alakult.

Az elméletet továbbfejlesztő tapasztalatnak természetesen nem a kísérlet lesz az egyetlen forrása, hanem a céltudatos emberformáló tevékenység is, amely a lélektan területén végbemenő fejlődés láncreakciószerű felgyorsulásának fő motorja lesz.

Magától értetődik, hogy a pszichológia lényeges összefüggéseinek egész hálózatát átfogó teória, amelynek kialakítását a viszonylag öncélú emberformálás társadalmi igénye sürgeti, már kialakulásakor forradalmi lökést ad az ilyen emberformálást végző oktató-nevelő és pszichoterápiás tevékenységnek. Mivel a pszichikum „öncélú" formálásának tevékenységétől a közvetlenebb viselkedésdetermináció csak igen feltételes határvonalakkal különíthető el — hiszen az előbbi is megfelelő viselkedésben gyümölcsözik, és az utóbbit is befolyásolják az olyan állandóbb pszichikus képződmények, mint a képességek, a szükségletek, a jellem, az öntudat stb. —, ezért az elmélet kialakulása érezteti forradalmosító hatását az utóbbira is.

Pl. az ipari és a közlekedési pszichotechnikában egyre hatékonyabbá válik az a felismerés, hogy a munkateljesítmény mennyiségi és minőségi mutatóira egyaránt igen jelentős befolyással van a dolgozó öntudatosabb vagy kevésbé öntudatos érzelmi viszonya a saját munkatevékenységéhez, a közvetlen és a tágabb munkakollektívájához, a társadalomhoz, ezen belül meghatározólag a különböző társadalmi osztályokhoz, közvetlen munkatársaihoz, főnökeihez és beosztottjaihoz, végül azokhoz a dolgokhoz, amelyek munkájának tárgyát, ill. eszközét képezik, továbbá közvetlen munkakörnyezetét kialakítják. Ezen érzelmi viszonyok már viszonylag állandóbb képződményeket jelentenek, amelyek alakulására jelentős kihatással vannak az embernek a szabadidejében folytatott tevékenységei, a családja és azok az egyéb közvagy magánjellegű állandóbb kollektívák, amelyekben a szabadidejét eltölti, azok a személyek, akikkel szabadidejében közvetlenebb kapcsolatba kerül, valamint mindazok a dolgok, amelyek szabadidejében folytatott tevékenységéhez tárgyul, eszközül, ill. háttérül szolgálnak. Mindezek szintén sajátos, öntudatosabb vagy kevésbé öntudatos érzelmi viszonyokat alakítanak ki önmaguk iránt, amelyek jelentősen befolyásolják a munkával kapcsolatos érzelmi viszonyokat és ezek áttételén keresztül a munka teljesítményét. A munkateljesítmény ezen érzelmi jellegű befolyásoló tényezői magától értetődően különösen nagy fontosságot nyernek a szellemi munkában, ill. mind a fizikai, mind a szellemi munkán belül az alkotó természetű, a kevésbé rutinos tevékenységben. Mármost a korábban elmondottakból egyértelműen kitűnik, hogy e tényezőknek mint viszonylag állandóbb pszichikus képződményeknek a céltudatos alakítása a munkatevékenység kedvező befolyásolása céljából szintén csak a pszichológia tudományos elmélete alapján válik lehetségessé.

Amint megnyilvánul a pszichológiai elmélet forradalmasító hatása az emberformáló társadalmi tevékenységekre, valamint a másfajta tevékenységek sikerét előmozdító viselkedésdeterminációs pszichotechnikára, egy csapásra jelentősen kitágul azoknak a köre, akik előtt nyilvánvalóvá lett a pszicho-

lógia hatalmas jelentőségű társadalmi funkciója. Ez pedig a pszichológia iránti társadalmi igények ugrásszerű megnövekedését eredményezi. Miután a pszichológia jelentőségét általánosságban felismerték, egymásután ismerik fel a jelentőségét konkréten a társadalmi tevékenységek egyre újabb területeire vonatkozóan. Az ipar után felismerik a mezőgazdaságban is, ahol a pszichológia iránti érdeklődés feltehetően belső lökést is fog kapni a rohamosan fokozódó gépesedés oldaláról, amelynek egy ponton majd éppúgy, mint egykor az iparban, fel kell vetnie azt a feladatot, hogy a személyi tényezőket teljesítmény tekintetében összhangba hozzák a tárgyi tényezőkkel. Felismerik majd a pszichológia ma még felbecsülhetetlen jelentőségét a gazdasági és a politikai vezetők emberekkel foglalkozó tevékenységében, ahol olyan társadalmi tényezők teszik e felismerést egyre égetőbbé, amelyekre futólag még kitérünk. Hatalmas igényekkel fognak jelentkezni hatásos pszichotechnikai módszerek kidolgozása iránt a hírközlő, az ismeretterjesztő és a propagandatevékenység legkülönbözőbb formái, elsősorban a mélyebb érzelmi rétegeket, állandóbb pszichikus képződményeket — meggyőződést, hitet — érintő politikai, világnézeti, ateista propaganda. A művészi ízlés fejlesztésére, szélesítésére irányuló tevékenység is a pszichológiához fog fordulni hatásos eszközökért. Végül — anélkül, hogy a felsorolás teljességére csak távolról is törekedhetnénk — rá kell mutatni még egy igényre, amelynek intenzív jelentkezése feltétlen bizonyossággal várható: olyan pszichotechnikai fogások igényére, amelyek minden egyes ember számára biztosítanák annak a lehetőségét, hogy mielőtt bármilyen tevékenységhez fog, optimális gyorsasággal kialakítsa hozzá az adekvát diszpozíciót, érzelmi és értelmi beállítottságot, figyelemkoncentrációt, a képességek mobilizálását, amely fogások révén az ember hatalmat szerezhetne a saját pszichikuma felett is.

*

Valamennyi természettudomány történetében megfigyelhető a vele szemben támasztott gyakorlati igények hirtelen megnövekedése az elméletük kialakulását követően. Ez az igénynövekedés természetesen mindig gyorsítóan hatott vissza az elmélet továbbfejlesztésének tempójára. A leglényegesebb eredménye azonban az volt, hogy forradalmat hozott létre az illető tudomány alkalmazása terén.

Az egyes tudományok alkalmazásában bekövetkező forradalmak ugyanabban a történelmi sorrendben követték egymást, amilyen sorrendben az egyes tudományok kialakultak: objektumuk bonyolultsági fokának növekedése sorrendjében. A mechanika alkalmazásában a XVIII. sz. közepén kezdődött a forradalom, amely ipari forradalom néven vonult be a történelembe. Az ipari forradalom, mint ismeretes, létrehozta a gépi nagyüzemet — ezáltal az a gyakorlati tevékenység, amely a mechanika által feltárt lényeges összefüggésekre épült, néhány ügyeskezű ezermester ügyéből össztársadalmi üggyé vált, nagyüzemi méreteket öltött. Rövidesen, még mindig az ipari forradalom keretein belül, a gőzgép felfedezésével követte a mechanikát a hőtan. A XIX. sz. második felében, anélkül, hogy az említett tudományok alkalmazása veszített volna társadalmi jelentőségéből, a fizika bonyolultabb objektumokat tanulmányozó ágainak alkalmazása került forradalmi fellendülése után a természetformáló társadalmi tevékenység homlokterébe: az elektromosság és a mágnesség, majd a századfordulótól az elektromágneses hullámok tudományos elméleteié. Miután a XX. sz. első felének természetformáló gyakorlata uralkodóan e tudományok nagyüzemi méreteket öltött alkalmazásának jegyében zajlott,

a napjainkban kibontakozó technikai és tudományos forradalomban három, még bonyolultabb objektumot tükröző tudomány alkalmazása kerül ugrásszerű gyorsasággal előtérbe: az atomfizikáé, a kémiáé (ezen belül növekvő mértékben a szerves kémiáé) és a kibernetikáé, amelynél talán a legevidensebben jelentkezik az elmélet kidolgozásának és a gyakorlati alkalmazásnak egymást láncreakciószerűen gyorsító egysége).

Anélkül, hogy szem elől tévesztenénk, hogy jelen cikk a tudomány fejlődésének csupán fő tendenciáját tudta felvázolni, teljesen elvonatkoztatva attól a számtalan mellékténye zőtől, amely e tendencia érvényesülését befolyásolja, elősegíti, ill. ideiglenesen ellensúlyozza — anélkül, hogy ezt szem elől tévesztenénk, igen fontos következtetést vonhatunk le az eddigi fejlődés menetéből a további fejlődés perspektíváira vonatkozóan. Így a kémia és ezen belül a szerves kémia alkalmazásának növekvő előtérbe kerülése és nagyüzemi méretűvé válása az egyre bonyolultabb fehérjék szintézisén keresztül az élő anyag mesterséges előállítása, ill. mesterséges célszerű befolyásolására a mainál lényegesen hatásosabb biokémiai eszközök előállításának irányába, a biokémián keresztül pedig a biológia felé mutatnak. Ez azt jelenti, hogy az eddigi fejlődésben érvényesülő főtendenciát gondolatban meghosszabbítva igen nagy valószínűséggel arra következtethetünk, hogy a biológia elmélete és gyakorlati alkalmazása épp olyan forradalmi fellendülésen fog keresztülmenni, hogy az életjelenségek céltudatos befolyásolása a társadalom természetformáló tevékenységének éppúgy homlokterébe fog kerülni, mint előtte egymást követve a korábban említett, az egyszerűbb objektumokkal foglalkozó tudományok (ez az eltolódás magától értetődően szintén nem fogja csökkenteni a többi tudomány alkalmazásának abszolút társadalmi jelentőségét). Ebbe az irányba mutat (a biofizika közvetítésével) az atomfizika fejlődése is, tekintettel az általa vizsgált jelenségeknek az életjelenségekkel való lényeges determinációs összefüggéseire, amelyek e fejlődés során egyre intenzívebben tárulnak fel. Végül a jelzett irányba mutat a kibernetika fejlődése is, amelynek törvényei minden önszabályozó rendszerre, így megfelelő áttétellel az élő organizmusokra is vonatkoznak.

Interpretálhatók e törvények a lelki jelenségek közötti bizonyos összefüggésekre is, mivel a pszichikum még fokozottabb mértékben rendelkezik önszabályozó jelleggel. A biológia fejlődésének forradalmi fellendülése pedig — amely természetesen a fiziológiának, ezen belül pedig az idegfiziológiának a fellendülését is jelenti — a továbbiakban szintén e legbonyolultabb természeti jelenségekkel foglalkozó tudomány, a pszichológia felé mutat. Nincs ok annak feltételezésére, hogy a lélektan kivételt jelentene a tudományok fejlődésében megnyilvánuló általános főtendencia érvényessége alól. E tendencia értelmében pedig a *pszichológia általános elméletének kialakulását követően e tudomány alkalmazásának éppúgy tömegméreteket kell öltenie, mint a fejlődés megfelelő korábbi pontjain az egyszerűbb objektumokkal foglalkozó tudományoknak, a pszichikum céltudatos alakításának a természetformáló társadalmi tevékenység homlokterébe kell kerülni, ahogy a többi természettudomány alkalmazása is egymást követve magára koncentrálta egy időre a társadalom figyelmét.*

*

A többi természettudomány alkalmazásától a pszichiológiáé csupán egyetlen vonatkozásban tér el: az utóbbi esetben nem puszta természeti jelen-

ségeknek, hanem *társadalmilag determinált természeti jelenségeknek* a megváltoztatásáról, céltudatos befolyásolásáról van szó. Így a pszichológia alkalmazásának a vázolt tudománytörténeti előfeltételek mellett társadalmi előfeltétele is van: *maguknak a társadalmi determinánsoknak — méghozzá nem csupán a társadalmi tudatnak, hanem a társadalmi létnek is — céltudatos befolyásolása, tervszerű alakítása.*

Mint ismeretes, a szocializmust megelőző társadalmi formációkban az egyes társadalmi tényezők ilyen tervszerű alakítására csak igen korlátozott lehetőségek álltak fenn. A változtatások, amelyek legtöbbször a felépítmény egy-egy elemét érintették, vagy teljesen elszigeteltek és így jelentéktelenek maradtak, vagy olyan messzemenő következményeket vontak maguk után, amelyeket a változtatás „tervezői" nem láttak előre, részint mert nem ismerték a megváltoztatott társadalmi tényező szükségszerű összefüggéseit a gazdasági alappal és a felépítmény más elemeivel (sőt a történelmi materializmus előtt az ilyen objektív, szükségszerű társadalmi összefüggéseknek magáról a létezéséről sem tudtak), részint pedig azért, mert a tervezett társadalmi változtatással szemben ellenséges érdekű osztályerők (esetleg csoportok, személyek) léptek fel, és ezzel keresztülhúzhatták az előzetes számításokat vagy egy részüket. Emellett, magától értetődően, a tervezett változtatásoknak maguknak sem az volt a fő céljuk, hogy általuk az egyes emberek pszichikumát meghatározott módon befolyásolják, tervszerűen megváltoztassák. *Az osztálytársadalmakban az állandóbb pszichikus képződmények — a jellem, a képességek, a különböző tevékenységekhez, közösségekhez, személyekhez és dolgokhoz való szükségleti-érzelmi viszonyok — alapvetően nagyrészt előreláthatatlan társadalmi változások véletlenszerű melléktermékeiként, spontán módon alakulnak ki az egyes emberekben.* A viselkedés belső determinánsaival kapcsolatban számottevőbb vállalkozások többnyire csak az öntudat szándékos alakítására történtek. Az egyes emberek szándékos befolyásolásában azonban az osztálytársadalom lényegéből adódóan mindig a viselkedésdetermináció volt a domináns oldal, ennek főeszköze pedig a verbális parancs volt, amelynek az „inadekvát" viselkedést folytatók fizikai megkínzásáig, sőt fizikai megsemmisítéséig elmenő politikai kényszer, vagy az éhezésre, sőt éhhalálra kárhoztatásig elmenő gazdasági kényszer adott nyomatékot.

Mindez az osztálytársadalmak lényegéből adódó szükségszerűség. Ez szabja meg azokat az igen szűk kereteket, amelyek között a pszichológia alkalmazása az osztálytársadalmakban mozoghat. E kereteken belül természetesen kevesebbet tehet a pszichikum célszerű alakítása érdekében a fejlődésnek kezdetlegesebb fokán álló pszichológia, mint az a pszichológiai tudomány, amely majd a lelki jelenségek lényeges összefüggésének egész hálózatát átfogó elmélettel fog rendelkezni. De a jelzett kereteket a legfejlettebb pszichológiai elmélet sem lépheti át önerejéből: amint kimutatja pl. a kapitalista termelési viszonyok nyilvánvaló deformáló hatását a jellemre, a képességekre és az emberek valamennyi lényeges szükségleti-érzelmi viszonyára, amint feltárja a determinációs összefüggést a kapitalizmus termelési viszonyai és a tőkés társadalomban élő emberek pszichofiziológiai működéseiben mutatkozó patologikus elváltozások között — alkalmazására a jelzett kereteken belül már nem kerülhet sor.

A pszichológia fejlődésében várható forradalomnak tehát előfeltétele a társadalmi forradalom, amely megdönti magát az osztálytársadalmat, és ezzel felszámolja az említett kereteket is. Ismeretes, hogy a szocialista világforrada-

lom csak viszonylag hosszú történelmi fejlődés során, több lépésben hajtja végre ezt a feladatot. A teljes végrehajtásig — az osztálynélküli, kommunista társadalom létrehozásáig — fennmaradnak, csupán fokról-fokra tágulnak a pszichológia alkalmazásának társadalmi korlátai. A kommunista társadalom építési folyamatának előrehaladásával azonban, a politikai és a gazdasági kényszer viselkedésdeterminálló szerepének csökkenése mértékében egyre növekvő tempóban előtérbe kerülnek azok a társadalmi igények, amelyek a pszichológia felé irányulnak, és eleinte elsősorban a politikai és gazdasági kényszer csökkenésével is egyre hatásosabb vezetési módszereknek, valamint a belülről helyesen determináló kommunista öntudat hatásos kifejlesztési módszereinek a kidolgozását követelik, később azonban újabb nagyobb feladatokat hárítanak a pszichológiára a kommunista társadalom harmonikusan fejlett, sokoldalú, differenciált képességekkel és szükségleti-érzelmi világgal rendelkező emberének kialakításában.

A kommunizmus építése során fog kibontakozni a pszichológia forradalma.

ТЕНДЕНЦИЯ РАЗВИТИЯ НАУК И ПЕРСПЕКТИВЫ ПСИХОЛОГИИ

Ласло Гараи

В истории возникновения самостоятельных дисциплин наблюдается своеобразная очередь от наук, изучающих более простые объекты (геометрия, механика) к наукам, имеющим своим предметом более сложные объекты и явления (физика, химия, биология). Психология изучает круг самых сложных явлений природы: явления самоотражения природы. В этом кругу сложных явлений самым сложным оказывается психика человека, в связи с которой в качестве определяющих факторов выступает еще и общество — общественное бытие и общественное сознание. Создание научной психологии связано с тремя необходимыми условиями: 1. диалектико-материалистической теорией познания отражения, 2. знанием закономерностей физиологической функции мозга, 3. историко-материалистической теорией взаимодействия общественного бытия и общественного сознания. Дальнейшим необходимым условием является то, чтобы психология могла дать интерпретацию этих проблем в соответствии с своей проблематикой. Если были сделаны успешные попытки психологической интерпретации марксистско-ленинской теории познания, то применением исторического материализма в психологии, и прежде всего изучением психического действия общественного бытия психологи еще не занимались достаточно.

Применение психологии, как и всех наук, предшествовало самому сформированию ее как самостоятельной науки. Во второй половине прошлого века возникла общественная потребность выработки научно обоснованной психотехники. Такая потребность проявилась в области промышленности, транспорта, торговли и также в области «самоцельной деятельности формирования человека: в области воспитания и лечения.

Психология проходила этапы становления самостоятельной науки значительно позднее, чем другие дисциплины. В настоящее время она находится еще в стадии опытов для решения изолированных частных проблем и собирания данных. В смену этой стадии в истории всех наук выступает период односторонней спекуляции, при помощи которой философия стремилась дедуктивно охватить самые общие взаимосвязи отдельных областей специальных наук. Аналогично необходимо и прохождение по этапу одностороннего собирания данных: и психология — соблюдая три указанных теоретических предпосылки — должна создавать свою теорию, опирающуюся на данные опытов, охватывающую всю область специальности, и координирующую дальнейшее собирание данных. Вот что является необходимой предпосылкой разработки действенных психологических методов. В теоретическом обосновании нуждается прежде всего деятельность «само-

цельного» воспитания человека. Для совершения последнего необходимо знание всех существенных взаимосвязей психики. Основным препятствием разработки всеобъемляющей теории психологии в настоящее время оказывается неразработанность психологических отношений исторического материализма, и так общественная потребность в отношении разработки действенных психологических методов требует прежде всего решения этой проблематики.

Разработка всеохватывающей теории вызывала революцию в развитии всех наук. За теоретической революцией наследовала промышленная революция, оказывая — в связи с применением науки в крупном производстве — обратное действие на первую. В центре внимания промышленной революции находились по очереди своего возникновения и степени развития отдельные научные дисциплины. Эта тенденция, возникшая в 18 веке применением механики и продолжающаяся в наши дни химизацией, будет совершаться и в отношении биологии и психологии, т. е. наук, изучающих более сложные объекты, чем химия. В будущем применение этих двух наук постепенно будет находиться в центре внимания общественной практики. Революция в области применения психологии зависит кроме становления теоретической наукой и от условий социального характера: революция психологии может совершаться только в процессе строительства коммунизма.

SCIENTIFIC DEVELOPMENT AND THE FUTURE OF PSYCHOLOGY

by *László Garai*

In the history of specialized branches of science there is a peculiar progression from those sciences (geometry, mechanics) which treat less complicated objects toward such intellectual disciplines (physics, chemistry, biology) studying more complex objects and phenomena. The most complex sphere of natural phenomena, the selfreflection of nature, is studied by psychology. Among this involved group of phenomena the most complicated is the human psyche which — in addition to various social determinants, concerns society itself, social existence and social consciousness as the main determining factors. The development of psychology as a science must be aided by 1. the reflection theory as described by the theory of knowledge of dialectical materialism; 2. knowledge of the laws of brain physiology; 3. and the historical materialistic theory of the interrelation of social existence and social consciousness. It is also important for psychology to properly reinterpret these theories to suit its own problematics. There have been successful attempts to reinterpret the Marxist—Leninist theory of knowledge and Pavlov's brain physiology, but the psychological application of historical materialism, mainly the psychic effects of social existence, were hardly undertaken by psychology.

The application of psychology (as for every scientific discipline) preceded its development into an independent specialized branch of science. In the second half of the last century a social need arose for the elaboration of an effective psycho-techniques scientifically based. Such a requirement was set by industry, transportation, commerce, and by „self-contained" activity for shaping the personality, by medical science and education.

Psychology went through the various stages of becoming an independent science later than the other intellectual disciplines. Today it is still at a stage of experimenting with isolated minute problems and collection of data. The history of sciences indicates that this stage is bound to be followed by one-sided speculation designed to grasp the most universal interconnection of the different specialized fields through the aid of deduction and philosophy. It is also necessary to surpass the restricted stage of data collecting. Psychology must also form a comprehensive theory embracing all the specialized fields which depend on the collected experimental data, and coordinate further collection. This in necessary to elaborate an effective psycho-technique. A theoretical basis is especially necessary for the „autotelic" activity of shaping the personality of man. To successfully bring this about we must know all the essential relations of the human psyche. Today the sketchiness of the psychological aspects of historical materialism is the main hinderance to the formation of a comprehensive psychological theory. In other words, the social need for the development of effective psycho-techniques may be fulfilled primarily by the elaboration of this problem.

The elaboration of a comprehensive theory meant revolution in the development of every intellectual discipline. The industrial revolution, concerned with the application of scientific results, followed the theoretical revolution and in turn also reacted upon it. The different sciences, developing one after the other, gained prominence in the industrial revolution. This tendency, set between the application of mechanics in the 18th century and thie primacy of chemistry in our age, will assert itself even in biology, and psychology examining more complicated objects than chemistry. In the future the application of the two specialized branches of science will successively become important for social practice. In addition to its becoming a theoretical science, the revolution in the application of psychology also depends on social circumstances, and such a revolution may grow only during the building of communism.

Nyelv és gondolkodás

ADAM SCHAFF

Ezek a fejtegetések egy, a nyelvnek a megismerésben való aktív szerepével foglalkozó monográfia részét alkotják, s tárgyuk az a probléma, amelyet gyakran a gondolkodás és nyelv közötti viszony problémájának neveznek. Gondolkodáson itt az emberi gondolkodást értjük; fejtegetéseink szempontjából nincs jelentősége annak, hogy esetleg meg lehetne alkotni a gondolkodás valamely más, olyan fogalmát, amelynek fogalmi apparátusa alapján azután beszélhetnénk például az ember *és* egyes magasabb rendű állatok gondolkodási folyamatairól. A probléma lényege az, hogy az emberi gondolkodás vonatkozásában két folyamatot — a „tiszta" gondolkodást és a gondolatok „másodlagos" verbalizálását — különböztethetünk-e meg, vagy *lényegében* egy folyamattal van-e dolgunk: a valamely nyelven történő gondolkodás folyamatával, amivel nincs ellentétben az a tény, hogy a különböző nyelveken, sőt a különböző materiális jelentéshordozókon (szó-nyelv — gesztus-nyelv) alapuló nyelveken kifejezett gondolatoknak a tartalma egy és ugyanaz lehet. Ezzel nincs ellentétben az a tény sem, hogy az emberi gondolkodásnak vannak bizonyos nyelven kívüli komponensei (másodrendű jelentőségű komponensekként), amelyek azonban nem határozzák meg azt, hogy mi a tipikus az emberi gondolkodás szempontjából ennek globálisabb felfogásában.

Fejtegetéseinket néhány megjegyzéssel kell kezdenünk a nyelv és a gondolkodás fogalmára vonatkozóan. A nyelvészetben általában megkülönböztetjük a *beszédet* és a *nyelvet*. A „beszéden" az emberek között hangjelek segítségével lefolytatott közlés, kommunikáció konkrét folyamatát értjük, a „nyelven" pedig a beszéd valóságos folyamatától elvonatkoztatott értelmi és nyelvtani szabályok rendszerét. Ennek a felosztásnak megfelelően — amelyet ma de Saussure nyomán általánosan elfogadnak — a beszéd a nyelv aktualizációja, a nyelv pedig a beszéd absztraktuma, potenciája.

A nyelv — rendszer, amelyben meghatározott jelentést rendelünk meghatározott (potenciális, a beszéd aktusában realizált) anyagi hordozókhoz — hangcsoportokhoz. Az olyan élőlény, amely bizonyos hangokat nem meghatározott jelentés hordozóiként realizál (legyen bár ezeknek a hangcsoportoknak valamely nyelvben meghatározott jelentésük is), nem használja a nyelvet ebben az értelemben — nem beszél; ilyen például a papagáj, amelynek megtanították valamely nyelv szavait. Ezzel szemben sok szempontból célszerű és természetes, hogy ugyanazon nyelv használatának tekintsük azt, ha az értelmi és nyelvtani szabályok ugyanazon rendszerét különböző anyagi hordozókon realizáljuk (pl. beszéd, fonetikus írás, vagy ha a hangnyelvnek legalább egyes szavai mellé meghatározott jeleket rendelünk, és ezt a szimbolikát az emberek közötti kommunikációban használjuk).

A magasabb rendű idegtevékenységgel foglalkozó fiziológusok néha vizsgálják, hogy mennyire magunkhoz való beszédből áll gondolkodásunk, azaz milyen mértékben olyan fiziológiai folyamat, amely artikulációs szerveinket igénybe veszi. A gondolkodás és beszéd — és ezen keresztül a nyelv — közötti esetleges kapcsolat ezen aspektusával itt nem fogunk foglalkozni. Bizonyosnak tekintjük, hogy van *belső beszéd* — vagyis felhasználjuk a nyelvet szervezeten belüli, lényegében agyon-belüli folyamatként. Ilyen folyamatot él át kétségtelenül például az, aki hosszan el szokta „mondani magának" és „gondolatban csiszolgatni" szokta az általa leírandó szövegrészletet, mielőtt elhatározza a leírását.

Abból, amit a fentiekben elmondtunk a nyelv bármilyen alakban és bármilyen — beszédre vagy ezzel rokon — célra való használatának lényegéről, következik, hogy *a nyelv használata implikálja a gondolkodást*, ugyanis implikálja a nyelv anyagi jelentéshordozóival kapcsolatos jelentések megértését. Tehát az a tézis, hogy nem lehet a nyelvet használni (a „belső beszédben" vagy kommunikációban) gondolkodás nélkül, analitikus állítás, amely a nyelv használatának, rövidebben: a nyelvnek definíciójából következik. Ez azonban egyáltalán nem jelenti, hogy a megfordított állítás is analitikus lenne, azaz az a tétel, hogy minden (emberi) gondolkodási aktus implikálja az egyénben az emberek közötti kommunikáció során kialakult és elsajátított nyelvet. Ez a tézis a „gondolkodás" megfelelő definíciójával kaphatna analitikus jelleget. Mi azonban szintetikus tézisként kezeljük — fejtegetéseink központi hipotéziseként —, amely — véleményünk szerint — az empirikus tudományok egész csoportjának ismeretanyagán alapul, és amelynek tárgya az emberi gondolkodás és az emberi cselekvés.

Ez a hipotézis tehát abból áll, hogy *nem lehet gondolkodni* (scil. — emberi módon), és sajátos módon, az ilyen gondolkodás által meghatározottan cselekedni, *ha a nevelés során, az élet megfelelő szakaszában, az emberi közösségben nem tanultuk meg valamely nyelv használatát; hogy a gondolkodás mindig bizonyos nyelven való gondolkodás*, és nem olyasmi, amit stádiumokra lehetne felbontani: a nyelv előtti gondolkodás stádiumára és egy ezt követő stádiumra, amelyben a gondolatokat valamely nyelv szavaiba „öltöztetjük", valamely nyelvi sablonba szorítjuk (bár igaz, hogy az egyik nyelven elgondolt gondolatot utóbb le lehet fordítani más nyelvre).

A fenti tézist hipotézisnek mondjuk nem csak szintetikus jellege miatt, hanem tekintettel arra is, hogy egyáltalán nem fogadják el általánosan; ellenkezőleg, amint arról később még szó lesz, még erősen vitatják. Ugyanakkor azonban, mint a fentiekben megállapítottuk, a legkülönbözőbb tudományos anyagok által mérhetetlenül erősen alátámasztott hipotézisnek tekintjük.

Ha absztraktan nézzük a kérdést, két különböző út van, amelyen meg lehet kísérelni a fent jellemzett problémának, a „gondolkodás és nyelv viszonyának" megoldását.

Az egyikre a „tiszta" fogalmi elemzés a jellemző, amint azt például a fenomenológia végzi. Ezt, tekintettel spekulatív jellegére, nem fogadhatjuk el az olyan filozófiában, amely tudományosságra törekszik, vagyis kizárja az olyan tézisek hirdetésének lehetőségét, amelyek ellentétben állnak a szaktudományok téziseivel, fejlődésüknek modern szakaszában. Ezért csak megemlítjük, hogy a mai napig is vannak ilyen spekulatív irányzatok. Csodálatosképpen nem egyszer az előkelőnek látszó és tudományos rangot igénylő filozófia köntösében is jelentkeznek.

A második út a szaktudományok adatainak elemzésén keresztül vezet. Sokkal szerényebb pozíciót tulajdonít a filozófiának, mint a „tudományok királyának" hagyományos pozíciója, de sokkal szolidabb, és kevésbé érheti a spekulativitás vádja. Véleményem szerint csak ez az út felelhet meg a tudomány nevére igényt tartó filozófiának.

A mi konkrét esetünkben a szaktudományok a filozófus számára különösen két pontban kínálnak igen érdekes vizsgálati lehetőségeket. Ezek: egyrészt annak vizsgálata, hogy mi történik a gyermeki pszichikumban abban az időszakban, amikor a gyermek beszélni tanul, és hogy a nyelvi kommunikációban való részvétellel kapcsolatos készségek elsajátítása hogyan kapcsolódik össze az olyan viselkedési formák kialakulásával, amelyek a sajátos emberi gondolkodás megnyilvánulásai. Másrészt: az olyan emberek viselkedésére, pszichikumára vonatkozó vizsgálatok, akik ilyen vagy olyan mértékben elvesztették képességüket a nyelvi kommunikációkban való részvételre (afáziában szenvedő betegek).

Az első esetben a fejlődéslélektan (a gyermeklélektan) tanúságaival van dolgunk. Különleges változata a fejlődési patológia, amely a süketség miatt néma gyermekek fejlődésével foglalkozik.

A második esetben az olyan tudományok tanúságára gondolunk, amelyek a nyelvi gondolkodás képességének az agyfunkció megsérüléséből származó elvesztése következtében beálló beszédpatológiával foglalkoznak.

Kezdjük tehát az emberrel és a megismerési funkcióval foglalkozó ezen szaktudományi ágak által szolgáltatott adatok elemzésével, és csak azután kíséreljük meg az előadott általános tézis megindokolását.

*

Elméletileg a fejlődéslélektannak kellene a bennünket foglalkoztató problémával kapcsolatos legfontosabb adatokat szolgáltatnia. Sajnos azonban nem szolgáltat ilyen adatokat. Nem azért, mert ezt nem teheti, hanem azért, mert nem vetette fel világosan a mi nézőpontunkból döntő jelentőségű problémákat. Mindenesetre nem vetette fel őket elég szélesen és átgondolt módon. Ez csodálatosnak tűnhet, mivel a fejlődéslélektan problematikájának egy fontos kérdéséről van itt szó; az ide vágó szakirodalom elemzése azonban mégis azt mutatja, hogy valóban ez a helyzet. Erre a bennünket általában érdeklő problémára a szakirodalomban vagy egyáltalában nem fordítanak figyelmet, mivel legtöbbször igen részletes, de egyben igen töredékes jellegű vizsgálatokra összpontosítanak, vagy pedig egyszerűen *feltételezik* ennek valamilyen megoldását, és nem foglalkoznak az e bonyolult problémára vonatkozó fáradságos vizsgálatokkal. Ennek kétségtelenül az az oka, hogy a fejlődéslélektan, még amikor általánosabb elméleti kérdéseket is tárgyalt, a probléma más oldala iránt érdeklődött: a fejlődési folyamat *folytonossága* érdekelte, a legegyszerűbb formáktól a legbonyolultabbakig. Ez a probléma vitathatatlanul fontos, de mindez nem indokolja meg az általunk felvetett problematika elhanyagolását, sőt figyelmen kívül hagyását.

Az első fajta szakirodalmat annyi munka képviseli, hogy nem is szükséges bemutatnunk. Elegendő, ha kézbe veszünk valamely szakmunkát, amely a meghatározott korú gyerek szókincsének növekedésével, a gyermeki beszédben uralkodó nyelvtani típussal, a szintaxis fejlődésével stb. stb. foglalkozik — és ilyen munka jelenleg igen sok van a nemzetközi szakirodalomban —, és máris meggyőződhetünk, hogy ezek a munkák mentesek minden szélesebb

elméleti koncepciótól, és hogy idegen tőlük az alapvetőbb problematika iránti érdeklődés. Ez nem csökkenti az ilyen munkák jelentőségét és súlyát, de különálló helyet jelöl ki nekik.

A második típusú felfogást például Piaget-nek a húszas évekből származó munkái képviselik. Ezekben a munkákban a szerző hallgatólagosan *feltételezi* a gyermek gondolkodásának és beszédének egységét, és a gyermek gondolkodását a beszéden keresztül vizsgálja. Például az a tézis, hogy a gyermek gondolkodása egocentrikus, kizárólag a beszédének megállapított egocentrizmusán alapul, azaz azon a megállapításon, hogy a gyermek önmagáról beszél, és nem törődik partnerének álláspontjával. A bennünket érdeklő probléma vonatkozásában az ilyen kiindulópontnak érdekes és mélyenszántó bírálatát találjuk meg Vügotszkij fejtegetéseiben Piaget-ről.[1]

A következőkben igyekszünk megállapítani, hogy mit meríthetünk mégis a bennünket érdeklő problémakörben a lélektani szakirodalomból. Ennek az a célja, hogy megmutassuk a már megállapított tényeket és jelentőségüket a mi problémánk szempontjából, valamint az, hogy jelezzük a még meg nem valósított feladatokat.

A beszéd és gondolkodás közötti kapcsolat problémájának kidolgozásában a szovjet fejlődéslélektani iskola, amely L. Sz. Vügotszkijtől indult ki, kivételes helyet foglal el. Ez az egyetlen lélektani iskola a világon, amely látta a bennünket érdeklő probléma fontosságát, és valami fontosat tett ebben a körben. Ez a kivételesség érthető, ha figyelembe vesszük az iskola filozófiai alapjának hatását a lélektani problematika felfogására. Ha a marxista ismeretelmélet álláspontjára helyezkedünk, egyszerűen nem lehet nem észrevenni a beszéd és gondolkodás közötti kapcsolat problémájának jelentőségét fejlődésük folyamata számára.

Ezzel nem akarom azt mondani, hogy ezen kívül a lélektani irodalomban nem találunk fejtegetéseket a bennünket érdeklő kérdésről. Ezek a vizsgálatok azonban vagy csak közvetve kapcsolatosak a mi problémáinkkal, vagy kiszakított tények szórványos feljegyzései, de nem rendszeres vizsgálatok; ez azt bizonyítja, hogy ezt a problematikát a legtöbb pszichológus nem értékelte, sőt nem is vette észre. Piaget, mint már említettük, a húszas években írt munkáiban feltételezi a gondolkodás és beszéd egységét, ami lehetővé teszi a gyermek pszichikumának további vizsgálatát a beszéde alapján. Hasonlóképpen jár el Stern, aki a gondolkodás és a beszéd fejlődési stádiumaira vonatkozó elméletét perszonalisztikus alapfeltételekre alapozza, de nem *vizsgálja* a beszéd és gondolkodás közötti kapcsolat problematikáját a gyermek fejlődésében. Más szerzőknél is találunk megállapításokat és gondolatokat erről a témáról, vannak közöttük érdekesek is, de nem találjuk meg bennük azt a törekvést, hogy álláspontjuk megalapozására valamely vizsgálatokat folytassanak. Így például Delacroix a gyermek intellektualizálódásáról úgy beszél, mint fejlődésének minőségileg új szakaszáról, amely a beszéd funkciójával együtt jelenik meg.[2] Kainz hangsúlyozza a szó szerepét a gyermeki fogalomképzésben,[3] amikor ennek a folyamatnak gyorsaságával és gazdaságosságával foglalkozik. Ez a probléma azonban csak a szovjet szakirodalomban (és bizonyos mérték-

[1] Выготский, С. Л.: Мышление и речь. Lásd a következő kötetben: Выготский, С. Л.: Избранные психологические исследования. Изд. Ак. Пед. Наук. РСФСР.Moszkva, 1956. 39—388. o.

[2] Delacroix, Henrik: Le language et la pensée. Párizs, Alcan, 1924. 266. o.

[3] Kainz, Friedrich: Psychologie der Sprache. 2. Bd. Stuttgart, Enke, 1960. 111. és köv. o.

ben a lengyel krakkói iskolában is) fordul elő teljes terjedelmében mint vizsgálatok tárgya.

Ebben a körben a mai napig a legjelentősebb munka L. Sz. Vügotszkij idézett munkája, amely egészében a bennünket érdeklő problémával foglalkozik.

Vügotszkij a „gondolkodást" szélesen, „a világban való tájékozódás" értelmében fogja fel. Ezért mind a filogenetikai aspektusban, mind pedig a ontogenetikai aspektusban külön tudja megvizsgálni a gondolkodás és a beszéd kialakulásának tényezőit és útjait; a gondolkodás ilyen értelmezése esetén ugyanis világos például, hogy az ember filogenézisében és ontogenézisében a gondolkodás kifejlődése megelőzi a beszéd fejlődését. Vügotszkij ezen felül feltételezi, hogy a gondolkodás és a beszéd fejlődésének tényezői és útjai függetlenek egymástól a filogenezis és az ontogenezis bizonyos (korai) szakaszaiban. Különben nincs kétsége afelől, hogy bizonyos pillanatban a két fejlődési vonal összeér, és ettől kezdve egységet alkot (az ember gondolkodása verbálissá válik).

„Az azonban, ami a legfontosabb a gyermek gondolkodásának és beszédének fejlődéséről szóló ismereteinkben, abból áll, hogy bizonyos pillanatban, amely a korai időszakra esik (körülbelül a kétéves korban), a gondolkodás és a beszéd fejlődésének vonala, amely addig külön-külön futott, összetalálkozik és egybeesik fejlődésében, és így az emberre annyira jellemző teljesen új viselkedési forma kialakulását indítja el."[4]

Vügotszkij nem kételkedik abban, hogy ez a pillanat fordulópont a gyermek pszichikus fejlődésében. Elismeréssel ismétli meg Stern megállapítását, hogy a gyermek akkor hajtja végre legnagyobb felfedezését életében, amikor felismeri, hogy a dolgoknak nevük van(abban az értelemben, hogy a társadalom, amelyben a gyermek fejlődik, így nevezi őket). Vügotszkij azonban nem áll meg az általános hipotéziseknél, hanem a problémákat a fogalmak kialakulásának módjára vonatkozó kísérleti vizsgálatok tárgyaként is felveti. A würzburgi iskola idealizmusával vitatkozva Vügotszkij és munkatársai a szónak a figyelem aktív irányításában betöltött funkcionális használatát, valamint az elemzés, az elvonatkoztatás és a szintézis folyamatában való szerepét vizsgálták (lásd különösen az idézett munka 160. és köv., valamint 198. és köv. oldalait).

Amikor a problémát a fogalmi gondolkodás genezisére és fejlődésére vonatkozó kísérleti vizsgálatok területére helyezi, Vügotszkij megragadja a gondolkodás és beszéd egységének központi problémáját. Vizsgálati hipotézise éppen az az egység, amely a korai gyermekkortól kezdve meghatározza az emberi gondolkodás specifikumát: a beszélő gyermek gondolkodása mindig nyelvi, verbális, a beszéd pedig mindig intellektuális. Vügotszkij következetesen azonosítja a fogalmat és a szó jelentését (id. mü. 161. o.). Igen részletesen vizsgálja ennek az egységnek problémáját: megkülönbözteti a beszéd fizikai és szemantikai oldalát, valamint nyomon követi kapcsolataik fejlődését (329—335. o.), megvizsgálja a fogalmak fejlődését a pszeudofogalmaktól (a „pszeudofogalmon" Vügotszkij azt érti, hogy a gyermekek az általános szavakat konkrét értelemben használják) a tulajdonképpeni fogalmakig, szorosan összekapcsolva a beszéd funkcióinak fejlődésével (331. és köv. oldalak). Vügotszkij végig dinamikus elemzéssel dolgozik — nem csak általában álla-

[4] Выготский: Id. mű 132—133. o.

pítja meg, hogy a felnőtt ember gondolkodása nyelvi gondolkodás, hanem megvizsgálja a folyamat dinamikáját is, amely ennek az emberi gondolkodásnak a kialakulásához vezet.[5] Ez lehetővé teszi számára, hogy eredetien, Piaget-től eltérően magyarázza a szinkretizmust a gyermek gondolkodásában, valamint a fejlődést az analitikai gondolkodás irányában. Lehetővé teszi számára a hangos gondolkodás, a belső beszéd funkciójának és jellegének megmagyarázását, valamint annak a hipotézisnek felvetését, hogy a gyermek hajlamot mutat a hiposztázisra, mivel nála a szó erősebb kapcsolatban van a tárggyal stb. Ez természetesen csak jelzi Vügotszkij problematikáját, anélkül, hogy egészében kimerítően bemutatná azoknak teljes területét. Más a célom: meg akarom mutatni, hogy ő nem csak megértette a probléma fontosságát, hanem sikerült annak kísérleti alakot is adnia.

Vügotszkij iskolája folytatja Vügotszkij gondolatait, és sikeresen építi fel a megfelelő vizsgálatokat imponáló, sehol máshol meg nem található egységgé.[6]

A legnagyobb érdeklődést itt, tekintettel az elméleti általánosítás kísérletére, Lurija művei kell hogy keltsék, mindenekelőtt azok a vizsgálatai, amelyek a szónak az ember új megismerési kapcsolatainak kialakításában játszott szerepére vonatkoznak.[7] A szovjet iskola bőséges vizsgálatai lényegében a bennünket érdeklő problémával kapcsolatos összes kérdéseket felölelik.

A lengyel szakirodalomban különös figyelmet érdemelnek a bennünket érdeklő területen a krakkói iskola vizsgálatai. Számos munkán kívül, amelyek a gyermek beszédének különböző aspektusait vizsgálják aprólékosan, találunk bennük jelentős elméleti általánosításokat is. Erre példa lehet Stefan Szuman elmélete, amely szerint a gyermek a tárgyak világát úgy építi fel magában, hogy a neveikkel együtt ismeri meg őket. Ezen az alapon magyarázza meg a szerző a szó általánosító funkcióját, amely szükségtelenné teszi a képzeletet.[8] Ez a tézis különben megegyezik a szovjet pszichológusok — Ljubinszkaja és Rosengardt — korábbi vizsgálataival, valamint az amerikai pszicholingvisztikusok (Erich Lenneberg és mások) eredményeivel, amelyek a beszédnek a tárgyak észlelésére gyakorolt hatását hangsúlyozzák.

Ne felejtsük el azonban, hogy ezek a részleges eredmények is kivételesek az általános képben. A fejlődéslélektannak eddig nemcsak megoldania,hanem még tudatosan felállítania sem sikerült a bennünket érdeklő problémát. Ezért a kielégítetlenség érzetét hagyja a filozófusban, aki joggal fordul hozzá választ bizonyos őt érdeklő kérdésekre. Ez a tény azonban negatív következményekkel jár magára a fejlődéslélektanra nézve is. Ameddig ugyanis

[5] „A gondolat nem kifejeződik a szóban — írja Vügotszkij —, hanem abban készül el. Ezért beszélhetünk a gondolat levéséről (lét és nem-élet egységéről) a szóban." (Id. mű 330 és 332. o.). Ezt a Vügotszkij-féle, igen hegeli megfogalmazású megállapítást különösen fontosnak és alkotó jelentőségűnek tartom.

[6] A. R. Lurija adja meg ezeknek a munkáknak és vizsgálatoknak rövid összefoglalását a következő munkában: Лурия, А. Р.—Юдович, Ф. Р.: Речь и развитие психологических процессов у ребенка. Изд. Ак. Пед. Наук. РСФСР. Moszkva, 1956. 13—22. o. Beszámol ezekről a vizsgálatokról a következő munka is: Lurija, A. R.: Rola movy w usztaltowaniú proctów psychicsnych dzieha. Psychologia Wychowawcka, 1959. ápr.-jún. II/XVI. köt. 132. és 139. o. Lásd a 19. lábjegyzetet. Az erre vonatkozó legrészletesebb adatokat Lurija következő cikke tartalmazza: Развитие речи и формирование психологических процессов. Психологическая Наука в СССР. I. köt. Moszkva. 516—577. o.

[7] Лурия: Id. mü 556. és köv. o.

[8] Szuman, Stefan: Rozwój tresci slownika dzieci. Studia Pedagogiczne, II. köt. 1955. 9. o.

nem sikerül felállítania központi elméleti problémáit, addig részvizsgálatai, amelyeket megfelelő elméleti és módszertani alap nélkül végeznek, mindíg adalék jellegűek maradnak, sőt különböző „tényecskék" egyszerű összegyűjtésévé válhatnak anélkül, hogy a pszichológusok tudatában lennének: vajon ezeknek a tényeknek ismerete általában szükséges-e a további vizsgálatokhoz, és vajon minden egyes esetben éppen *így* kell-e őket összegyűjteni és rendszerezni.

Nem fest jobban a helyzet a fejlődéslélektan speciális területén sem, amely döntő szerepet játszhatna a bennünket érdeklő problémára adandó válasz kidolgozásában, nevezetesen a néma gyermekek lélektana és a „vadon" felnevelt gyermekek lélektana területén. Ha szabad ezt a kifejezést használnunk e fogyatékosságuk miatt szerencsétlen emberek vonatkozásában, ezeknek a gyermekeknek fejlődése a bennünket érdeklő probléma szempontjából hatalmas kísérleti területet kínál. Sajnos, amit ezen a területen látunk — néhány dicséretes kivételtől eltekintve —, nem több a nem legjobb fajta szépirodalomnál, vagy egyszerűen spekuláció. Különösen érvényes ez az úgynevezett „vad" gyermekekre vonatkozóan. Ezzel szemben a süketnéma vagy vak és süketnéma gyermekekre vonatkozó vizsgálatok többnyire más, szűken prakticista irányban haladtak, ami különben a megismerési bázis túlságos leszűkítése miatt gyengítette a gyakorlati hatás lehetőségét is. Ebben a vonatkozásban is kivételes helyet foglal el a szovjet iskola,[9] de még ez is igen bátortalanul közeledik a bennünket érdeklő problémához.

Micsoda fantasztikus elméleti lehetőségeket nyitnak meg például az úgynevezett „vad" gyermekekre vonatkozó vizsgálatok! Az aveyroni vad fiú, Caspar Hauser, a két „farkas"-leány Indiában stb. Sajnos ezeket az eseteket nem vizsgálták meg, és ami a múltat illeti, nem is vizsgálhatták meg — tudományosan. Pedig ezek egyedi, meg nem ismétlődő esetek. A beszéd természetes fejlődése hiányának hatása a valóság észlelésére, a világban való tájékozódásra és a gondolkodásra stb. stb. — íme azoknak a problémáknak rövid felsorolása, amelyekre az ilyen gyermekek vizsgálata igen érdekes fényt vethetett volna.

Fontos itt továbbá a tartós *alalia* (a beszédképesség elvesztése), amelyet a beszélő környezet hatásának hiánya okoz (a két indiai kislány — Amala és Kamala — esete a XX. század elején), valamint — és talán legelsősorban — a világban való tájékozódás megváltozásának jellege a beszédfunkció megjelenésének hatása alatt olyan embernél, aki nem tanult meg a normális életkorban beszélni. Vegyük például Caspar Hauser beszámolóját arról, hogy a világot foltok halmazaként látta azelőtt, majd mikor megtanulta nevüket, észrevette a dolgok világát (lásd Fr. Kainz: Id. mü. 149—156. o.). Ezt a beszámolóját tanítójának szavaiból ismerjük. Nem a tanító elbeszélésének megbízhatóságában kételkedem, hanem arra gondolok, hogy milyen nagy jelentőségű problémákat lehetett volna ezen az úton megvizsgálni.

Nem kevésbé értékesek lehetnek a születésük óta süketnéma gyerekek, és még inkább a vak és süketnéma gyermekek pszichikumára vonatkozó vizsgálatok a nyelv-előtti időszakban és a beszéd megtanulása után. Természetesen csak abban az esetben, ha ezeket a vizsgálatokat tudatosan a gondolkodás és nyelv közötti kapcsolat felderítése felé irányítanák. Az erre a témára vonatkozó rendelkezésre álló munkák azonban nem felenek meg ezeknek a követelményeknek. Még Helen Keller és Laura Bridgman klasszikus esetét

[9] Lásd erről a beszámolót a következő munkában: Ярмоленко, А. В.: Очерки психологии глухонемых. Изд. Ленинградского Университета, 1961.

sem vizsgálták meg kellőképpen. Helen Keller önéletrajza igen érdekes, különösen az a része, ahol annak a felfedezésnek, hogy a tárgyaknak neveik vannak, pszichikai életének további fejlődésére gyakorolt hatásáról beszél. Ez azonban csak saját élményeinek töredéke, amelyet nem vizsgáltak meg tudományosan, és ezen felül figyelembe kell venni, hogy Helen Keller gyermekkorában vesztette el hallását, beszélőképességét és látását, amikor már valamit beszélt, és a „water" szó megmaradt emlékezetében. Ez kétségtelenül megkönnyítette ennek a névnek későbbi „felfedezését". Helen Keller különben kifejezetten beszél erről, leírva annak a napnak élményeit, amikor megértette a „water" nevet tenyerére író tanárnője ujjainak mozgását, míg másik kezén a folyó víz áramlását érezte: „Hirtelen megrezzent bennem egy ködösen szétfolyó emlék valami emlékezetemben levőről, a *visszatérő* gondolkodás felvillanása, és a beszéd titka bizonyos fokig megnyílt előttem."[10]

Jerusalem, aki Laura Bridgman esetét tanulmányozta saját visszaemlékezései, valamint nevelőinek feljegyzései alapján, megállapítja, hogy az elvont gondolkodás csak a beszéd megtanulásával egyidejűleg jelentkezett nála (ez a beszéd érintési jelekből állt).[11] Louis Arnould a vak és süketnéma Marie Hurtin példáján hangsúlyozza a jel—tárgy viszony megértésének fontosságát.[12]

Nos, ezen a területen, amely a gondolkodás és a beszéd mechanizmusára vonatkozó megismerés valódi kincsét rejti magában, eddig igen keveset végeztek. Különböző szerzőknél szórványos megjegyzéseket találunk, amelyek egyetértően aláhúzzák a nyelvi jeleknek az elvont gondolkodás fejlődésében játszott szerepét, de ez inkább filozofálás, mintsem bizonyítékok összeállítása vizsgálatok segítségével. (Különben hasonló a helyzet a különböző szerzőknek a normális gyermek gondolkodásával és beszédével kapcsolatosan tett megjegyzésével kapcsolatban is.)

Mint már jeleztem, ebben a vonatkozásban is dícséretes kivétel a szovjet iskola; nem csak sikerült felállítania a problémát, hanem — éppen ennek következtében — sokat tett a probléma vizsgálatának területén is. Ezt bizonyítja az erre vonatkozó szovjet vizsgálatokról szóló kiváló tájékoztatás Jarmolenko már idézett munkájában. Ezek azonban sajnos csak az első lépések, bár már ezeknek alapján is kidolgozhatunk néhány általános következtetést, amelyek a mi szempontunkból meglehetősen érdekesek.

Mindenekelőtt a szovjet kutatóknak, az eddigi vizsgálatok alapján, semmi kétségük sincs afelől, hogy a rokkantság miatt beszédképességétől megfosztott gyermek, ha nem adunk át neki valamilyen jel-rendszert *tanítás* útján, vagyis *kívülről*, a tartós idiotizmus állapotában való maradásra van ítélve. Itt testi fogyatékosságuktól eltekintve normális és — ha megtanítják a beszédre — gyakran magas intellektuális színvonal elérésére képes egyénekről van szó.[13] Nehéz lenne erősebb és határozottabb érvet találni a gondolkodás

[10] Keller, Helen: Die Geschichte meines Lebens. Stuttgart, Kutz. 23. o.

[11] Jerusalem, Wilhelm: Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm—Blinden. Wien, Witwe, 1890. 51—53. o.

[12] Arnould, Louis: Âmes en Prison. Párizs, Boivin 1934. 41. és köv. o.

[13] „Ha a társadalomban való munka területén mutatkozó potenciális lehetőségeket nézzük, a vak és süketnéma emberek teljesen normális emberi lények, de nem képesek a legkisebb mértékben sem realizálni lehetőségeiket saját erejükkel; egész életükben az idióták színvonalán maradnak, ha különleges pedagógiai módszerekkel nem vezetjük ki őket ebből az állapotból." (Соколянский, И. А.: Несколько замечаний о слепоглухонемых. Idézi Ярмоленко id. műve 82—83. o.)

és beszéd egységéről szóló tézis mellett, valamint a „tiszta" gondolkodásról szóló metafizikai spekuláció ellen. Valamilyen (nem szükségszerűen hangokból álló) jelrendszer nélkül, amely lehetővé teszi a nyelv használatát, nincs gondolkodás sem, és csak az idiotizmus szintje marad.

A szovjet kutatók — vizsgálataik alapján — nem kételkednek abban sem, hogy ha a vak és süketnéma gyermekeknek jelrendszert adnak át, amely társadalma hang-nyelvének valamely, számára hozzáférhető tapintás-nyelvre való áttétele, akkor megtettük azt a döntő lépést, amely lehetővé teszi, hogy a vak és süketnéma gyermek fejlődésének lehetőségei valósággá váljanak. Ez azonban ismét azt a tételt bizonyítja, hogy nincs „tiszta" gondolkodás, amely szabad lenne a beszéddel való kapcsolattól, valamint hogy a gondolkodás *társadalmi* termék, bár mindíg egyéni aktus.[14]

Éppen ebben az irányban halad az a tézis is, hogy csak a tapintási nyelvre átültetett első szavak elsajátítása nyitja meg a vak és süketnéma gyermek előtt az utat az emberi gondolkodás felé, az utat a konkrét-érzéki tapasztalatoktól az általánosított képzetek felé.[15]

Mint fent már említettem, a krakkói iskola vizsgálatait is szélesebb körű elméleti gondolkodás jellemzi. Érdemes itt megemlíteni az ebben az iskolában a legutóbbi időben kezdeményezett kutatásokat,[16] amelyek tovább fejlesztésük esetén igen jó eredményekhez vezethetnek.

Vizsgálatokat kezdtek a különleges iskolákban tanuló és valamely nyelvre (és írásra) már megtanított süketnéma gyermekek körében. A vizsgálatok célja az volt, hogy felderítsék: ezek a gyermekek megértik-e a viszonyokra vonatkozó elvont szavakat, és különösen, hogy megértik-e a kötőszók és az előljárószók értelmét. A vizsgálatokban különböző módszereket alkalmaztak, a többi között (ez a kilenc módszer egyike) a gyermekeknek le kellett rajzolniok, hogy mit mondtak el nekik egy egyszerű mondatban, amely a megfelelő viszonyszót tartalmazta. A végzett vizsgálatok még túlságosan töredékesek és mennyiségileg túl szűkek ahhoz, hogy általános következtetéseket vonjunk le belőlük. De az eddigi eredmények is világosan mutatják, hogy ha a süketnéma gyermekek jól értik is a konkrét képzeteket (dolgok, személyek és tevékenységek képzeteit) kiváltó szavak értelmét, viszont határozottan nem értik a viszonyo-

[14] „A vak és süketnéma gyermekeknél a tapintás nemcsak a megismerésnek, hanem egymás megértésének is legfőbb eszköze, a beszéd itt tapintási jellegű, a gondolat a szavak tapintási képeinek képzeteiben realizálódik. Az érzéki benyomás és a gondolat közötti viszony . . . itt bonyolult kölcsönös kapcsolatként jelentkezik. A tapintás fokozatosan átalakul az anyagi világ megismerésének módszerévé, és azután az anyagi világ jelölése szóval való általánosításának, *beszéd* általi tudatosításának, a *megértésnek* módszerévé, azaz a második jelzőrendszer képeinek alakjává alakul. A tapintás ezen átalakulása és differenciálódása a vak és süketnéma gyermeknél csak a tanulás folyamatában lehetséges, mivel az ilyen gyermeknél — a hallási és látási távolsági jelzés hiánya miatt — ki van zárva a környező emberek spontán folytonos utánzásának lehetősége, amely a hallással és látással rendelkező gyermek fejlődésének egyik fő tényezője." Ярмоленко: Id. mű 53—54. o.)

[15] „Az első szavaknak aktív használatukban való elsajátítása a vak és süketnéma gyermek számára átmenetet jelent az új, magasabb, emberi megismerési mód felé: a szavak, a nyelv közvetítésével . . . A beszéd az egymás megértésének, a gondolkodásnak módszere, az ismeretek megszerzésének módszere az ezzel párhuzamosan haladó iskolai oktatásban. A vak és süketnéma gyermek a konkrét, érzéki, egyéni tapasztalatoktól átmegy a második típusú, általánosított képzetek kialakításához." (Ярмоленко: Id. mű 120. o.)

[16] Gepp ertowa, Lidia: Rozumienie stosunków określonych niektorymi przyimkami u uczniów gluchych. (Kézirat.)

kat kifejező szavak értelmét (még a térbeli viszonyokat sem). Ezeknek a vizsgálatoknak folytatása értékesen járulhat hozzá a beszéd és gondolkodás közötti kapcsolatra vonatkozó ismereteinkhez.

Ezek a részleges és teljes egésszé össze nem álló vizsgálati eredmények a fejlődéslélektan területéről is lehetővé tesznek bizonyos általánosításokat a bennünket érdeklő területen.

Először: megcáfolják azt a hipotézist — amely minden látszattal szemben még mindíg él —, hogy a nyelv a fejlett szervezet természetes terméke, és létrejöhet anélkül, hogy speciálisan átadnák a gyermeknek tanítás útján. Ez ellen szól az a tény, hogy születésük óta süket gyermekek némák is, bár beszédszerveikben semmilyen velük született defektus nincs. Ez ellen szól az a másik, fent megállapított tény is, hogy azok a gyermekek, akik a társadalomtól elkülönítve nevelkedtek fel (elzárva vagy állatok között), tartós alaliába esnek.[17] A beszéd képessége csak abban az értelemben születik az emberrel, hogy agyának és más, a beszéd fejlődéséhez szükséges szerveinek struktúráját örökli, és ennek következtében a normális gyermek képes *megtanulni* a beszédet. Ugyanakkor a nyelv és a beszéd és velük együtt a gondolkodás társadalmi termék, amelyet az emberi személyiség az ontogenezise során a nevelés útján nyer el. Ebben egyetértenek egymástól más kérdésekben annyira eltérő szerzők is, mint a fent idézett Fr. Kainz[18] és A. R. Lurija.[19] Ez azért fontos, mert világot vet arra, melyek a beszéd-funkció megjelenésének következményei a gyermek fejlődésében, lehetővé teszi a tisztán biológiai vagy perszonalisztikus felfogásoktól való elhatárolást, amely felfogások egyoldalúan a szervezet vagy az autonóm módon értelmezett személyiség fejlődésére helyezik a súlyt. Ez a megállapítás lehetővé teszi a társadalmi tényező figyelembe vételét is ebben a fejlődésben, mindenekelőtt a gyermek nevelésének és gyakorlati tevékenységének formájában.[20]

Másodszor: ezek az eredmények (főképpen a süketnéma gyermekekre vonatkozó vizsgálatok) megerősítik azt a meggyőződésünket, hogy a gondolkodás és beszéd szerves egységet alkot. A nyelv és a beszéd hiánya az idióta színvonalán maradásra ítéli a gyermeket, a nyelv és a beszéd korlátozott fejlődése korlátozza a gondolkodás fejlődési lehetőségeit is. A fogalmi gondolkodás fejlődése a gyermeknél kétségtelenül kapcsolatban áll a beszédfunkció fejlődésével, bár ennek a kapcsolatnak mechanizmusa nincs kellően tisztázva.

Ezek az eredmények kétségtelenül igen szűkösek a potenciális vizsgálati lehetőségekhez képest, mégis további fényt vetnek a bennünket érdeklő problémára.

Megjegyzéseinket azzal a gondolattal fejezhetjük be, amellyel elkezdtük őket: nyilvánvalóan a bennünket érdeklő problémára vonatkozó ismeretanyag gazdag forrásával van dolgunk, eddig azonban külső okok miatt nem dolgoztak ki megbízható eszközöket arra a célra, hogy ebből a forrásból merítsünk. Sajnálkoznunk kell emiatt, annál inkább, minél nagyobb szomjúságot érzünk. Megjegyzéseket lehet és kell is tennünk ezeknek az eszközöknek megfelelő felépítésére vonatkozóan. Ezek nem csillapítják ugyan azonnal szomjúságun-

[17] Lásd Kainz: Id. mű 150—151. o.

[18] Lásd Лурия: Id. mű 136. és köv. o.

[19] Lurija, A. R.: Rola mowy w ksztaltowaniu procesów psychicznych dziecka. Psychologia Wychowawcza, 1959. ápr-jún., II/XVI. köt. 132. és 137. o.

[20] Lásd Рубинштеин, С. Л.: Основы общей психологии. Moszkva. 1946. 369—370. o.

kat, de lehetőséget nyújtanak erre a jövőben. Már ez is valami, különösen a tudomány türeletén.

Számos probléma van, amelyet — véleményem szerint — meg lehet és meg kell kísérletileg vizsgálni, hogy a minket érdeklő kérdést megvilágítsuk.

A vizsgálati érdeklődés középpontjában a szójelnek az elvonatkoztatási folyamatban és ennek nyomán az észlelés megszervezésében és a valóság fogalmi megragadásában való szerepének kell állnia. Ezért amellett a vizsgálatsorozat mellett, amelyben az egyes funkciók fokozatos fejlődésének folyamatát igyekszünk megragadni, a legprimitívebbektől az élő szervezetek legösszetettebb viselkedési formáiig, az egészen kezdetlegestől a teljesen kifejlett elemzési, elvonatkoztatási (absztrakciós), szintetizálási stb. formákig — amire a fejlődéslélektan eddig legfőképpen fordította a figyelmet —, második vizsgálatsorozatot is kell szervezni, amelynek célja az lenne, hogy megragadjuk és megmagyarázzuk annak a minőségi ugrásnak mély jelentőségét, amely az emberi szervezetben a beszéd és a verbális gondolkodás megjelenésével kapcsolatosan megy végbe.

Tehát összehasonlító vizsgálatokat kellene végezni az állati és az emberi lélektan területén, különös tekintettel az állati „nyelv" problémájára. Ez eddig meglehetősen mellékes probléma volt a vizsgálatokban, amelyekben sok függ attól, hogyan definiáljuk a nyelv és a beszéd fogalmát. A kérdés központját azonban nem az állatok kommunikációs rendszerének elnevezéséről folytatott meddő vita alkotja, hanem annak összehasonlító kísérleti vizsgálata, hogy mit hoz magával a hangbeszéd vagy ennek átültetése valamely más jel-rendszerre az elvont gondolkodás területén.

A másik vizsgálatsorozat, amely új elemeket hozhat problémánkba, Vügotszkij gondolatainak folytatása kell hogy legyen a fogalmak kialakulási útjainak kísérleti vizsgálata területén a gyermeki gondolkodásban, különös tekintettel arra a szerepre, amelyet ebben a folyamatban a gyermek beszédének fejlődése játszik.

Ebben a vizsgálatsorozatban különleges esetet kell alkotniok a hallás és a beszédképesség tekintetében fogyatékos gyermekekre vonatkozó vizsgálatoknak.

Mindenekelőtt meg kellene kísérletileg vizsgálni a gondolkodás fejlődését, megfigyelve azt hasonló körülmények közt levő normális, valamint süketnéma, vagy *vak* és süketnéma gyermekek körében (kizárva az imbecilliseket). A „hasonló körülményekről" szólva egyforma környezetre, egyforma gondoskodásra gondolunk, vagyis egyben egyforma fejlődési ösztönzőkre is, egynek — a hallásnak — kivételével, amely meghatározza a gyermek beszédtanulásának feltételeit, a környezet utánzása révén. Addig a pillanatig, amig a süketnéma gyermek nem kezdi el megtanulni a kézjel-nyelvet vagy a hangnyelvet, az ilyen kísérleti körülmények természetszerűleg adódnak: egy gyermek-pár közösen kapja az összes fejlődési ösztönzőket, *egy* kivételével. Ily módon megvizsgálhatjuk ennek szerepét a fejlődésben. Ezt a következőképpen képzelem el. A szakirodalomból ismerünk olyan eseteket, amikor egy gyermeket és egy csimpánzt közösen neveltek fel, azonos környezetben, hogy megfigyeljék fejlődésüket.[21] Bizonyára egyszerűbb együtt felnevelni két gyereket — egy normálist és egy testi fogyatékosságban szenvedőt. A nevelőknek természetesen megfelelő

[21] Kellog, W. N. — Kellog, L. A.: The Ape and the Child. New York, McGraw Hill. 1933.

tudományos képzettségű embereknek kell lenniök, akik képesek tudományos megfigyeléseket végezni. Ezt a kísérletet 2—3 olyan gyermekpáron kellene elvégezni, melynek egyik normális, a másik pedig születésétől fogva süketnéma, mégpedig 6 hónapostól 3—4 éves korukig, vagyis addig a pillanatig, amikor a süketnéma gyermek rendszeresen elkezd beszélni tanulni. A legjobb megoldás az lenne, ha pszichológus anyára bíznák a másik gyermek felnevelését. A vizsgálat célja: mindenekelőtt a fejlődési adatok feljegyzése, különös tekintettel arra a fordulatra, amely a normális gyermeknél a beszéd megjelenésével, a testi fogyatékosnál pedig a beszédet helyettesítő forma megjelenésével bekövetkezik.

A kísérlettel kapcsolatban számos objektív nehézség merül fel, kezdve azzal, hogy a süketséget nehéz megállapítani az első hónapokban. Igen részletesen ki kellene dolgozni a vizsgálatok programját. Nem Stern, Bühler és sok más kutató vizsgálatainak egyszerű megismétléséről lenne szó, akik részletesen, napról napra, óráról órára *leírták* a gyermek viselkedését, az általa adott hangokat, a beszéd első megjelenését stb. A fentebbi esetben, a fent említett vizsgálatok és leírások alapján, szelektív programról lenne szó, a kísérletezési módszerek határozott megállapításával, különösen a fogalmi gondolkodás keletkezésére és fejlődésére vonatkozó vizsgálatok területén. És mindenekelőtt összehasonlításra volna szükség, amelynek ki kellene mutatnia, hogy a gyermeknek a világban való tájékozódása és *sensu stricto* gondolkodása fejlődésében milyen változások mennek végbe a beszéd megjelenésével és fejlődésével kapcsolatosan. Több gyermekpár egyidejű megfigyelése segítséget nyújtana a mellékes és véletlenszerű tényezők kiküszöbölésében. Az ideálisan végzett kísérlet nemzetközi együttműködést követelne meg, hogy a kísérletnek a különböző nemzeti környezetekben való megismétlésével még jobban kiküszöbölhessük a véletlenszerűség elemét.

Ez mindenesetre nagy lépés lenne előre, hogy ismereteket szerezzünk arról, miként fejlődik ki a gondolkodás az ingerekre való egyszerű reakcióból, az absztrakció, az analízis és a szintézis fejlődési mechanizmusáról, a fogalmak keletkezéséről és fejlődéséről.

Ebben a vizsgálatsorozatban kísérleteket lehetne folytatni a beszéd megtanulásának folyamatán keresztülhaladó süketnéma gyermek fogalmi gondolkodásának fejlődéséről is. Olyan típusú kísérletekre gondolunk, amilyenre a krakkói iskola által végzett vizsgálatok példájánál utaltunk. Ezek a kísérletek sok új vonással gazdagíthatják a beszédnek a gondolkodás fejlődésében játszott szerepére vonatkozó ismereteinket, ismét megerősítve azt a módszertani tézist, hogy a patologikus jelenségek vizsgálata gyakran a legjobb út a normális jelenségek megértéséhez.

*

Ha ezután a bennünket érdeklő második típusú folyamatoknak, nevezetesen annak az esetnek a szakirodalmára térünk át, amikor a normális, gondolkodó ember baleset vagy betegség miatt elveszti beszélőképességét, feltűnnek azok a hasonlóságok, valamint különbségek, amelyeket a gyermeklélektan által ebben a vonatkozásban nyújtott anyagokkal összehasonlítva tapasztalunk.

A különbség mindenek előtt a rendelkezésre álló anyag mennyiségében és minőségében mutatkozik. A tudósok több mint száz éve tanulmányozzák az „afázia" általános nevét viselő jelenséget. Igen széles körű szakirodalom áll rendelkezésünkre ebben a körben, igen nagy mennyiségű, pontosan megvizs-

gált tényről vannak ismereteink. Az ezen tények osztályozásának és értelmezésének különbözősége, az eltérések, sőt ellentétek az e tényeket felhasználó iskolák között azonban mind azt bizonyítják, hogy ennek a fontos és sok szempontból érdekes jelenségnek — az afázia különböző alakjainak — tanulmányozásában még csak kezdeti szakaszban vagyunk. A betegségek konkrét tényeit empirikus módszerekkel tanulmányozó tudósok valójában nem értenek egyet számos alapvető problémában a jelenségeknek erre a területére vonatkozóan: hogy egy afázia van-e vagy több különböző afázia, hogy a betegséget az agy speciális részeiben kell-e lokalizálni, vagy az agy egészére vonatkozik, hogy az afázia a gondolkodási folyamatok megsértésének következménye-e, vagy megfordítva stb. stb. Amikor a filozófus szomorúan állapítja meg a nézeteknek ezt a zűrzavarát, nem titkolt megelégedést is kell éreznie, hogy ez az állapot nemcsak a filozófiai diszciplináknak, hanem a legempirikusabbaknak is osztályrésze.

A hasonlóság a fejlődéslélektan vizsgálatainak területén és az afáziára vonatkozó vizsgálatok területén mutatkozó helyzetben abból áll, hogy — sajnos — az afáziára vonatkozó vizsgálatok, a gyermeklélektani vizsgálatokhoz hasonlóan, nem adják meg a filozófusnak a várt és kívánt választ az empirikus tények alapján arra a kérdésre, hogy milyen kapcsolat van a beszéd és a gondolat között. Ennek talán az az oka, hogy ez a diszciplina még nem jutott el megfelelő érettséghez és pontossághoz. Mindenesetre jelenlegi fejlődési szakaszában nemcsak nem tudja döntő módon megoldani a filozófus problémáit, hanem — legnagyobb csodálkozására — hozzá fordul segítségért az előtte álló problémák megoldásában.

Az afázia kutatóinak körében Kurt Goldstein bátran védi azt a tézist, hogy nem lehet határozott és éles határvonalat húzni a szaktudomány és a filozófia között.

Az alapvető baj ebben a helyzetben mindenekelőtt az, hogy a tudomány jelenleg még nem tudja döntő módon és meggyőző tények alapján megmondani, hogy a beszédképesség elvesztése és a beszédmegértés képességének elvesztése az afázia valamely formájában oka vagy következménye-e az intellektuális funkciók megsérülésének. Ezzel megnehezül, ha ugyan nem válik lehetetlenné az afáziára vonatkozó vizsgálatok bekapcsolása a filozófia azon kérdésének eldöntésében, hogy a gondolkodás és a beszéd egységet alkotnak-e, vagy különálló, de együttműködő funkciók, valamint annak a kérdésnek eldöntésébe, hogy a nyelv aktív szerepet játszik-e a gondolkodásban.

Friedrich Kainz alapvető *Beszédlélektan* című munkájában a Pierre-Marie-tól Kurt Goldsteinig terjedő afázia-vizsgálatokra utalva szomorúan állapítja meg, hogy éppen ezt a problémát — mi függ mitől — nem lehet megoldani.[22]

Ennek eredményeképpen Kainz megállapítja, hogy nem a filozófus várhat választ kérdéseire az afázia kutatójától, hanem ellenkezőleg — váratlan fordulat a filozófus számára — az utóbbi függ kutatásaiban a filozófus által elfogadott álláspontól.

Annak ellenére azonban, hogy az afázia vizsgálatai jelenlegi állásukban nem adhatnak számunkra határozott választ a bennünket foglalkoztató kérdésekre és kétségekre, nem kell *a limine* elvetni azt a lehetőséget, hogy a filozófus valami lényegeset tanuljon ebben a tekintetben az afázia kutatóitól.

[22] Kainz: Id. mű 342—350. o.

Éppen ellenkezőleg. Inkább csodálkoznunk kell, hogy filozófusok — E. Cassirer kivételével — miért nem fordultak eddig szélesebb körben az ismereteknek ehhez a forrásához, amikor a nyelv (a beszéd) és gondolkodás viszonyát vizsgálták. Hisz feltehetőleg igazuk van azoknak, akik azt állítják, hogy erről a viszonyról legtöbbet akkor tudhatunk meg, ha összetevő tényezőinek természetes egysége széttörik vagy legalább is megsérül az agy meghatározott betegségei vagy sérülései következtében.

Más kérdés, hogy az afázia kutatói — hasonlóképpen, mint ahogy azt a gyermeklélektan területén tapasztaltuk — kevéssé és ritkán fordítanak figyelmet a bennünket legjobban érdeklő kérdésekre. Ebben nincs semmi csodálatos. Itt ugyanis mindenekelőtt az agy fiziológiájának területére vonatkozó vizsgálatokról van szó; a szerzőket a patologikus jelenségeknek az agy sérülésével való kapcsolatai, azoknak etiológiája, szindrómái és terápiája érdeklik. Ezek többnyire klinikai munkák, amelyekben nemcsak a beszéd és a gondolkodás kérdéseire vonatkozó általános fejtegetések ritkák, hanem amelyek nem is készítik elő rendszeres módon azokat a tényeket, amelyek az ilyen fejtegetések számára alapul szolgálhatnának. Dicséretes kivétel ebben a tekintetben Kurt Goldstein és iskolája. Nemcsak felállít ilyen általános problémákat fejtegetéseiben, hanem ezt elvvé is teszi, amikor kijelenti, hogy a filozófiai szemléletmód elfogadása nélkül nem lehet azokat a problémákat sem megoldani, amelyeket a gyakorlat az afázia jelenségeinek kutatója előtt felvet.[23] Egyáltalában nem kell csodálkoznunk, hogy mindenekelőtt az ő nézeteiben találunk gazdag anyagot a filozófiai gondolatmenetek számára.

Nem a mi dolgunk beleszólni abba a vitába, amely az afázia lokalizációs vagy organisztikus elméletéről folyik. Hasonló a helyzet a különböző afáziaformák tipológiájáról szóló vitával; ez szó szerint minden iskolában más, és mindenütt más terminológiát is használnak, s ez még jobban összezavarja az amúgy is tisztázatlan kérdéseket. De mindkét problémához kapcsolódnak kérdések, amelyek közvetlenül a filozófus érdeklődési körébe tartoznak. Ezért legalább tisztában kell lennie a fenti kérdésekben adódó nézetkülönbségek súlyával.

Kurt Goldstein — Jackson, Pierre-Marie és Head nyomán — tudatosan antilokalizációs álláspontról indul ki. Nem az agy valamely része, hanem az agy mint egész betegszik meg az afázia esetében, és ez a megbetegedés nem valamely részleges változásokat okoz ebben vagy abban a funkcióban, hanem megváltoztatja az egész személyiséget. Az afázia a magatartás, a *behavior* megváltozásával jár. Goldstein két magatartást különböztet meg: a konkrétat és az absztraktot, ezekhez tartozik a nyelv úgyszintén két különböző használata: a konkrét és az absztrakt.

A konkrét magatartást vagy viselkedést a valóság szituációnális felfogása jellemzi: a tárgyakat, jelenségeket és a nyelv kifejezéseit az *adott* helyzet konkrét összefüggésében fogjuk fel, és csak e keretek között válnak megismerhetővé. Ezzel szemben az absztrakt magatartás vagy viselkedés elszakítja a konkrét dolgokat és jelenségeket a konkrét helyzettől, általános jegyeik oldaláról fogja fel őket. Ez vonatkozik a nyelvre is, amelynek kifejezései csak ennek az általános magatartásnak kereteiben kapnak *jelentést*, ennek a szónak szoros értelmében.

[23] Lásd Goldstein, Kurt: Language and Language Disturbances. New York, Grune—Stratton, 1948. XII. o.

A két magatartás megkülönböztetése Goldsteinnél a nyelv meghatározott koncepciójával kapcsolódik össze. Ebben a tekintetben nem áll egyedül, mivel hasonló megállapításokat találhatunk Headnél, a szovjet iskolában Vügotszkijnál és Lurijánál. Annak, amit Goldstein absztrakt magatartásnak nevez, Headnél szimbolikus viselkedés a neve, amely az afázia esetében elpusztul vagy megsérül. Ebben az irányban haladtak L. Sz. Vügotszkij[24] vizsgálatai, és erre az álláspontra helyezkedik A. R. Lurija is.[25]

A két magatartás vagy viselkedés koncepciójának átvitele a nyelv problémájára azt jelenti, hogy a nyelv létezését nemcsak absztrakt funkciójában ismerjük el, hanem valamely konkrét helyzettel való összeszövődésében is, mint a konkrét viselkedés részét. Goldstein és iskolája számos érdekes érvet ad elő e mellett az álláspont mellett.

Az úgynevezett nominális afázia esetében, amikor a páciens csak azt a képességét veszíti el, hogy a tárgyakat *megnevezze*, a nevek megértésére való képesség elvesztése mellett azonban továbbra is megfelelően tudja használni az adott tárgyat, meg tudja határozni, hogy mire szolgál, helyettesítve így annak nevét, sőt konkrét összefüggésben használni is tudja a megfelelő szót, bár nem tudja sem megérteni, sem kimondani ezt a szót mint általános nevet (a beteg, aki nem érti az „ernyő" szót, szabadon kimondja a következőket: „otthon két ernyőm van"). Itt meghatározottan csak a szavak absztrakt értelme veszett el.[26]

A megnevezés képességének elvesztése itt egyenlő az absztrakt magatartás elvesztésével. Ugyanis minden szó általánosítás. A beteg éppen ezzel a képességgel nem rendelkezik Az általános értelmétől megfosztott, a konkrét szituációs összefüggésbe helyezett szó azonban — mint a konkrét viselkedés eleme — hozzáférhető marad a beteg számára. Természetesen csak azért, mert megtanulta és emlékezetében összekapcsolta az adott helyzettel a betegség előtti időszakban.

Ugyanebbe az irányba mutat az az érv, amely arra hivatkozik, hogy az afáziás beteg elveszti a képességét az úgynevezett kis szavak (bár, vagy, mégis stb.) megértésére és reprodukálására, bár más szavak csoportjával összekapcsolva ki tudja őket mondani, vagy le tudja őket írni. Ugyanezt támasztja alá az a tény, hogy e betegek elvesztik a metaforák megértésének képességét is.

Az amnesztikus afázia Goldstein szerint az egész személyiség megváltozásának, nem pedig csak a szóképek elvesztésének következménye (hasonló különben Lurija fent idézett álláspontja is). Az absztrakt nyelvről a konkrét nyelvre való áttérés azzal kapcsolatos, hogy a beteg elveszti a szavak jelentése megértésének képességét. Éppen itt jutunk Goldstein fejtegetéseinek filozófiai szempontból legérdekesebb eleméhez.

A szó jelentése, mondja Goldstein, nem a hangcsoportnak az adott tárggyal való egyszerű asszociációjából áll, hanem a tárgyi világ általánosított jelölésének képességéből, a denotációból, amely az absztrakció segítségével megszervezi a tárgyaknak ezt a világát. (The Nature of Language, id. kiad.

[24] Lásd Лурия, А. Р.: Изучение мозговых поражений и восстановления нарушенных функций. A Психологическая Наука в СССР II. köt.-ben, Moszkva Ак. Пед. Наук, 1960. 434. o.

[25] Лурия, А. Р.: Травматическая Афазия. Moszkva Изд. Ак. Пед. Наук, 1947. 154. o.

[26] Lásd Goldstein: Id. mű 60—63. o.; Goldstein, K.: The Nature of Language, a Language c. munkában. Ruth Nanda Anshen (Ed.), New York, Harper—Brothers, 1957. 19—28. o.

29—30. o.). Goldstein gondolatát másképpen megfogalmazva a következőképpen mondhatjuk el: a beteg elveszti *fogalmi* gondolkodásra való képességét, bár megtarthatja a megfelelő szavakat a konkrét, egyedi szituációs összefüggésben. De nem általános nevekként, tehát nem a fogalmi gondolkodás elemeiként.

Goldstein ebből messzemenő következtetéseket von le, amelyek megmagyarázzák, hogy Ernst Cassirer a szimbolikus formák filozófiájáról írt alapvető művében (The Philosophy of Symbolic Forms. Yale Univ. Press, 1957. III. köt. 6. o.) a beszéd patológiájának elemzésében miért kapcsolódik szorosan hozzá: ha az általánosított jelölés funkcióját betöltő szavakat szimbólumoknak nevezzük, akkor az amnesztikus afázia esetében (a nyelv filozófiája szempontjából éppen az az afázia az érdekes, amelyet Goldstein amnesztikus afáziának nevez, és amely Lurija osztályozása és nomenklatúrája szerint a szemantikus afázia) a szavak elvesztik szimbólum-funkciójukat. Ezzel azonban a beteg a szimbolizáló funkciójával együtt azt a képességét is elveszti, hogy a világot rendezetten percipiálja — tehát az ember legalapvetőbb jellemvonását (id. mű 28. o.).

A nyelv elvesztése absztrakt funkciójában Goldstein szerint a szó tulajdonképpeni értelmében vett nyelvnek az elvesztése. Így kerülő úton visszajutunk a bennünket érdeklő kiinduló problémához.

Vajon gondolkodik-e az afáziás beteg, vajon lehet-e gondolkodni a beszédképesség elvesztése után?

Itt természetesen nincs szó a motoros afázia esetéről, amikor a beteg érti, mit mondanak neki, és megőrzi a belső beszédet, beszélni azonban nem képes. Ebből a szempontból azok az afáziás betegek, akik filozófiai könyveket olvasnak, kártyáznak vagy sakkoznak, nem okoznak nagyobb értelmezési nehézségeket. Egyszerűen arról van szó, hogy nem beszélhetünk a beszéd és a gondolkodás funkciójának összefüggéséről általában, hanem mindig csak konkréten, az adott típusú sérülés és afázia vonatkozásában. Hogyan áll azonban a helyzet az egyesek által amnesztikusnak, mások által szemantikusnak nevezett afáziával (ezeknek az elnevezéseknek köre és tartalma ugyan nem fedi pontosan egymást, de ugyanarra a jelentéstípusra vonatkoznak)?

Goldstein ezt a kérdést nem veti fel egyenesen, de közvetve érinti. Nem az afáziának az intelligenciához való viszonyára vonatkozó fejtegetéseire gondolok, amelyeket Kainz abban a tézisben foglal össze, hogy a kölcsönhatás sokféle lehet, és hogy a tudomány jelenleg nincs abban az állapotban, hogy egyértelmű választ adjon erre a kérdésre. Itt az állatok, a primitív ember és az afáziás beteg „nyelvére" vonatkozó fejtegetésekre gondolok.

Van-e az állatoknak nyelvük? Ha a „nyelvet" úgy értjük, mint absztrakt nyelvet (másszóval: fogalmi nyelvet), Goldstein határozottan nemmel válaszol. Ennek oka az, hogy az állatokban nincs meg az emberre jellemző absztrakt magatartás, azaz szimbolikus vagy kategoriális viselkedés (Head terminológiája és Goldstein korai terminológiája szerint).[27]

Hasonló gondolatmeneten alapul Goldstein negatív válasza arra a kérdésre, hogy az afáziás betegeknek van-e nyelvük.

Nem nehéz megállapítani, hogy mindezekben az esetekben a gondolatmenet alapja az az alapfeltevés, hogy a „nyelv", ennek a szónak szoros értel-

[27] Goldstein, Kurt: The Nature of Language. Id. kiad. 40. o.; Goldstein, Kurt: L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du language, a Psychologie du Language c. kötetben. Párizs, Alcan, 1933. 496. o.

mében annyi, mint „fogalmi nyelv," „absztrakt nyelv". Goldstein azonban nem áll egyedül ebben az eljárásban. Ugyanerre az álláspontra helyezkedik J. Konorski az egyik erre vonatkozó legújabb munkájában; ez annál is inkább jellemző, mert tekintettel a probléma tisztán fiziológiai felfogására, határozottan ellene van Goldstein „filozófiai" következtetéseinek. Idézzük Konorskit:

„Bár . . .a 'kommunikáció' primitív formái az azonos fajtájú egyedek között a közösségben élő állatok körében meglehetősen elterjedtek, a beszéd, a szó pontosabb értelmében, a maga nominatív-deszkriptív jellegével, a filogenetikus fejlődésben csak az embernél jelentkezett."[28]

„Az emberi beszéd akkor jelent csak meg, amikor meghatározott hangcsoportok (a süketnémák beszédében egyezményes ujj-jelek) maghatározott tárgyakat, tevékenységeket vagy általában fogalmakat kezdtek szimbolizálni, azaz amikor létrejött az egyértelmű megfelelés a meghatározott hangalakok és 'deszignátumaik' között."[29]

Mi az oka, hogy a szerzők, akik egyáltalán nem tagadják az állatok közötti „kommunikáció" tényét, az emberi beszéd specifikus voltát hangsúlyozzák, és tiltakoznak az emberi nyelv és az állatok „nyelve" közötti különbség elmosása ellen. Ennek oka az, hogy ez speciális tulajdonságokkal rendelkezik, és ezzel objektíven különbözik a többi fajta kommunikációktól, bár szintén a kommunikáció egyik módja. Vajon a kommunikációs módok fejlődésének folyamatosságából, és abból, hogy az emberi nyelv a kommunikációs rendszerek osztályába tartozik, következnék az, hogy az emberi nyelv különválasztása egy, csak számára fenntartott kifejezés segítségével mesterséges eljárás, konvenció alapján bevezetett megkülönböztetés lenne, amely mintegy ex definitione dönti el az emberi nyelv specifikus voltának kérdését? Nem, ugyanis ennek a megkülönböztetésnek alapja a tulajdonságoknak olyan osztálya, amely csak ebben a kommunikációs rendszerben fordul elő, tehát a megkülönböztetés objektív, és azt az ellenvetést, hogy az így elkülönített kommunikációs rendszernek konvenció alapján adunk külön nevet, ugyanilyen (sőt talán nagyobb) joggal alkalmazhatnánk arra a döntésre, hogy minden kommunikációs rendszert ugyanazzal a névvel jelölünk meg, tekintet nélkül a közöttük levő különbségekre. Az érvelés tehát hibásnak bizonyul.

A fentiekben kissé kitértem ezekre a spekulatív gondolatmenetekre, ezen kívül vitába szálltam egy képzelt ellenféllel; mindezt nem véletlenül tettem. Célom az volt, hogy alapot teremtsek hasonló végkövetkeztetésre egy már sokkal vitatottabb kérdésben, vitában olyan ellenfelekkel, akik az első kérdésben hajlandók egyetérteni velem. Tehát taktikai természetű megfontolásokból tettem ezt.

Vajon azonosíthatjuk-e a „gondolkodás" kifejezését a „fogalmi gondolkodással", tehát a „nyelvi gondolkodással"? Ez a kérdés igen fontos kiinduló problémánk eldöntése szempontjából, és ugyanakkor igen vitatott is. Ellenfeleink itt mindenekelőtt a fiziológusok közül kerülnek ki, akik lándzsát törnek a „nyelv előtti gondolkodás" vagy általában a „nem nyelvi gondolkodás" mellett, amely az alkalmazkodó viselkedéssel lenne egyértelmű, bár ők sem fogják kétségbevonni azt, hogy meg kell különböztetni az emberi beszédet az összes többi, nyelv előtti kommunikációs rendszerektől.

[28] Konorski, J.: Analizá patofizjologiczna róznych zaburzen mowy. Rozprawy Wydzialu Nauk Medycznych, Varsó, PAN, 1961. II. köt. 9. o.

[29] Uo. 13. o.

Természetesen a „gondolkodás" szó azonnal nagy nehézségeket okoz többértelműsége miatt, akárcsak annak következtében, hogy a vele megjelölt problémakört különböző fajta módon lehet felfogni. Ezért a fiziológusokhoz lehető legközelebb álló nyelvet fogadjuk el, és a gondolkodás funkcionális definícióját alkalmazzuk: a gondolkodási folyamat ott fordul elő, ahol problémák megoldásával van dolgunk. Gyorsan kiderül azonban, hogy a többértelműséggel kapcsolatos nehézségeket nem oldottuk meg, csak áttoltuk őket. Mit jelent ugyanis „problémát megoldani"? A sakkozó ember kétségtelenül problémát old meg. A csimpánz azonban, amely botokat állít össze, hogy a banánt behúzza ketrecén kívülről, szintén. És a patkány, amely megtanulja azt, hogyan kell megtalálni az ennivalóhoz vezető utat a labirintusban? És az amőba, amely visszahúzódik, ha savval találkozik, és más úton törekszik az eleség felé? stb. stb.

Mindezekben az esetekben közös az, hogy a külső ingerek hatására a meghatározott célra törekvő szervezet meghatározott módon viselkedik. *Ebből a szempontból* a normális, gondolkodó ember viselkedése hasonlóságot mutat nemcsak az afáziás betegével, aki nem képes megérteni a szavak általános értelmét, hanem a csimpánz a patkány vagy az amőba viselkedésével is. Ezt a hasonlóságot megmagyarázhatjuk az élő szervezetek fejlődési folyamata alapján. Vajon jogosult-e ezért minden ilyenfajta viselkedést a „gondolkodás" közös névvel jelölni meg? Megtehetjük, de nem helyes ezt tenni, mivel hibához vezetne, mint ahogy hasonlóképpen hiba lenne egy elnevezést, a „nyelv"-et használni a különböző, emberi, állati stb. kommunikációs rendszerekre.

A szervezet minden viselkedése a világban való valamilyen tájékozódással kapcsolatos. A világban való tájékozódás különböző típusai közül azonban meg kell különböztetnünk azt, amely az absztrakció funkciója és a nyelvi jelekre jellemző általánosítás következtében *csak* az embernél fordul elő, éspedig az olyan embernél, akit betegség nem fosztott meg a nyelv használatának képességétől. A beszéd patológiájának területén végzett vizsgálatok új fényt vetnek erre a problémára, különösképpen a konkrét és az absztrakt magatartás (viselkedés) megkülönböztetésével. Csak ott, ahol ez az utóbbi előfordul, beszélhetünk nyelvről (a nyelv szimbolizáló, nominatív-deszkriptív funkciójáról, amelyet J. Konorski említ), és csak itt beszélhetünk *gondolkodásról*, a sajátos emberi gondolkodás értelmében.

Goldstein a következő példát használja fel a konkrét és az absztrakt magatartás közötti különbség szemléltetésére. Amikor sötét szobába lépek és megnyomom a villanykapcsológombot, ez konkrét viselkedés; amikor viszont tartózkodom ettől a tevékenységtől, mivel nem akarom felébreszteni a szobában alvó személyt, ez absztrakt viselkedés. Bátran használhatjuk ugyanezt a példát annak a különbségnek megmagyarázására, amely a szervezetben kialakított feltételes reflexen alapuló viselkedés és a gondolkodási folyamaton alapuló viselkedés között áll fenn. A nyomógomb megnyomását a sötét szobában megtaníthatjuk az állatoknak is, ha azonban az állat *tartózkodni* tudna a gomb megnyomásától, amikor valaki alszik a szobában, akkor megszűnnék állat lenni — gondolkoznék.

Az ilyen fajta viselkedés csak a nyelvi gondolkodás alapján lehetséges. Miért? Erre, mint már említettük, a többi között a beszédpatológia vizsgálatai adnak választ: nyelv nélkül az ember elveszti az absztrakt magatartást, és ezzel *sensu stricto* magát a gondolkodást is.

Vajon itt nem *ex definitione* vezetjük-e be a gondolkodásnak mint nyelvi gondolkodásnak a megkülönböztetését? Egyáltalán nem, mint ahogy nem ex definitione vezettük be azt, amikor megkülönböztettük a nyelvet a többi kommunikációs rendszertől, és különleges nevet adtunk neki. Amikor tehát azt mondjuk, hogy a gondolkodás a nyelvi gondolkodás értelmében a világban való tájékozódás *„objektíven megkülönböztetett"* típusa, nem tagadhatjuk, hogy sok szempontból a többiekkel közös fogalmak alá tartozik (pl. a „fiziológiai folyamat", a „viselkedés" stb. fogalma alá), s ez lehetővé teszi számunkra azt, hogy teljes mértékben figyelembe vegyük az élő szervezetek fejlődésének folytonosságát is. Csak annyit mondunk, hogy *bizonyos* szempontból, amely az adott vonatkoztatási rendszerben lényeges, a viselkedésnek vagy a világban való tájékozódásnak ez a típusa különbözik a többiektől. Abszurdum lenne tagadni, hogy ez a tájékozódás különbözik a teljes afáziában szenvedő felnőtt, a csecsemő, a csimpánz vagy az amőba tájékozódásától. Tehát minden amellett szól, hogy külön név segítségével is különböztessük meg a többitől ezt a fajta tájékozódást, amelyet gondolkodásnak nevezünk, és ne engedjük meg, hogy elmossuk a különbségeket a „gondolkodás" kifejezés szükségtelenül többértelmű használatának bevezetésével.

Hallatszik olyan érv is, hogy a nyelvi gondolkodás néha ártalmas, akadályoz, hogy a *homo alala*, valamiféle, a majmok között felnőtt Tarzan, ügyesebb lenne, sok szempontból jobban eligazodnék a világban, mint a nyelvileg gondolkodó ember. Kétségtelen. Ezt bizonyítja, hogy a valamely érzéküktől megfosztott emberek megmaradt érzékei a normális embereknél nem tapasztalható módon érzékennyé válnak. Igen érdekesek ebből a szempontból a süketnéma és vak O. I. Szkorohodova emlékiratai;[30] ezekben a tapintó érzék szokatlanul nagyfokú érzékenységéről olvashatunk. Vajon az következik-e ebből, hogy a vak és süketnéma ember „magasabbfokú" és jobb tájékozódással rendelkezik, mint a normális? A mi esetünkben természetesen csak analógiáról van szó, ugyanis itt nincs szó valamely érzék hiányának kompenzálásáról, hanem annak a hatásnak a hiányáról, amelyet a fogalmi gondolkodás a valóság megfigyelésére és a szervezetnek az ingerekre való ösztönös reakcióira gyakorol. Lehetséges, hogy ilyen körülmények között az emberi szervezet ügyesebb lenne bizonyos szempontokból, de a macska vagy a kutya is ügyesebb az embernél. Nem lenne azonban az ilyen „eredmény" ára túlságosan nagy? Vajon tényleg jobb lenne a világban való tájékozódás? De végső soron nem is arról van szó, hogy melyik esetben „jobb" a világban való tájékozódás. A kérdés az, hogy a tájékozódás, amely a nyelvi gondolkodással kapcsolódik össze, *más*, valamint, hogy ez *specifikusan emberi*. És ez már elegendő ahhoz, hogy ezt megkülönböztessük az elnevezés szempontjából is.

Összefoglalva fejtegetéseinknek ezt a részét megállapíthatjuk, hogy ha a beszéd patológiájának területén végzett vizsgálatok nem is tették lehetővé, hogy — amint vártuk — empirikus bizonyítékok alapján eldöntsük a bennünket érdeklő problémát (legalább is a vizsgálatok jelenlegi állása szerint), de kétségtelenül sok gondolatot ébresztenek és érdekes ösztönzéseket adnak. És ez már sok, a filozófusnak köszönettel kell fogadnia.

*

[30] Скороходова, И. О.: Как я воспринимаю и представлю окружающий мир. Moszkva, Изд. Ак. Пед. Наук РСФСР, 1954.

Térjünk most vissza a kiinduló problémához: vajon az emberek megismerési, valamint megértési folyamataiban a gondolkodás és a gondolatok verbalizálása *különálló* folyamatok-e, vagy egységes nyelvi-gondolati folyamattal van-e dolgunk?

Könnyen megállapíthatjuk, hogy a dualisztikus és a monisztikus koncepció alternatívájáról van itt szó, abban az értelemben, hogy választhatunk a következő két tétel között: két különálló folyamat van, a gondolkodás és a beszélés; vagy a gondolkodás-beszélés egységes folyamata létezik. Könnyen megállapíthatjuk azt is, hogy az alternatíva melyik tagját választja Marx, bár az alábbi idézetben nem a gondolkodásról, hanem a tudatról beszél.

„A 'szellemre' eleve ránehezedik az az átok, hogy 'meg van terhelve' anyaggal, amely itt megmozgatott légrétegek, hangok, egyszóval a nyelv formájában lép fel. A nyelv olyan régi, mint a tudat — a nyelv *maga* a gyakorlati, más emberek számára is létező, tehát a maga számára is csak ezáltal létező valóságos tudat, és a nyelv, miként a tudat, csak a más emberekkel való érintkezés szükségletéből, kénytelenségéből keletkezik."[31]

Marx itt sajátos monisztikus, antidualisztikus szellemben foglal állást. Különben hasonlóképpen nyilatkozik ezen munkája más részében is:

„A filozófusok számára a legnehezebb feladatok egyike leszállni a gondolat világából a valóságos világba. A gondolat közvetlen valósága a *nyelv*. A filozófusoknak, amint önállósították a gondolkodást, a nyelvet is saját birodalommá kellett önállósítaniok. . . — A filozófusoknak csak fel kellene oldaniok a maguk nyelvét a közönséges nyelvben, amelyből elvonatkoztatták, hogy felismerjék benne a valóságos világ kiforgatott nyelvét és belássák, hogy sem a gondolatok, sem a nyelv nem alkotnak önmagukban saját birodalmat; hogy csak a valóságos élet *nyilvánulásai*."[32]

Ebben az antidualizmusában Marx nem eredeti: sok gondolkodó hirdetett hasonló téziseket előtte. Ezt nem Marx szavai súlyának csökkentése végett mondom, hanem — ellenkezőleg — a növelése végett. Ugyanis igen vitatott problémáról van szó, amelynek megoldását egyáltalán nem dönti el a materializmus vagy az idealizmus álláspontjára való helyezkedés a filozófiában. Ugyanis mind a dualizmus, mind a monizmus ezen szavak itt használt specifikus értelmében, támogatókra találtak a materialisták és az idealisták körében egyaránt. Tehát ha rámutatunk, hogy a probléma történetében vannak mások is, akik a marxizmushoz hasonló álláspontra helyezkednek, csak ennek értékét növeljük.

Különben a barikád mindkét oldalán nagy nevek szerepeltek és szerepelnek még ma is, éspedig mind a filozófusok, mind pedig a nyelvészek köréből. Érdekes ezzel kapcsolatban, hogy az újkorban az idealista gondolkodók mindkét táborban előfordulnak. A monisták közé számíthatjuk Herdert, Schellinget, W. von Humboldtot, Steindhalt, Martyt és Mauthnert, a dualisták közé számíthatjuk viszont Schopenhauert, Bergsont, K. Bühlert, Picket, Preyert és másokat. Érdemes megemlíteni, hogy a dualizmus álláspontjára helyezkedett a bennünket érdeklő kérdésben a materialista N. J. Marr is.

A lényeges vita egzisztenciális jellegű, és arra a kérdésre vonatkozik, hogy „előfordulhat-e a gondolkodás (a fogalmi gondolkodás értelmében) nyelv nélkül?", valamint megfordítva, hogy „előfordulhat-e a nyelv gondolkodás nélkül?". Ez a vita azonban foroghat a nyelv és a gondolkodás *funkciójának*

[31] Marx—Engels: Német ideológia. Marx—Engels Művei. 3. köt. Bp. 1960. 31. o.
[32] Uo. 441. o.

azonosságai vagy különbségei körül, s ebben az esetben funkcionális jellege van. Ez a tipológia G. Révésztől származik, aki — véleményem szerint — a legjobb munkákat írta a bennünket érdeklő témáról. Vegyük alapul ezt a tipológiát a probléma kritikai értékeléséhez.

A vitát az első témáról — ti. arról, hogy létezhet-e gondolkodás nyelv nélkül — vagy genetikusan, vagy lélektanilag vizsgálhatjuk.[33]

Ha elvetjük a nyelv és a gondolkodás eredetére vonatkozó spekulációkat, a genetikai szempont ebben a kérdésben a fejlődéslélektan által szolgáltatott ismeretekre korlátozódik. Mint már tudjuk, a fejlődéslélektan nem tudja kielégíteni kíváncsiságunkat ebben a vonatkozásban. Legalább is egyelőre. Vitatkozhatunk azon, hogy a csecsemő gondolkodik-e, a szó szoros értelmében, de nem lehet kétségbevonni azt, hogy meghatározott tájékozódása van a világban, minthogy bizonyos határok között alkalmazkodva reagál a külső világból származó ingerekre. A gondolkodásnak és a világban való tájékozódásnak az ilyen gondolatmeneten alapuló azonosítása ellen felhozható számos más érv mellett — amely érvek azt igyekszenek kimutatni, hogy ezzel elkenjük a fogalmi gondolkodás specifikumát, amely megköveteli legalább annak tudatát, hogy mit teszünk — Révész érvét is felhozhatjuk: ha feltételezzük, hogy a csecsemő tájékozódása a világban azonos a gondolkodással, akkor következésképpen el kell fogadjuk azt is, hogy az állatok gondolkodnak, és ezzel el kell törölnünk az emberi gondolkodás specifikumát. Ha ugyanis csak azt emeljük ki, ami *közös* a világban való minden tájékozódásban (ez az eljárás szükséges és megengedett bizonyos típusú vizsgálatokban), de ennél nem megyünk tovább, akkor az általános elnevezés szuggesztiójának hatása alatt szem elől tévesztjük azt, ami *specifikus* az adott jelenség egyes részeiben. Ez az ár, amelyet fizetni kell azért, hogy széles körűen, de nem precízen használhassuk a „gondolkodás" szót.

A „nyelv-gondolkodás" viszony genetikai elemzése azonban kétségeket hagy maga után, már csak azért is, mert a fejlődéslélektan ezekben a kérdésekben jelenleg nem rendelkezik elégséges kutatási anyaggal. Másképpen rajzolódik ki a probléma a felnőtt ember gondolkodási aktusainak lélektani elemzése fényében. Ez — véleményem szerint — kétségtelenné teszi, hogy a nyelv és gondolkodás dualizmusának elméletét negatívnak kell értékelnünk, hacsak nem tartunk fenn a tapasztalati tények tanúságával ellentétes, intuíción alapuló metafizikai tételeket, vagy nem esünk áldozatul olyan félreértéseknek, amelyekről az alábbiakban lesz szó.

Nem találkoztam a kérdés szakirodalmában olyanokkal, akik azt állították volna, hogy lehet szó beszédről (azaz a nyelv aktualizálásáról) gondolat nélkül. Mivel a nyelv az anyagi hordozónak (a jelrendszernek) és ezen jelek jelentési oldalának egysége, amely nélkül megszűnik nyelv lenni, a beszéd nem fordulhat elő gondolat nélkül. Ennek a tézisnek egyáltalán nem mondanak ellent az automatizmus esetei, azaz a szavak gondolat nélküli ismétlése, az idegen nyelv szavainak megértés nélküli ismétlése, valamint a patologikus esetek, amikor a páciens előzőleg megtanult szavakat ismétel, de nem kapcsol hozzájuk semmilyen jelentést stb. Ezekben az esetekben ugyanis artikulált hangok produkálásával van dolgunk, nem pedig beszéddel, hasonlóképpen, mint ahogy

[33] Lásd Révész, E.: Thought and Language. Archivum Linguisticum, 2. köt. 2. fasc. 1950. 124—129. o.; Révész, E.: Denken und Sprechen. Acta Psychologica, 1954. X. köt. 1—2. sz. 9—20. o.

nem beszéd a papagáj által elismételt hangok sorozata, bár az emberi beszéd szavait reprodukálja.

Az alapvető probléma tehát csak abban a pillanatban kezdődik, amikor felvetjük a kérdést: lehetséges-e nyelven kívüli, averbális gondolat?

A pozitív válasz erre a kérdésre természetes a filozófiai intuicionizmus különböző változatai számára: nem csak lehetséges a nyelven kívüli gondolkodás, hanem éppen ez ad „valódi" megismerést. Az erről az álláspontról a fenti tézis védelmére előadott érveket azonban részletes elemzés nélkül elvethetjük, mivel teljesen önkényes megállapításokon alapuló tiszta spekuláció termékei. Tiszta metafizikát és irracionalizmust állítanak szembe a mindennapos tapasztalatok tényeivel és az agytevékenységek fiziológiájára és patológiájára vonatkozó tapasztalati tudományok érveivel. Megemlíthetjük, és meg is kell említenünk ennek az álláspontnak a létét, különösképpen mivel hívei is vannak — ez ebben az esetben figyelemre méltó társadalmi jelenség —, vitatkozni azonban nem lehet vele azon kívül, hogy rámutatunk: a tudományos elemzés legelemibb követelményeit is megsérti. Ennek egyszerűen az az oka, hogy az ilyenfajta tézisek nem felelnek meg a tudományos viták követelményeinek.

Ezzel szemben elemzésnek vethetünk alá bizonyos — a filozófiai általánosítások szempontjából — kevésbé ambiciózus fejtegetéseket, amelyeket viszont bizonyos fokig lehet igazolni vagy cáfolni. Ezek annál is inkább figyelemreméltóbbak, mert bizonyos részleges megfigyeléseken alapulnak, amelyek félreértéseket okozhatnak, és amelyeket valóban felhasználtak empirikus bizonyítékként a dualisztikus álláspont mellett.

Ilyen mindenekelőtt az a, többnyire introspekcióra hivatkozó tétel, hogy nem minden gondolati folyamat játszódik le nyelvi alakban. Azoknak a tényeknek elemzése azonban, amelyekre ennek az álláspontnak védelmezői hivatkoznak, arra mutat, hogy meggyőződésük félreértésen alapul. Említsük meg az ilyen félreértések néhány főbb típusát.

I. Mindenekelőtt annak a tézisnek értelmezésével kapcsolatos félreértésekről van szó, hogy „gondolat nem fordulhat elő nyelv nélkül". Ezt a tételt gyakran a gondolat és a nyelv *azonosításának* értelmében fogják fel, és ennek következtében elfogadják azt a tézist is, hogy a gondolkodási folyamat *csak* nyelvi folyamat, amely részleteiben megfelel a nyelvtan minden követelményének. A nyelv és gondolkodás monisztikus koncepcióját, amelyet antidualizmusként gondoltak el, itt helytelenül leszűkítik az azonosításuk koncepciójára. Az ilyen koncepció ellen — helyesen — tiltakoznak mind azok, akik gondolkodásunkban hézagokat és az introspekció útján megfigyelt nyelvi folyamatok nyelvtani rendezettségének hiányát észlelik; mind pedig azok, akik bizonyos gondolati folyamatok tudat alatti jellegére hivatkoznak (olyan ismert tényekre, mint a problémák álom során, vagy a velük kapcsolatos gondolati munka látszólagos megszakadása alatt történő megoldására, amikor váratlanul csak megjelenik a megoldás gondolata stb.), valamint végül azok, akik állítólag minden nyelvi tevékenységen kívüli kép-asszociációknak a problémák megoldásában játszott szerepére hivatkoznak. A félreértés itt a monizmus tézisének helytelen, leszűkítő értelmezésén alapul, amelynek valóban ellentmondanak különböző megfigyelhető tények.

A félreértést viszonylag könnyen megoldhatjuk, ha kimutatjuk, hogy helytelen a nyelv-gondolat *monizmusának* nyelv és gondolkodás *azonosságának* szellemében való értelmezése. A monizmus antidualizmus, azaz az ellen a tézis

ellen lép fel, hogy a nyelv és a gondolkodás nemcsak különböző jelenségek, hanem kölcsönösen függetlenek is egymástól. Ellenkezőleg, a monizmus összefüggésüket, sőt szerves egységüket hirdeti. Az azonban, hogy egységet alkotnak, nem egyértelmű azzal, hogy azonos és kölcsönös felcserélhető elemei ennek az egységnek. Nincs gondolati folyamat nyelvi folyamat nélkül, ez azonban nem jelenti azt, hogy a gondolkodási folyamatban csak nyelvi műveletek fordulnak elő, és hogy — ezért — a nyelv és a gondolkodás azonos.

Ha nem hiszünk a teremtés eszméjében, hanem az evolucionizmus alapján állunk, akkor el kell fogadnunk azt a tézist is, hogy az ember az állatvilágból származik. Nemcsak fizikailag, hanem szellemileg is, tehát a specifikusan emberi gondolkodás viszonylatában is. Különbözőképpen lehet felelni arra a kérdésre, hogy mi a gondolkodás: tájékozódás a világban, az objektív valóság szubjektív visszatükrözése, problémák megoldása stb. Minden megfogalmazás az igazság magvát rejti magában, ugyanakkor mindegyik egyoldalú és így korlátozott. A többi között azért, mert egyik sem mutatja meg az *emberi* gondolkodás specifikumát az állatvilággal összehasonlítva, amelyből az ember származik. Ha ugyanis megfigyeljük az állatok „behavior"-ját különösen az ún. felsőbbrendű emlősökét, nem tagadhatjuk, hogy ez valamely a világban való tájékozódáson alapul, az objektív valóság valamely szubjektív visszatükrözésén, valamiféle probléma-megoldáson stb. Az állatok *viselkedésében* megtaláljuk *in nuce* azokat a tevékenységeket, amelyek az emberi gondolkodás alapját képezik. Engels írta valahol, hogy abban a tevékenységben, amikor a majom széttöri a diót, hogy kivegye a magot a héjából, az elemzés csíráját láthatjuk. Az emberi gondolkodás sajátossága — a gondolkodás összes fenti felfogásában — azonban fogalmi jellegében áll, amely elválaszthatatlanul összekapcsolódik a nyelvvel mint jelrendszerrel. De az emberi gondolkodás mint a világban való tájékozódás magasabb stádiuma nincs elszakítva az előző stádiumoktól, amelyekből az evolúció útján származik. Annál kevésbé, mert az agyunk rendelkezésére álló „bemenetek" rendszere analóg az állatokéval: ezek az érzékek. Ha az állat nem is gondolkodik úgy, mint az ember, legalább is bizonyos körön belül analóg eszközökkel tájékozódik a világban: a világ érzéki képeinek segítségével. Asszociálva egymással ezeket a képeket, és többé vagy kevésbé tartós kapcsolatokat alkotva közöttük, tájékozódik az állat a világban, alkalmazza a reakciót, és cselekszik alkalmazkodó módon, gyakran jobban és hatékonyabban, mint az ember. A világban való tájékozódásnak ez a mechanizmusa — az érzéki képek összekapcsolása a gyakorlat alapján — nem tűnik el az embernél sem, hanem alapvetően átalakul. Az emberi gondolkodás mint a világban való tájékozódás emberi formája gondolati-nyelvi egység, mivel nyelvi jelek (nem szükségszerűen hangjelek) nélkül a fogalmi gondolkodás nem valósítható meg. Az emberi gondolkodásban azonban benne foglaltatik az a képi tartalom is — a világ visszatükrözésének és a képek egységbe kapcsolásának specifikus mechanizmusával —, amely a világban való tájékozódás nyelv előtti, állati szakaszából származik. Ez természetesen a megismerés emberi szakaszában is összekapcsolódik a nyelvvel, s ennek következtében másképpen van megszervezve, más a struktúrája, de mégis olyasvalami, ami túllép a *tisztán nyelvi* folyamaton.

Ezen nem csodálkozhatunk, ha megértjük az emberi megismerő képesség genezisét és fejlődését. Elegendő azonban, ha leszűkítjük a nyelvi-gondolkodási monizmus kiinduló tézisét, hogy a leírt állapot alapján ezt a tézist megcáfolódni lássuk. A valóságban ugyanis az így leszűkített és vulgarizált kiinduló

tézis valóban megcáfolódik. Annál is inkább, mert a megfigyelések ugyanakkor azt mutatják — ami a fentiek alapján érthető —, hogy a gondolkodás folyamatában a nyelvi oldal nem mindig kifejlett alakban, a mondatfelépítés nyelvtani törvényeinek megfelelően fordul elő, és hogy ebben a tekintetben ugrások következnek be ezen folyamatok lerövidített jellege következtében stb.

Ugyanezt mondhatjuk el annak az érvnek a megcáfolására, amely arra hivatkozik, hogy — amint azt megfigyelések mutatják — a gondolati munka egyes lépései nem tudatos módon mennek végbe: álomban, a probléma megoldásával kapcsolatos munka látszólagos szüneteiben, amikor „hirtelen" feldereng előttünk a gondolat arra vonatkozólag, hogyan kell megoldani a bennünket intenzíven foglalkoztató problémát, éppen abban az időszakban, amikor felfüggesztettük a vele kapcsolatos munkát stb. Agyunk igen bonyolult és számunkra nem mindig teljesen tudatosan működik. De ez nem mond ellent a gondolati folyamatok és a nyelv közötti szerves kapcsolatok meglétének, mert végül is nem csak és nem elsősorban álomban, azaz az agy munkája tekintetében nem teljesen tudatos állapotban gondolkodunk, és különben egyszerűen nem tudjuk még, hogy hogyan mennek végbe ezek a nem-tudatos folyamatok, milyen szerepet játszanak bennük a nyelvi gondolkodáson keresztül megszerzett mechanizmusok.

II. A második félreértés abból a téves meggyőződésből ered, hogy lehet puszta képek asszociációjával gondolkodni, és a nyelv csak *ex post* lép be, úgy hogy a szavak, a mondatok a nyelven kívüli gondolkodási folyamat termékének „külső köntösét" alkotják, és akkor szükségesek, ha e folyamat eredményeit kell közölni másokkal, de nem szükségesek ahhoz, hogy ezek a folyamatok végbemehessenek, és hogy saját használatra megtarthassuk eredményeit.

Az ötvenes évek elején G. Révész kezdeményezése alapján a nyelv és a gondolkodás problémáinak szentelt symposionra került sor. A felszólalások szövegét az *Acta Psychologicá*ban közölték (X. köt. 1954. 1—2. sz.). A többi között megtaláljuk ott a nyelvhasználat nélküli gondolkodás lehetősége szélsőséges képviselőjének, B. L. van der Waerden matematikusnak felszólalását is. Ez a felszólalás olyan jellemző a szerző személyére tekintettel is, hogy a bennünket érdeklő tézis illusztrációjaként választhatjuk.

Van der Waerden megállapítja, hogy a geometriai gondolkodásban a nyelv csak *ex post* lép be, amikor *megnevezünk* valamely geometriai idomot, ami teljesen lényegtelen. Kérdéses fejtegetéseit teljes egészükbe idézem, mivel világosan leleplezik gondolatmenetének hibás voltát; ez a gondolatmenet, bár nem ilyen szélsőséges formában, gyakran előfordul a nyelvi-gondolati dualizmus híveinek fejtegetéseiben (lásd például különböző természettudósok hozzászólásait ehhez a kérdéshez, amelyeket Fr. Kainz idéz az *Acta Psychologica* ugyanezen kötetében).

Konkrétan az úgynevezett Pascal-féle spirálisról (franciául: limaçon = csiga — szerk. megj.) van szó. Miután idézte a „csigának" Pascal által megadott definícióját, van der Waerden a következőket írja:

„A ‚csiga' fogalmát ismerő minden matematikus elméjében ezt a fogalmat három, asszociative egymással összekapcsolt képzet képviseli:

1. Egy főképpen motoros jellegű képzet, nevezetesen annak képzete, hogyan képezzük ezt a görbét vonalak megrajzolása, szakaszok átvitele stb. segítségével.

2. A ‚csiga' külső megjelenésének vizuális képzete.

3. A ‚csiga' nevének nyelvi képzete (a ‚csiga').

Az első képzet a lényeges; ha ezt elveszítjük, elvesztjük a ‚csiga' fogalmát is, még ha tudjuk is, hogyan fest az, milyen a külső megjelenése . . . *A nyelvhez ennek semmi köze: meg lehet rajzolni a ‚csigát' saját használatra, és meg lehet vizsgálni, anélkül hogy valakinek is át akarnánk adni a vizsgálat eredményeit. A ‚csiga' megrajzolása egy bizonyos művelet, nem pedig gesztus.*

A második, vizuális képzet már nem annyira szükséges: a ‚csiga' keletkezésének módjából mindig le lehet vezetni az alakját.

A harmadik képzet, a ‚csiga' neve, teljesen lényegtelen. Hiszen Pascal, ennek a ‚csigának' felfedezője, először motorosan hozta létre; ezután észrevette, hogy hasonlít a ‚csigához' — és csak ekkor adta neki a ‚csiga' nevet. Teljesen világos fogalma volt a ‚csigáról', mielőtt nevet talált volna ki számára."[34]

A gondolatmenet hibás volta kézenfekvő, azonnal ki lehet mutatni. Ezért értékes számunkra mind polémikus, mind didaktikai szempontból. A vita annál is inkább szükséges, mert olyan emberekről van szó, akik a szakterületükön kiváló tudósok — ez különben nem indokolja azt, hogy véleményüket tévedhetetlen beszámolónak tartsuk a valóságról. A kiváló tudósoknak a tudós szellemi munkája módjáról tett kijelentéseit is csak annak lélektani bizonyítékaként kezelhetjük, hogy ezek az emberek mit gondolnak ezekről a lélektani folyamatokról, nem pedig annak bizonyítékaként, hogy valóban úgy van, ahogy gondolják. Sajnos az olyan jelentős pszichológusok is, mint Fr. Kainz, néha helytelenül járnak el, mivel a megfelelő introspektív jegyzőkönyveket annak *bizonyítékaként* tekintik, hogy a dolgok valóban így állnak, ahogy ezt az adott jegyzőkönyv bemutatja.

Van der Waerden hozzászólásában három gondolatot kell mindenekelőtt figyelembe venni.

1. *A geometriai műveletekben a nyelv csak az eredmények közléséhez, nem pedig a realizálásához szükséges.*

A szerző *expressis verbis* azt állítja, hogy a Pascal féle spirális képzete tisztán motoros jellegű. A szerző szerint Pascal először motorosan hozta létre a spirálist, és azután vette észre hasonlóságát a csigához. Sőt — minden nyelvi beavatkozás előtt — már teljesen világos fogalma volt erről a „csigáról".

Itt két figyelemre méltó kérdés rejlik: az adott alkotó tevékenység jellege, valamint a vele kapcsolatos észlelés jellege.

Az első kérdésben szerzőnk megállapítása ellen erős ellenvetéseink vannak, habár éppen egy matematikus beszél a matematikus alkotó munkájáról. Annak érdekében, hogy minden áron bebizonyítsa azt a tézist, hogy a nyelv nem szükséges a gondolati folyamatokban, a következő képet rajzolja meg a matematikus alkotó tevékenységéről: Pascal ül magában és rajzol (közömbös, hogy ezt kézzel vagy képzeletben teszi); eközben a kép-asszociációkon kívül semmilyen gondolatot sem élhet át szóbeli alakban. Csak miután megrajzolta a spirálist és ennek vonalát a csiga alakjával asszociálja, akkor asszociálhatja vele a „csiga" nevet is.

Mindenekelőtt meg kell „védenünk" az itt Pascal által képviselt matematikusokat: itt ugyanis szellemi munkájukat asszociációkká degradálják. Szerencsére nem így van. Nyugodtan igérhetünk minden pénzt annak, aki képes úgy megoldani valamely matematikai problémát, hogy közben gondolatok nélkül csak képeket asszociál, és eközben szóbelileg semmit sem gondol el. Nem vehetjük komolyan a matematikus gondolati folyamatának ilyen ábrázolását.

[34] Van der Waerden, B. L.: Denken ohne Sprechen. Acta Psychologica, 1954. X. köt. 1—2. sz. 166. o. Kiemelés tőlem — A. S.

Először is van der Waerden elfeledkezik arról, hogy az ilyen folyamat általában a *probléma felvetésével* kezdődik. A matematikus, mint minden tudós, valamely problémából indul ki, amely kapcsolatban van más munkáival; ezzel kapcsolatosan állítja maga elé a kutatási *feladatot ;* ezt csak a nyelvben lehet elgondolni. Az adott esetben közömbös, hogy ez a köznyelv-e vagy a matematikai szimbólumok specializált nyelve; a legtöbbször ennek a két nyelvnek sajátos keverékéről van szó.

Másodszor: maga a probléma megoldása nem áll a vonalak gondolat nélküli megrajzolásából és a képek asszociálásából, mivel a tudósnak mintegy össze kell vetnie műveleteit és ezek eredményeit a felállított feladattal, ami ismét nem lehetséges nyelvi gondolkodás nélkül.

Végül harmadszor: a matematikus következtet, nemcsak rajzolja és asszociálja a képeket, de másoknál pontosabban következtet is. A következtetés pedig logikát, logikai kifejezéseket igényel, amelyek mindig nyelviek (itt közömbös, hogy milyen ez a nyelv). Van der Waerden ugyan a továbbiakban kijelenti, hogy a logika is a képi-asszociációs gondolkodás területe, és nem a nyelvié, ezt a tézist azonban bizonyosan nem lehet fenntartani.

2. A fenti idézet *implicite* különben még másik gondolatot is tartalmaz: az *érzéki észlelés,amely a geometriai műveletekkel kapcsolatos, teljesen független a nyelvtől.* Ez szerzőnk számára axióma, de éppen itt látszik meg azon kérdések ismeretének hiánya, amelyekről igen apodiktikusan nyilatkozik.

Jelenleg nem csak az introspekcióból — amely a benne foglalt szubjektivizmus miatt mindig félrevezethet —, hanem a nyelv patológiájára vontakozó konkrét vizsgálatok objektív adataiból és a fejlődéslélektanból is tudjuk, hogy az érzéki észlelés struktúrája, a bennünket körülvevő világ érzéki artikulációjának módja függ a világ megismerésének folyamatában kialakult fogalmi sémáktól, amelyek aztán visszahatnak erre a megismerésre. Gondolati-nyelvi absztrakció nélkül Pascal nem tudta volna átélni az egyenes, a pont, a kör és a spirális képzetét, már csak azért sem, mert ilyen alakzatok a valóságban nincsenek. Azt, hogy elképzelhetünk különböző geometriai alakzatokat anélkül, hogy egyidejűleg kifejezetten átélnénk a nevüket is, nem jelenti — amint ezt minden pszichológus tudja — sem azt, hogy egyáltalán ne élnénk át e neveket valamely alakjukban, sem azt, hogy ezek a képzetek általában lehetségesek lennének anélkül, hogy a fogalmi gondolkodás útján ne vezethetnénk be a megfelelő artikulációt és strukturalizálást a valóság érzéki észlelésébe. Ezek a felfedező vagy alkotó észleletek vagy képzetek, amelyek szerzőnk szerint teljesen el vannak szakadva a nyelvi gondolkodástól, éppen hogy a legszorosabban össze vannak kötve a gondolkodással. Nyelvi gondolkodás nélkül *ilyen* képzetek egyszerűen lehetetlenek lennének. A lehetőségükben való naív hit, amely a felületes introspekció alapján alakul ki, számos hibát okozott az adott kérdésre vonatkozó megfontolásokban.

3. Végül van der Waerden azt a meggyőződését hangoztatja, hogy *teljesen világos fogalmaink lehetnek a nyelvi gondolkodás, szűkebben a nevek hozzájárulása nélkül.*

A fentiekben elmondottak alapján ez a nézet következetes. Ez azonban nem változtatja meg azt a tényt, hogy téves. *Ilyen* tételt nem fogadhat el sem a nyelvpszichológus, sem a filozófus, aki nézeteit a tudomány adataira kívánja alapozni, sem pedig — másrészről — az intuicionista filozófus sem. Az első azért nem, mert nem ismerünk olyan tényeket, amelyek *fogalmak* averbális úton való megalkotását igazolnák; a második azért nem, mert következetesen védve

a „valódi" megismerés intuitív jellegét, nem ismeri el, hogy a fogalmak, hagyományos értelmükben, elemei ennek a megismerésnek.

Mindenesetre a tudomány azon diszciplináinak szempontjából, amelyek a gondolati folyamatokkal foglalkoznak, az a tétel, hogy a nyelv csak *ex post* lép be, hogy megtaláljuk a neveket a nyelven kívüli gondolkodás már kész termékei számára, valamint az a tétel, hogy kialakíthatunk fogalmakat teljesen a nyelv nélkül, védhetetlen. Hasonlóképp áll a helyzet különben azzal a tétellel is, hogy a gondolkodás velünk születik, a nyelvet viszont megtanuljuk (uo. 173. o.), vagy azzal, hogy — ellentétben minden erre vonatkozó eddigi tudásunkkal — a süketnémák gondolkodnak, *mivel velük született* képességük van a gondolkodásra, hasonlóan a normális emberekhez, és gesztusnyelvük csak hozzáadás, amely csak azt fejezi ki, ami a gesztusoktól függetlenül, kész alakban már megvan (uo.).

III. A nyelvnek a gondolkodási folyamatban való szerepére vonatkozó harmadik fajta félreértés az állítólag aszemantikus jellegű művészeti tevékenységek, mint a zene, az absztrakt festészet stb. elemzésével kapcsolatos. A zeneszerző — mondják egyesek — hangokban gondolkozik; a festő pedig, aki nem figuratív műveket készít, színekben. Ez — mondják ennek az álláspontnak hívei — szintén gondolkodás, de semmi köze sincs a nyelvhez.

Ebben a gondolatmenetben legalább két hiba van: az egyik az itt használt „gondolkodás" szó többértelműségével kapcsolatos, a másikat pedig az emberi értelem szóban forgó tevékenység-típusai és a nyelvi gondolkodás közötti kapcsolatra vonatkozó felületes ítélet határozza meg.

Tudjuk, hogy a zeneélvezőktől azt kívánják, hogy „tisztán hangilag" éljék a zenét, és nem asszociált képekre ültetve. Itt arról van szó, hogy a zene *közvetlenül* hozzon létre érzelmi állapotokat; ezzel együttjár az úgynevezett programzene leértékelése. Más kérdés, mennyire lehet ezt a követelményt megvalósítani, a követelmény azonban világos. Könnyen átvihetjük ezt a zeneszerzőre is: ha a hallgatóknak „tisztán hangilag" kell átélniök a zenét, akkor ugyanez vonatkozik az alkotóra is, akinek hangokban kell kifejeznie, átadnia érzelmi állapotait, közvetítő kép és még kevésbé szóbeli gondolat átélése nélkül. Ez a követelmény ismét világos; tegyük fel, hogy „tisztán" meg is valósítják.

Felmerül a kérdés, hogy az alkotó, aki „tisztán" és „közvetlenül" teszi át érzelmeit hangokra vagy színrendszerekre, *gondolkozik-e*. Ha erre a kérdésre igenlő választ adunk — amint azt a nyelv nélküli zenei vagy festői gondolkodás elméletének hívei teszik —, akkor a „gondolkodni" szó speciális, kifejezetten kiszélesített jelenségével van dolgunk. Azoknak érvelése, akik a nem-szemantikus művészeti alkotómunkára hivatkoznak, nem játszik szerepet a nemverbális *fogalmi* gondolkodás lehetőségéről folyó vitában. Ezt világosan látnunk kell, hogy ne essünk bele a használt kifejezések többértelműségéből származó hibába. Vajon gondolkodás-e a vágyakozás, a nosztalgia, az elkeseredés, az öröm stb. érzések átélése? Ezeket az érzelmeket általában gondolatok kísérik, már csak a saját érzelmi állapotra vonatkozó reflexiók alakjában is, magát ezeknek az érzelmeknek átélését azonban nem nevezzük gondolatnak. Miért lenne tehát ezeknek az érzelmeknek „tiszta" lefordítása vagy kifejezése hangok, színek stb. alakjában gondolat? Végső soron használhatjuk ezt a szót, ekkor azonban tisztában kell lennünk többértelműségével, és nem csodálkozhatunk, hogy azok az ismertetőjegyek, amelyek a gondolkodási folyamatra a „gondolkodás" szó egyik értelmében (ha a fogalmi gondolkodásra vonatkozik) jellemzőek, nem

felelnek meg azon másik folyamat ismertetőjegyeinek, amelyet ugyanezzel a szóval nevezünk meg, de más értelemben.

A kérdés azonban bonyolultabb, ha figyelembe vesszük az ilyen „tiszta" zenei vagy festői alkotó folyamat viszonyát a nyelvi folyamatokhoz. Ennek a viszonynak két elemére szeretnénk itt rámutatni.

Először: még ha fel is tételezzük a zenei vagy a festői alkotás teljes elszakítottságát a verbalizációtól, nem szabad elfelejtenünk azt a tényt, hogy mindkét terület a saját specifikus *nyelvével* dolgozik, amely az értelem terméke. Tehát mindenek ellenére az ilyen alkotómunkát is terheli a nyelvvel való kapcsolat „bűne", és ez is *valamilyen nyelven* történik.

Nem kétséges, hogy a matematikai szimbólumok rendszere sajátos nyelv, amely a szónyelv alapján születik és — végső soron — átültethető erre a nyelvre. Nos, a zenének is nem kevésbé gazdag és pontosan megfogalmazott nyelve van — legalább is ha a zenei jelölésről van szó —, ehhez járul a harmónia, az ellenpontozás, a kompozíció stb. számos elve, amelyeket a szónyelv eszközeinek segítségével öntenek szavakba. Csak a laikus képzelheti el, hogy a komponálás abból áll, hogy a zeneszerző leül a karosszékbe, behunyja szemét és átéli a dallamot. Ez sohasem volt így, ha *sensu stricto* komponálásról volt szó, és jelenleg kevésbé van így, mint bármikor, mivel a modern zene kigondoltabb és „kiszámítottabb", mint valaha. A műveleteket a zenei nyelvben nagy mértékben automatizálni lehet, ha megfelelő gyakorlottsággal rendelkezünk ennek a nyelvnek használatában, ez azonban nem változtatja meg azt a tényt, hogy meghatározott nyelv törvényeivel dolgozunk. Aki latinul tanul, az kínlódik a consecutio temporum miatt, aki viszont annyira elsajátította ezt a nyelvet, hogy számára a használata automatikussá vált, nem fordít figyelmet ezekre a törvényekre, habár hibátlanul alkalmazza őket. Hasonló a helyzet, amikor az összhangzattanban megtanuljuk a szeptimakkord feloldását. Ezt minden zeneszerző automatikusan végzi el, annyira, hogy a helytelen megoldással is kacérkodik, hasonlóképpen ahhoz, ahogy a stilisztikában kacérkodunk pl. azzal, hogy a mondatot „mert"-tel kezdjük, ami nyelvtanilag valaha megengedhetetlen volt. Mindez azonban nem változtatja meg azt a tényt, hogy itt nyelvet használunk.

A zenei alkotás esetében bizonyosan nyelv segítségével „gondolkozunk", a zene nyelvével, még ha elvonatkoztatunk is a szónyelv hozzájárulásától, amelyről az alábbiakban lesz szó. A zenei *alkotás* a szó jó értelmében mindig *értelmi* termék volt, és most, mint már említettük, még inkább az, meghatározott nyelven történik, amely a szónyelv alapján született, és ezzel elszakíthatatlanul össze van kapcsolva.

A festészettel kapcsolatban a helyzet bonyolultabb, mivel a zenétől eltérően itt nincs formalizált nyelvvel dolgunk. A festészet azonban még inkább és még erősebben össze van kötve a szónyelvvel. Itt sem igaz, hogy a festő „tisztán" képeket vagy színeket átélve alkot. Minden átélés mellett az alkotó festő mindig tudott, éspedig sokat: a perspektiváról, a színek összeállításának törvényeiről stb. Vegyük például az impresszionistákat, mert talán róluk tudunk ebből a szempontból a legtöbbet: az impresszionisták bizonyára átélték élményeiket, de tudatosan, gazdag elméleti tudás alapján fejezték ki őket. Még nagyobb mértékben vonatkozik ez a modern absztrakt festészetre, amely — a modern zenéhez hasonlóan — hatalmas mértékben intellektualizált alkotó munkát követel, s amelyik sajátos, tudatosan alkalmazott számítás. Nem beszélek itt a „mázolókról", akik tehetségtelenségüket palástolják az absztrakt festészettel, hanem a *sang pur* festőkről, pl. Picassóról. Tehát durva félreértésen alapul

az a tétel, hogy a „művészi gondolkodás" a *sensu stricto* gondolkodástól függetlenül megy végbe.

A fentiekben elmondottakhoz azonban még egy második szempont is járul: Nemcsak arról van szó, hogy az alkotó művész a tevékenységében mindig használ valamely nyelvet, amely így vagy úgy kapcsolatban áll a szónyelvvel, hanem arról is, hogy a művészi alkotómunkát nem lehet elszakítani az *erre az alkotótevékenységre vonatkozó reflexióktól*, amelyek *mindig* a szónyelven történnek. A művész nem csak alkot, hanem az alkotás közben *értékeli* is azt, amit alkotott, helyesbítve alkotásának további menetét. Ez az értékelés már par excellence értelmi és nyelvi jellegű, ugyanis bizonyos elfogadott szabályok és konvenciók alapján történik. Így tehát a művész az alkotás aktusában legtöbbször tudatosan használ bizonyos nyelvet, amely mindig kapcsolatban van a szónyelvvel. Ehhez járul a saját alkotásra vonatkozó reflexiók nyelve, amely reflexiók nem *külső* jellegűek az alkotási aktushoz viszonyítva, nem *ex post* kerül rájuk sor, hanem szervesen összefonódnak magával az alkotás aktusával, befolyásolják, és egységet alkotnak vele.

A zenei vagy a festői gondolkodás ebből a szempontból sem egyszerűen nyelven kívüli.

IV. A félreértések negyedik és utolsó típusa a nyelvek nagy számával és változékonyságával kapcsolatos. Ezek a nyelvészet talaján felmerülő félreértések. Eric Buyssensnek a dualista álláspont melleti érvelésével szemléltetem őket, amely szintén a G. Révész által szervezett symposionon hangzott el.

1. Buyssens mindenekelőtt a nyelvek plurarizmusában lát érvet a gondolkodás és a nyelv függetlensége mellett: hiszen ugyanazt a gondolatot különböző nyelven lehet kifejezni.

Itt hallgatólagosan—de hibásan — két dolgot tételeznek fel: hogy létezik valamely, a nyelvtől független „egy és ugyanazon" gondolat, valamint hogy ez a gondolat kész és független a nyelvtől, és a különböző nyelvek csak „kifejezik". A szerző tehát feltételezi azt, amit bizonyítani akar — a nyelv és gondolkodás dualizmusát: ezzel az egész levezetés értékét veszti.

A valóságban legalább ugyanilyen joggal állíthatjuk, hogy nincs kész, nem verbalizált gondolat, amelyet a különböző nyelvek — valami objektíven létező külsővé válásának értelmében — csak „kifejeznének", hanem hogy a megismerési és a közlési folyamatok különböző nyelveken realizálódnak, amely nyelveknek tartalmi egyezését az azonos tárgyhoz való viszonyítás, valamint a különböző nyelvek kölcsönös fordíthatósága magyaráz meg. Ebben a második értelmezésben a dualisztikus implikációk eltünnek, de fennmarad a probléma. Egyszerűen azért, mert nem tételezzük fel azt, amit még be kell bizonyítani.

2. A szerzőnek továbbá az a véleménye, hogy a nyelv és különösen a szóalkotás változékonysága azt bizonyítja, hogy a gondolat a saját verbalizálása előtt és ettől függetlenül létezik. Ez nyilvánvalóan helytelen meggyőződés. Nem szükséges, hogy a nyelv változása a gondolkodási módok változásának *következménye* legyen. Nem említem azt a tényt, hogy valamely tartalmi szempontból azonos gondolatot a nyelv fejlődésének különböző stádiumaiban különböző szavakkal gondolhatunk végig — és ehhez még nem kell, hogy szavak nélkül létezzék, és ebben az alakban ösztönözze a nyelvnek a kifejezéshez szükséges változásait. Nem említem azt sem, hogy a nyelv körében lezajló bizonyos változások — a fonetika és a nyelvtan-területén — egyáltalán semmi kapcsolatban sincsenek új fajta gondolatok verbalizálási eszközei megszerzésének szükségességével. Ha a nyelvnek azokra a változásaira fordítjuk figyelmünket, amelyek

valóban kapcsolatban vannak a világ megismerési artikulációjának módjában bekövetkező változásokkal (a legegyszerűbb példákat itt a szóalkotás vizsgálata adja), itt sem találunk bizonyítékokat a mellett a tétel mellett, hogy a gondolkodási módokban történő változások *megelőznék* a nyelv változásait, és azon monisztikus tézis ellen, hogy itt inkább egy egységes folyamatnak, a fogalmi-nyelvi gondolkodás fejlődésének két, csak elvonatkoztatás által elkülöníthető aspektusával van dolgunk. A szóalkotás tehát nem azt bizonyítja, hogy a gondolat a nyelv előtt létezik, és szóban való kifejezésre vár, hanem azt, hogy a valóság új jelenségei új — szóbeli-gondolati — megismerési megragadást igényelnek. Ez lehetetett a helyzet akkor is, amikor — Buyssens példáit véve alapul — be kellett vezetni olyan új kifejezéseket, mint „agnosztikus", „ciklon", „radar" stb.

3. Az idegen nyelvek tanulása megköveteli, hogy leszokjunk az anyanyelvről az új nyelvre való *fordításról*. Buyssens szerint itt az új nyelv kifejezései közvetlenül *összekapcsolódnak* a gondolattal, ugyanis *feltételezi*, hogy a kész gondolat minden nyelvtől függetlenül létezik, és várja „kifejezését" ezen a másik nyelven. Ez a feltételezés teljesen hibás és önkényes. Elegendő ugyanis másképpen kifejezni a problémát, azt kívánva, hogy az új nyelvet tanuló kezdjen ezen a nyelven *gondolkodni*, és máris eltűnik az, amit a probléma Buyssens által adott megfogalmazása sugalt. Nem akarom itt megoldani a problémát, csak ki akarom mutatni, hogy Buyssens érvelése egész idő alatt álláspontja helyességének *szóbeli szuggerálásán* alapul, amely álláspontot a megfogalmazásban *feltételez*.

4. Végül a dualisták utolsó érve. A matematikusok a műveleteikben különleges nemzetközi jelrendszert használnak. Ebből, úgymond, az következik, hogy nyelv segítsége nélkül gondolkodnak. A hiba itt természetesen az, hogy minden nyelvet az etnikai nyelvvel azonosítanak, valamint, hogy nem értik a matematikai szimbólumok és az etnikai köznyelv közötti genetikai és tartalmi kapcsolatokat.[35]

Ezeknek a fejtegetéseknek befejezéséül érdemes még egy gondolatot előadni, amely magyarázza azt, hogy az introspekciót használó és a nyelvlélektan eredményeit nem kellőképpen ismerő emberek körében miért támad az a téves elképzelés, hogy lehet gondolkodni valamilyen nyelv nélkül. A nyelvlélektanban ismert jelenség a szavak „áttetszősége" a jelentések számára, tehát az a különböző szerzők által hangsúlyozott tény, hogy a szónyelvben a jelentések közvetlenül azon tárgyak képeivel kapcsolódnak össze, amelyekre vonatkoznak, nem pedig a szavak képeivel, amelyek — annak következtében, hogy a szójelek használatának funkciója rutinizálódik — eltűnnek látókörünkből. Ebből az következik, hogy gondolkodás közben nem vesszük észre a szójeleket, amelyeknek segítségével gondolkodunk, nem pedig az, hogy valóban nélkülük gondolkodunk. Ez nagy és alapvető különbség, és lehetővé teszi annak megértését, hogy az emberek miért esnek bele gyakran és könnyen abba az illúzióba, hogy van nyelven kívüli gondolkodás, és hogy miért védik meggyőződéssel, de helytelenül ezt az illúziót. Sokan elkövették ezt a hibát; még a vizsgálatoknak ezen a területén oly nagy érdemeket szerző gondolkodók is, mint Szecsenov és Russell is hasonló véleményeket hirdettek. Érdemes megemlíteni ezzel kapcsolatban A. Potyebnya megállapítását, hogy „szavak nélküli emberi gondolkodás képessége csak szavak következtében van meg".[36]

[35] A dualisták által ezzel az érveléssel kapcsolatban előadott példák az Acta Psychologica, 1954. X. köt. 1—2. számának 157—160. oldalán találhatók meg.

Hosszadalmasan követtük nyomon a dualisták érvelését. Mindez azt az egyet mutatta: nincsenek tárgyi, nem hibákon és félreértéseken alapuló érvek a dualizmus mellett. Ha nem fogadjuk el az intuicionizmus metafizikáját *alapfeltételként*, akkor nem lehet megfigyelhető esetekre hivatkozni, amelyekben a gondolat valamely nyelvtől függetlenül, „nem verbalizált" alakban jelentkeznék. Ellenkezőleg, a tapasztalat alapján a gondolati-nyelvi monizmus mellett kell döntenünk.

Érdemes ezzel kapcsolatosan néhány szót szentelni G. Révész nézeteinek.

Ha Révész egyetért ennek a tételnek első, antidualisztikus részével, akkor nem ért egyet második, promonisztikus részével. Ő ugyanis leszűkítő módon értelmezi a monizmust mint a gondolkodás és a nyelvhasználat *azonosításának* elméletét, abban az értelemben, hogy e felfogás szerinte nem veszi észre a fogalmi gondolkodás problematikájának mint *nyelvben* való *gondolkodás* problematikájának két-aspektusos voltát. Elvetve az így felfogott monizmust, G. Révész kidolgozza egy sajátos dualisztikus monizmus koncepcióját, amely elismeri a nyelv és gondolkodás egzisztenciális egységét, de ugyanakkor funkciójuk dualizmusát hirdeti. Véleményem szerint Révész *szándéka* helyes, a megvalósítás általa választott útja (a funkciók teljes különbözőségének elismerése) azonban téves irányba vezet. Ezt mutatja a nyelv és a gondolkodás funkciójának dualizmusa mellett felhozott érveinek elemzése.

A gondolkodás megismerési funkciójának és a nyelv közlési funkciójának szembeállítása nem szerencsés, mivel a szerző monisztikus kijelentései ellenére arra enged következtetni, hogy lehetséges nyelven kívüli gondolkodás, és a verbalizálásnak célja csak az emberek közötti kommunikáció. Lényegében azonban a gondolkodás megismerési funkciója nem realizálódik a nyelv *nélkül;* a nyelv közlési funkciója pedig nem realizálódik gondolkodás *nélkül*. Ezzel megdől a funkciók dualizmusának egész konstrukciója, mivel ellentétben áll azzal a tézissel, hogy ennek a kapcsolatnak tagjait egzisztenciális monizmus jellemzi. Ez az önmagát megsemmisítő ellentét az *ad hoc* konstrukció eredménye, amely létét a szerző azon törekvéseinek köszönheti, hogy elkerülje a monizmus szűk értelmezésének következményeit; ezt a törekvést azonban nem megfelelő eszközök segítségével realizálja.

Hasonló a helyzet azzal a szembeállítással, amely szerint a gondolat mindig bizonyos személy gondolata, a nyelv pedig társadalmi jellegű. Ez a szembeállítás különben az előbbiek következménye. A gondolat mindig valakinek a gondolata, ugyanakkor azonban társadalmi jelenség is, mind azért, mert az egyén gondolkodását a társadalom határozza meg és az lehetetlen emberi közösségben való részvétel nélkül, mind pedig azért, mert például az egyén tudományos vagy politikai gondolkodása hatást gyakorol a társadalomra. Hasonlóképpen a nyelvnek nemcsak társadalmi funkciója van — mint közlési eszköznek —, hanem az egyes egyén gondolkodási eszközének funkcióját is ellátja.

Ugyanígy hibás a gondolat és a nyelv funkciójának szembeállítása azon az alapon, hogy a gondolat, úgymond, főképpen elvont képeket, a nyelv viszont szimbolikus jeleket használ; hibás az a tétel is, hogy a gondolkodás és a nyelv fenomenológiai elemzése feltárja a gondolkodás és a beszéd*aktusok* különbségeit.

Mint már említettük, a szerző helyes célt kíván elérni, el akarja határolni magát a monizmus bizonyos leegyszerűsítő értelmezésétől. Mivel azonban nem megfelelő eszközöket használ, nehézségei támadnak, és ellentmondásba kerül

[36] Потебня: Мысль и язык. 1922. I. köt. 131. o.

saját monisztikus tézisével. Ebből a következő következtetést vonhatjuk le: el kell érni ezt a célt, elkerülve az egzisztenciális monizmus és a funkcionális dualizmus összekapcsolásának kísérletével járó „adót".

Már fent megmutattuk, hogy az értelmezés milyen útja vezet ehhez a célhoz. Most ezt a gondolatot akarjuk kifejteni.

Ha a nyelv és a gondolkodás problémáiban a monizmus alapján állunk, akkor olyan álláspontot foglalunk el, amely annak a tézisnek elvetéséből áll, hogy a nyelv és a gondolkodás különválasztva és egymástól függetlenül létezhet. Természetesen — erre még egyszer felhívjuk a figyelmet — itt a sajátosan *emberi* gondolkodásról vagy másképpen a *fogalmi* gondolkodásról beszélünk. Azt állítjuk tehát, hogy a megismerési és a közlési folyamatban a gondolkodás és a nyelv használata az egésznek elszakíthatatlan elemeiként fordulnak elő. Ez az együttes olyan szerves, a kölcsönös összefüggés olyan szoros, hogy egyik elem sem fordulhat elő önállóan, „tiszta" alakban. Éppen ezért a két elemnek nincsen különálló funkciója, amelyeket egymástól elválasztva lehetne kezelni, vagy szembe lehetne állítani.

Tehát a gondolkodást és a nyelvhasználatot a világ ember általi megismerése, a megismerésen való reflexió (és az önmegismerés), valamint az eredmények közlése egységes folyamatának két oldalaként, avagy két aspektusaként kezelhetjük. Felhasználva Saussure hasonlatát a hang és jelentés egységéről a szóban, azt mondhatjuk, hogy a nyelv használata és a gondolkodás mintegy két oldala ugyanannak a papírlapnak amelyről nem lehet az egyik oldalt leválasztani a másik megsértése nélkül. Így tehát az egységes folyamat különböző oldalainak vagy aspektusainak elméletét állítjuk a különböző funkciók elméletének helyére, amelyet a nyelvi-gondolati monizmus keretei között Révész javasol.

A mi elméletünk a folyamat két oldalának egységét hírdeti, ugyanakkor nem azonosítja őket.

A gondolati-nyelvi folyamat egységét a történeti genezise magyarázza meg. Az emberi gondolkodás a társadalmi munkafolyamat alapján jött létre, ennek eredményeképpen, és egyben további fejlődésének tényezőjeként. Az emberi tudat — a valóság specifikusan emberi, absztrakt, általánosító, fogalmi megismerési képességének értelmében —, valamint a nyelv — mint az emberi kommunikáció eszköze — az emberek társadalmi együttműködésének keretében jön létre. Az ember fejlődéséről való jelenlegi tudásunk fényében hangsúlyoznunk kell Marx antropogenetikus, szociogenetikus koncepciójának — amelyet a *Német ideológiá*ban találunk meg —, valamint Engels következtetéseinek zsenialitását, amelyeket *A munka szerepe a majom emberréválásában* című munkájában találunk meg.

A gondolkodásnak és a nyelv használatának egysége különböző eredetű elemek egysége, amelyeket csak a társadalmi fejlődés kapcsol össze szétválaszthatatlan egésszé. A szónyelv genetikusan az állati kiáltásokból fejlődött, amelyek emóciókat fejeznek ki, és az emócionális, érzelmileg „ragályos" kommunikáció céljára szolgálnak. A gondolkodás viszont a világban való emberi tájékozódás meghosszabbítása és továbbfejlesztése, amely orientációt a környező világnak az állati pszichikumban való konkrét, képi visszatükröződése jellemez. Az ebben a világban való állati tájékozódásban csíra-alakban előfordulnak azok az értelmi tevékenységek, amelyeknek a nyelvi jelek segítségével történő fejlődése a fogalmi gondolkodáshoz vezet.

A világ megismerése egységes folyamatának elválaszthatatlan oldalai az emberben nem csak eredetük tekintetében különböznek egymástól. Erede-

tük különbségével kapcsolatosan különböznek tartalmuk tekintetében is. Az emberi gondolkodás nyelvi, s ezért absztrakt és általánosító: minden szó általánosít. A gondolkodás azonban felhasználja a világban való tájékozódás nyelv előtti eszközeit is: a konkrét érzéki képeket és asszociációikat. A nyelvi gondolkodás szakaszában nem lehet ezeket elválasztani a nyelvtől már csak azért sem, mert az érzéki észlelés struktúrája függ a nyelv által a megismerés számára megszabott kategóriáktól. De a konkrét érzéki képek mégis különböznek az absztrakt szavaktól, a fogalmaktól. Bár a nyelvvel vannak összekapcsolva, össze vannak kötve kifejezéseivel, a valóság képei mégsem nyelvi természetűek. A gondolkodás ezért nem azonos a nyelv használatával, gazdagabb ennél. A monizmus elválasztása attól az értelmezéstől, amely azonosítja a nyelv használatát és a gondolkodást, egyáltalán nem kell, hogy a funkciók dualizmusának elismeréséhez vezessen.

A nyelvi-gondolkodási egység elemeinek ez a különbsége fejlődésük viszonylagos autonómiájában jut kifejezésre. A nyelv hang-oldala saját törvényei szerint fejlődik, és — mint fent már említettük — vulgarizálás lenne minden fonetikai, morfológiai változás megfelelőjét a gondolkodás módjának változásaiban keresni. A megfelelésnek ilyen általánosító feltételezése még a szintaktikus változások vonatkozásában is egyoldalú lenne. A gondolati-nyelvi folyamat két aspektusa közötti különbség jelentkezik a logika és a nyelvtan különálló voltában is. Ez a téma azonban már különálló kidolgozást igényel.

Tehát: a nyelv és a gondolkodás egységes, de nem azonos; a nyelvi-gondolati monizmus a helyes álláspont, de ne vulgarizáljuk az azonosítási elmélet alakjában. Ennek a következtetésnek nagy jelentősége van az olyan problémák elemzése számára, mint a nyelv viszonya a valósághoz. Ez megváltoztatja ezeknek a problémáknak távlatait és megközelítésük módját. Ezért az e cikk tárgyát alkotó, a gondolkodás és nyelv viszonyával foglalkozó elemzés kiinduló pontja kell legyen azon vizsgálatok egészének, amelyek a nyelvnek a valóság tükrözésében való aktív szerepére vonatkoznak.

ЯЗЫК И МЫШЛЕНИЕ

Адам Шафф

Статья является частью книги посвященной активной роли языка в процессе познания. В статье автор занимается отношением языка к мышлению.

Исходя из определения языка, данного раньше, автор принимает *ex definitione*, что употребление языка является всегда мышлением, так как языковый знак *ex definitione* является носителем смысла. В то же время, суждение, что мышление невозможно вне языка, не имеет аналитического характера.

Эмпирических данных для решения вопроса об отношении мышления к языку автор ищет в генетической психологии и в исследованиях над афазией. Статья содержит анализ материала, который дают эти две дисциплины, проведенный *sub specie* проблем отношения мышления к языку.

На основе этого материала автор делает вывод, что термин «мышление» имеет двоякий смысль: более широкий — когда он понимается как ориентировка в мире, более узкий, когда он понимается как мышление посредством понятий. В этом последнем случае мышление неразрывно связано с языком, хотя оно имеет также образные компоненты неязыкового характера, которые генетически происходят из дословесного периода развития функции ориентировки в мире. К такому решению вопроса приводят в равной мере эмпирические данные генетической психологии и патологии языка, как и отрицательные результаты анализа аргументации тех, которые защищают тезис о возможности несловесного понятийного мышления. Последняя часть статьи содержит развернутый анализ именно этого типа аргументации.

LANGUAGE AND THOUGHT

Adam Schaff

The study, being a part of a monograph on the active role of language in the process of cognition, discusses the relationship between language and thought.

Upon the definition of language which has concluded the author's earlier argumentation, it is clear *ex definitione* that to make use of language is also to think, because every linguistic sign is *ex definitione* a carrier of meaning. On the other hand, the question whether there can be thinking outside language, is not an analytical one.

Experimental data which may help us to solve this problem must be sought in the evolutional psychology and in the study of aphasia. To establish the relationship between thought and language the author reviews and assesses recent developments in those two fields of research.

The author concludes that the term "thinking" has two meanings: if it is used in a broader sense it denotes general orientation in the world, while if it is used in a restricted sense it denotes conceptual thinking process. In the latter case, it becomes inseparably related to language, though it may have some pictorial elements of non-linguistic nature that might have generated during the pre-verbal period of the function of general orientation in the world. To support the above solution, empirical data can be found in the evolutional psychology and in the pathology of language; the solution is also supported by the negative results of an analysis of the arguments that have been collected by the defenders of non-linguistic conceptual thinking. Their reasoning and arguments are examined in the closing part of the study.

FIGYELŐ

Jász Géza

Születésének 100. évfordulójára

A Nógrád megyei Jobbágyi községben 1863. február 12-én született Jász Géza. Középiskolai tanulmányait Pozsonyban és Budapesten végezte az evangélikus gimnáziumban. 1880-ban beiratkozott az egyetemre joghallgatónak, közben könyvvitelt tanult, és 1882-ben Budapesten a Magyar Földhitelintézet könyvelője lett.

Első bölcseleti munkája 1893-ban, harmincéves korában jelent meg.[1] Könyve visszhangjáról a Vasárnapi Ujság ugyanez évi 18. számában közölt bírálatából szerzünk tudomást: „Utazásairól már több írást közölt lapokban . . . mint nagyobb szabású mű írója most lép a nyilvánosság elé . . . föllépése figyelemre méltó, mert olyan szak önálló munkásaként mutatja be magát, amelynek nálunk igen kevés művelője van, azok is rendszerint idegen nyomokon járnak, vagy mint fordítók, vagy legfeljebb mint átdolgozók. Jász Géza nem független, különösen külföldi elődeitől, ismeri az irodalmat, de azért sem nem másol, sem nem kompilál, hanem önállóan gondolkodik."

Tegyük hozzá, hogy nemcsak külföldi elődeitől tanult. Munkássága szervesen kapcsolódik a magyar haladó gondolkodás hagyományaihoz, eszményképe a „független gondolkozású" Herman Ottó volt.[2] A magyar természettudomány fejlődése a XIX. század utolsó harmadában is élénk. A darwinizmus polémiája idején, az első magyar darwinista, Margó Tivadar állattani kutatásai nyomán, több magyar biológus ér el önálló eredményeket, és éppen Herman Ottó az, aki a levont bölcseleti tanulságok alapján korábbi idealista álláspontját feladva, a materializmushoz közelítő világnézeti álláspontra helyezkedik. Jász Géza az alapvető problémák tekintetében a kor természettudományi és társadalomtudományi képviselői többségének agnosztikus és idealista irányvonalával szemben a kisebbséget alkotó haladó tudósok csoportjáért lelkesedik, hozzájuk csatlakozik.

A magyar felvilágosodás, majd az 1848-as forradalom vallás- és egyházellenes gondolkodói előkészítették a talajt a kiegyezés után egyre nagyobb számban jelentkező antiklerikális áramlatok számára, melyekből kiérzik a tudomány tényein alapuló szenvedélyes igazságkeresésen túl a belső vívódás egy korszerűtlen társadalom politikai, erkölcsi, vallási, filozófiai előítéleteivel szemben. Jász Géza új útjait, módszereit keresi ennek a harcmodornak. Figyelmét a természettudományok terén elért felfedezések, a hazai viszonyoktól eltérő társadalmi berendezkedések és változásaik kötik le, melyekkel külföldi utazásai során ismerkedik meg sokoldalúan és részleteiben.

Az alapvető tudományos, világnézeti, illetve filozófiai kérdések tekintetében vallott nézetei visszavezethetők az általa tanulmányozott, nagyra becsült és idézett tudósok, írók tanításaira. A természettudományok terén P. S. Laplace kozmogóniai hipotézise, I. Newton mechanikai alaptörvényei, Ch. Darwin származástani elmélete, E. Haeckel biogenetikai alaptörvénye hatottak rá elsősorban. Társadalomtudományi kérdésekben alapvetően A. Comte pozitivista tanait alkalmazza. A korszak magyar filozófusainak java része, a korszak uralkodó filozófiai iskolájának, a pozitivizmus hatása alá kerülve, megelégszik a filozófiatörténet művelésével, ismeretelméleti és metodológiai problémák összegezésével. Jász Géza túlhaladja a pozitivizmus kereteit, és a francia materialisták, elsősorban D. Diderot nyomdokain a materializmus irányában fejlődik, Hegelből a dia-

[1] Jász Géza könyv alakban, önálló kiadványként megjelent munkái: A fejlődés törvényei különös tekintettel a társadalmi gazdasági életre. Athenaeum, 1893. 328 o.; Az igaz, a jó és a szép eszméje. Rényi K. kiad. 1910. 50 o.; A sejt, mint a fejlődés alapformája. Franklin, 1911. 129 p.; A vallás filozófiája. I. köt. A vallás alapelemei. Franklin, 1915. 129 o.; Az én könyvem. Társadalmi lexikon. Adorján Testv. kiad. 1927. 236 o.; A világ egyensúlyának törvénye. Élet Ny. 1935. 63 o.

[2] Jász Géza levele Herman Ottóhoz. Az MTA kézirattára Ms 268.

lektika elemeivel ismerkedik meg, I. G. Frazer és E. B. Tylor munkáiból a vallástörténeti kutatásokat tartja legértékesebbnek, végül Saint-Simon és Owen utópizmusával próbál válaszolni néhány társadalmi problémára. Az eddig elmondottak vezették természetfilozófiájának és társadalomszemléletének minden esetben a vallásos-idealista nézeteket cáfoló következtetéseihez. A magyar bölcseleti gondolkodás történetének olyan haladó eszméit képviselő írói közé soroljuk, aki a felvetődő kérdések eklektikus felfogása miatt nem tudta ugyan maradék nélkül felszámolni idealista előítéleteit, de a különböző irányzatok, rendszerek pozitív elemeiből materialista színezetű megállapításokra jutott.

Már a filozófia fogalmának meghatározásakor szakított a hazai idealista irányzatok képviselőinek szokásos felfogásával. Nem ismerte el a filozófiát mint a tudományok felett álló tudományt, mint csak „hiten" alapuló spekulatív tevékenység eredményét. Tanításait szembeállította a teológiával. Véleménye szerint filozófiájának pozitív szerepet kell betölteni az anyagi világ megismerésében, a külvilág és a gondolkodás legáltalánosabb összefüggéseit, törvényeit kell megállapítani. „Rendszerem . . . — írja Jász Géza — az összes világi tüneményeknek — így a társadalmiaknak is közös . . . természeti tüneményeken alapuló levezetése és így a legteljesebb világegység kimutatása.[3] . . . Az úgynevezett filozófusok üres szalmát csépelnek . . . olyan elvont fogalmak körülírásával foglalkoznak, melyek az emberiség által fel nem foghatók, annak javára nem válnak, s a megismerést elő nem mozdítják . . . a pozitív filozófia a világ érzékileg feldolgozott adatait törvényszerűleg rendszerbe foglaló elméleti tevékenység . . . A filozófia tehát a tudomány kiegészítése, de mindig csak az exakt tudományos észleletek alapján . . . körében nem tartoznak a csak hiten alapuló következtetések."[4]

A világ anyagi egységét akarja bebizonyítani. Kategorikusan visszautasít minden olyan állítást, hogy a tudatunktól függetlenül objektíve létező anyagon kívül létezhetne még valami „szellemi, vagy anyagfeletti" felsőbbrendű lény, „magában való" dolog. Egyetlen létezőnek a térben és időben végtelen, örökké mozgó és változó, meg nem semmisíthető és nem teremthető anyagot ismeri el. A szervetlen, a szerves anyag, az élővilág és a gondolkodó ember egyaránt az anyag különböző formái. Következetességére jellemző a lelki életről alkotott helyes tudományos felfogása. Kifejti, hogy a lelki jelenségek az élő anyag fejlődésének meghatározott fokán szükségszerűen alakulnak ki, nézete szerint: „önálló lélek, mely születik, a testben működik és annak halála után kiszáll és tovább létezik, ilyen lélek nem volt, nincs és nem is lesz soha. Ez egy fizikai képtelenség, amivel az emberiséget bolondítják és félrevezetik." „A lélek kötve van egy bizonyos anyaghoz, ez az emberi idegrendszer . . .[5] anyagfeletti semmi sem lehet, mert anyag nélkül semmi sem elképzelhető . . ."[6]

Az anyag fogalmára, lényegi tulajdonságaira vonatkozó további elképzelései már nem ennyire egyértelműek. Nem jut el az anyagnak és a mozgásnak mint filozófiai kategóriának a meghatározásáig, mert megragad az anyag szerkezetére, fizikai tulajdonságaira vonatkozó elméleteknél, elsősorban a Newton-törvényeknél és az általa helytelenül alkalmazott termodinamikai tételeknél. Fentieken kívül leginkább H. Spencernek a jelenségek területén mutatkozó általános evolúcióról szóló tanítását használja fel. Véleménye szerint a szervetlen, a szerves, az élő anyagban és a társadalomban végbemenő minden változás, fejlődés elindítója a „meleg" felhalmozott mennyisége, „átalakulása". A meleg növekedése, illetve fogyása egyensúlyban tartja az anyagi világ folyamatait, nem következhet be a „hőhalál", a világ anyagi létezésének feltételei nem szűnnek meg. Élet és újjászületés, a fejlődés örök ismétlődései a hőátalakulások következményei. „A világnak, mint egyetlen lényegnek két változata van: Az egyik a meleg, vagyis az eleven erély, a másik az anyag, vagyis a helyzeti erély. Az anyag és a meleg ugyanegy . . . ha ez a mozgás nagyon megnő, előáll a meleg . .. a világ lényegéből semmi el nem vész, semmi új rész nem teremthető, a meleg és az anyag mindig annyi volt, csupán a kettőnek egymáshoz való aránya változik folyton-folyvást . . . A világ fejlődése két időszakot mutat . . . az egyik a meleg átalakulása anyaggá, illetve az eleven erély átalakulása helyzeti eréllyé: ez az élet, ez a lassú lehűlés korszaka. A másik az anyag átalakulása meleggé . . . ez az újjászületés korszaka . . . Élet és újjászületés örökké ismétlődnek . . . A világ egyensúlyát a két ellentétes erélynek . . . állandó egymásra hatása biztosítja . . . A világ örökké való, csupán részei változnak folyvást. . . A világ térbeli és időbeli végtelenségéből következik, hogy annak nincs határa, nem volt kezdete és nem lesz vége . . ."[7]

[3] Az én könyvem . . . 5. o.
[4] Uo. 85. o.
[5] Uo. 117. o.
[6] Uo. 132. o.
[7] A világ egyensúlyának törvénye . . . 6—10. o.

Az anyag és mozgás viszonyának vizsgálatakor túllép az idealizmus álláspontján s ezért a mozgás magyarázatához nincs szüksége valamely külső „mozgató" vagy teremtő feltételezéséhez. A mozgást azonosítja az erővel, illetve végső soron a meleggel, mely, mint mondja, „az anyagban működik", és az anyag nélkül nem tételezhető fel, de határozottan nem szögezi le, hogy a mozgás az anyag önmozgása, belső tartalma, indítéka pedig az ellentmondások, az ellentétek harca. Az előbbiek természetes velejárójaként nem különböztet a mozgás fő formái, e mozgási formákra jellemző sajátosságok közt, és a mozgás magasabb rendű formáit helytelenül visszavezeti az alacsonyabb rendű formákra. „Anyag az — mondja Jász Géza —, amit érzékszerveinkkel felfoghatunk, s csupán ez esik az emberi ismeretek, az emberi kutatások körébe . . . ebben az anyagban . . . mozgást változást veszünk észre . . . Mi okozza az anyagban a mozgást, mi a változás oka? Ezt mi erőnek nevezzük . . . az erő csak anyagban működhetik, anyag nélkül erő nem működhetik . . . Egy ismert erő . . . melyből érzéki világunk összes jelenségeit, tüneményeit le lehetne vezetni, ez az ismert erő a meleg . . . ezen egy erőnek, a melegnek törvényeiből le lehet vezetni világrendszerünk, szerves világunk, lelki világunk, társadalmi, gazdasági életünk összes fejlődési törvényeit, stádiumait . . . ez az erő, miként az anyag, se nem nől se nem fogy, mindig annyi volt, s annyi lesz . . ."[8]

A teret és az időt objektívnek, az anyagtól és a mozgástól elválaszthatatlannak ítéli. A véges és végtelen ellentétpár szembeállítása révén megsejti a tér és idő ellentmondásos természetét, de következtetései során mégsem tud elvonatkoztatni az idő és tér konkrét szerkezetétől, fizikai tulajdonságaitól, „Az anyag és erő, ez a két lényeg (substancia) van a világon . . . mind a kettő végtelen . . . épp így a tér és idő is végtelen . . . — állítja fel tételét Jász Géza. — A térről tudom, hogy az maga a világűr, melyben az anyag elfér . . . az időről tudom, hogy a létezésnek a tartama . . . tér nélkül nem lehetne anyag, idő nélkül nem lehetne erő . . . A végtelent felfogni nem tudom . . . de fennáll nem ugyan a világ egyes részleteire nézve, de az egész világra nézve . . . A világot két lényegnek ellentétessége tartja fenn, tartotta fenn, s fogja fenntartani örökkön-örökké.[9]

Jóllehet a jelenségeket, a dolgokat fejlődésükben, változásukban és kölcsönös összefüggésükben igyekszik vizsgálni, s észreveszi a természetben rejlő dialektikát, mégsem tudja alkalmazni elméleti tételeinek kidolgozásában, nem tudja leküzdeni metafizikus korlátait, éppen eklektikus felfogása következtében. Érdeme, hogy dialektikusan fogalmazott tételeit mindig az objektív anyagi valóságra vonatkoztatja, az összefüggéseiben egységes egészet képező világ jelenségeit az anyag különböző megnyilvánulási, fejlődési formáinak tekinti, ennek ellenére a természeti és társadalmi jelenségek vizsgálatánál a tudatos alkalmazás során hibás következtetésekre jut. „Az egyensúlyt mindenkor és mindenhol két ellenhatás tartja fenn . . . A monizmus világszemlélete szilárdan fennáll . . . a világ minden része egy ugyanazon törvény szerint él és fejlődik, de ezen életet és fejlődést soha egy, de mindig két ellentétes erő, vagy hatás tételezheti fel csupán . . . A világ egyes részeiben a két ellenhatás, a világ fejlődés és a világ hűlése folyamán változik . . . de ennek megfelelően új egyensúlyi helyzet alakul ki . . .[10] Életünkre nagy hatással van az, hogy miképp látjuk és fogjuk fel a világot és itt azonnal ki kell jelentenünk, hogy mi nem keressük a láthatatlant, a képzeleti, az eszmei világot, nem keressük a 'Ding an Sich'-et . . . nem keressük az absolutot, hanem csak a relatívot . . . Azt fogadjuk el valóságnak, létezőnek, amit érzékszerveinkkel részint közvetve, részint közvetlenül megismerni tudunk . . ."[11]

Az anyagi világot megismerhetőnek tartja, és határozottan elzárkózik minden irracionális „természet felett álló megállapítástól". Determinizmusát egyoldalúan fogalmazza meg: „Nincs szabad akarat, szabad mozgás, de rend van, szervezettség . . .[12] Az anyag és az erő a világ minden részében a forma útján lesz felismerhető . . . Épp ezért nem fogom azt mondani, hogy a fal nem anyag, hanem csupán annak képe, miként azt sok hiú ábrándozó tanítja . . ."[13] A megismerésnek, ismereteink minőségének döntő jelentőséget tulajdonít az ember és a társadalom fejlődése szempontjából, feladatunk a „természettudományi ismeretek hirdetése" — mondja a francia felvilágosodás íróinak hatására. J.Locke szenzualizmusa alapján az érzeteket tekinti a megismerés, általában az egész lelki élet kiinduló pontjának. A tudomány tapasztalati tudás, mely abból áll, hogy a racionális módszert az érzéki adatokra alkalmazzuk. „Tudománynak csak az exakt

[8] A fejlődés törvényei . . . 9—11. o.
[9] Az én könyvem . . . 11—13. o.
[10] Uo. 33. o.
[11] Uo. 40. o.
[12] Uo. 50. o.
[13] Uo. 86—87. o.

természeti kutatásokon alapuló megfigyeléseket fogadjuk el — írja könyvében —. Minden egyéb ... a természet felett álló önkényes vagy képzeleti megállapítás, avagy feltevés nem sorolható a tudomány fogalma alá ... az ismeretek szervezése, rendszerezése, közös törvény alá foglalása és hirdetése képezi a tudomány legmagasabb feladatát ... a tudomány érzéki megismerések alapján gyűjti, elemzi, csoportosítja szerves egésszé a jelenségeket."[14]

Ismeretelméleti tételei, a szenzualizmussal, az empírizmussal elegyített racionalizmusa nem adnak kielégítő megoldást, tudományosan kidolgozott választ a megismerés bonyolult folyamatára. A többi között nem ismerte fel éppen a gyakorlat szempontjából oly fontos elméleti gondolkodás jelentőségét, szerepét a tudományok fejlődése terén. Helyes megállapításokra jut, ha legyőzi metafizikus merevségét. Például: az abszolút megismeréséhez a relatívon keresztül jutunk el — írja egyik mondatában, vagy: a forma az anyagi dolgok szükségszerű velejárója, az anyagi folyamat csak lényegének megfelelő, sajátos formában nyilvánulhat meg. Véleménye szerint a filozófiai idealizmus összes változatai károsan befolyásolják a tudományok fejlődését, mert kétségbevonják az objektív világ létezését, ismereteink megbízhatóságát általában a megismerés korlátairól beszélnek. Jász Géza 1935-ben megjelent utolsó művében, tévedései ellenére, határozottan szembeszáll a filozófiai idealizmussal, amikor e kérdésről a következőket írja: „Szigorú következetességű természeti törvények uralják a csillagvilágot ... a társadalmi életet ... a történelmet ... Szorosan ragaszkodunk a mechanikus világfelfogáshoz, mely azt mondja, hogy minden esemény az okozati viszony eredménye és teljesen tagadjuk a vitalizmus világfelfogását, mely az okozati összefüggéseken felül a célszerűségnek tért enged ... Igazi előhaladás csak azon törvények alapján érhető el, melyek a szervetlen világot uralják ... csak így kutatható eredményesen a szervi és a szellemi élet, az egyéni és a társadalmi világ. Ha ezen túlmegyünk ... csodákat ... az érzéki világon felüli erőket teremtünk, ahol megszűnik a haladás és a fejlődés ... melyeknek a tudományos megismerés szempontjából semmi értékük sincs".[15]

Az általa tanulmányozott filozófiai irányzatok közül a marxizmussal nem került szorosabb kapcsolatba. Az utópista szocialisták mellett Marx és Engels munkásságának csak egyes fejezeteivel ismerkedett meg, így nem tudta kihámozni tartalmának valódi magvát. A materializmust a „legeszményibb filozófiának" nyilvánítja, mert a világ hiteles ismeretét adja és megfejti életünk problémáját. 64 éves korában, 1927-ben írt alábbi sorai a materializmus mély humanizmusáról újabb bizonyítékai filozófiája haladó tartalmának: „Az emberiség nagy része az ő nagy gőgjében, tudatlanságában támadja a materializmust, holott minden az anyagban és az anyag által van, s azonkívül semmi sincs ... Az anyagiság alatt nem az alacsony ösztönök, nem az érzéki felfogás, nem közönséges, lapos, sivár világnézet értendő, hanem az igazság ... a világ igazi képe ... valódi ismerete értendő ... A materializmus megteremti az összhangot köztünk és a külvilág között, sőt tovább megyünk és állítjuk, hogy a materializmus teszi igazán magasztossá és fenköltté az embert, mert megismerteti vele a világot ... s megfejti életünk problémáját a valódiságnak megfelelő természetes úton ... De hát kik a materializmus ellenségei, kik az anyagvilág feletti természetellenes szellemvilág hívei? Többnyire azok, akik az emberiségen uralkodni vágynak. A saját uralmuk fenntartása érdekében, hogy az emberiséget lelki sötétségben tartsák ... minden jónak, boldogítónak kútforrásául az anyagi világ feletti láthatatlan szellemvilágot állítanak oda, amelyet az emberiség soha meg nem ismerhet, de melynek áldásait az ő közvetítésük útján élvezheti ..."[16]

Helyét és szerepét a magyar haladó gondolkodás történetében nemcsak a természet szükségszerű összefüggéseire és törvényszerűségeire alapozott filozófiájának pozitívumai és negatívumai határozzák meg, hanem ennek velejárói is: vallásellenessége és antiklerikalizmusa. A múlt század második felében kiélesedett egyházpolitikai viták idején egyház- és vallásellenessége révén kapcsolatba került szociáldemokrata és polgári demokratikus írókkal. Ez a filozófiai munkássága következtében mellőzött Jász Géza ideológiai fejlődését kedvezően befolyásolta.

A vallás keletkezését, történeti fejlődését D. G. Brinton, I. G. Frazer, E. B. Tylor archeológiai, etnológiai kutatásai, H. Spencer és A. Comte pozitivista szociológiai és történetírói módszerei felhasználásával dolgozta ki. A vallást a társadalmi tudat hamis, fantasztikus visszatükrözésének tekintette, keletkezését és elmúlását a társadalom különböző fejlettségi fokaihoz kötötte. Bátran hirdeti tudományos meggyőződését, hogy „nem Isten teremté a saját képmására az embert, de az ember feltalálja az Istent ... Ez

[14] Uo. 216—217. o.
[15] A világ egyensúlyának törvénye ... 38. o.
[16] Az én könyvem ... 133—135. o.

az Isten-feltalálás . . . megindul, amikor az ember saját öntudatára ébred és szembehelyezkedik a külvilággal, s ekkor kivetíti saját személyiségét a külvilágra."[17] A polgári ateisták nyomán a vallás keletkezésének forrását a tudatlanságban és a természet ismeretlen erőitől való félelemben látta, az ismeretek fejlődésével csökken az ember hite, „végül a vallás megszűnik, helyét a tudás fogja átvenni". Marx és Engels hatására a vallás társadalmi gyökerének szerepét is hangsúlyozza, de annak ellenére, hogy felszámolása érdekében követeli a kizsákmányolás megszüntetését, megmarad a Feuerbach-féle szeret-vallás koncepciójánál. A „szellem vallásának" istenét az ember képzelete teremtette, érzelmeink, vágyaink, törekvéseink szüleménye. „Az Isten az mindig személyi hatalom volt . . . de hogy természet, vagy természeti erő lenne, ez teljesen ellenkezik az Isten fogalmával . . ."[18] Isten csak a mi „belső lelki világunkban" található, „mi képezzük az Istent". Jász Géza állásfoglalása azonban itt is ellentmondásos. A jövő századok embere lehet istentagadó, mondja, a jelenben még szükséges a vallás. „A kezdetleges ember hitében . . . őt magát kivéve az egész környezetvilág a hit birodalmába tartozik . . . midőn az ember felismerte már a külvilágot, annak fizikai törvényeit, többé holmi csodát, felsőbb titkos, személyes hatalmat nem keres . . . de még mindig *nem elég fejlett arra, hogy teljesen megtagadja önmagát*, tehát személyesíti a saját javát célzó szellemi tulajdonságait . . . isteníti a szeretetet . . . az emberi erényeket . . . ez a szellemiség vallása . . ."[19] Amikor azonban alkalom kínálkozik számára és közvetlenül nyilatkozhat e kérdésben a munkásosztály előtt, a Szociáldemokrata Párt pécsi lapjában[20] nyíltan ki meri mondani, hogy az ember felett semmiféle természetfeletti hatalom nem uralkodhat, életünket önmagunknak kell irányítanunk a természet erőinek felhasználásával.

Támadja az egyházat, a papságot. Leleplező adatokat közöl reakciós, antidemokratikus tevékenységéről, a világi és az egyházi hatalomnak a kizsákmányoltak elnyomására irányuló szövetségéről. Eszményinek tartaná a társadalmi önigazgatás alapján szervezett és hivatásos papság nélkül működő „egyház" létezését. Az egyház és a vallásos ideológia elleni harcot azonban nem kapcsolja össze az osztályharc feladataival.

Társadalomfelfogását a nagy utópisták, Saint-Simon és Owen gondolatai határozzák meg. A marxizmustól, a proletárforradalomtól, a proletárdiktatúrától azonban fél, mert a „kultúra" megsemmisítésével járhat. Bizonyos társadalmi és történelmi körülmények között azonban elismeri a forradalom jogosságát, ilyen „jogos" forradalomnak tartja pl. az 1848-as szabadságharcot. Úgy látja, hogy a szocialista társadalom forradalom nélkül, parlamenti úton is megvalósulhat. Ésszerűtlennek tartja korának társadalmi viszonyait — „Munkás társulat"[21] néven megrajzolja egy utópisztikus társadalom képét, mely a „bolygó szilárd állapotának megfelelően, a szerves lény aggkorának", illetve a társadalmi fejlődés utolsó „korszakának" tekinthető. Itt ismét kiütközik az az alapvető tévedése, hogy alacsonyabb rendű mozgásformákra igyekszik mechanikusan visszavezetni a magasabb rendű társadalmi folyamatokat. Az eddigi társadalmak „rablásból" éltek, a jövő társadalmának alapja a munka lesz, meg fog szűnni a származásra alapított „kaszt" a despotizmus, az állam szerepét átveszik a társadalmi szervezetek. Úgy véli, megfelelő intézkedésekkel meg lehet szüntetni a kapitalista termelésből fakadó társadalmi bajokat.

Mechanikus szemlélete következtében a társadalom objektív törvényszerűségeit a természeti törvényekre vezeti vissza, például a szabadságvágyat a centrifugális erőre, a zsarnokságot a centripetális erőre. A társadalmat élő szervezethez hasonlította. A darwinizmus kiterjesztését a társadalomra H. Spencertől vette át. Síkra szállt a társadalmi fejlődés megérett szükségleteiért, harcot követelt egy jobb társadalmi rendért. Elismeri a forradalmak jogosságát, A. Comte és H. Spencer szemére veti, hogy nem tud szabadulni „idealista" nézeteitől, egyetért a szocializmus eszméivel, de a marxizmus gyakorlati megvalósulását lehetetlennek tartja, mert „nem egyezik az anyag fejlődési menetével."

Társadalomszemlélete kispolgári utópikus vonásai ellenére meglátja a munkásosztályban azt az erőt, amely képes megteremteni az új társadalmat, ahol a „munkadó teljesen a munkás alá lesz rendelve". A fejlődés tehát a szocializmus irányában halad, de ez is csak átmenet, mégpedig azért, mert az „anyagi világ fejlődési törvényei" szerint a társadalom a „lehűlés" stádiumába jutott.

[17] Uo. 56. o.
[18] A vallás filozófiája . . . 10. o.
[19] A világ egyensúlyának törvénye . . . 51—52. o.
[20] Jász Géza: A vallás. Munkás, A Pécsi Szociáldemokrata Párt heti lapja, 1903.
[21] A fejlődés törvényei . . . 179. o.

Jász Géza első munkája 9 évvel a századforduló előtt jelent meg, az utolsó pedig négy évvel a második világháború előtt. Munkássága értékelésénél sokféle, erősen eltérő igen változatos társadalmi viszonyokat kell figyelembe venni. Jász Géza mindvégig kitartott elvei mellett. A Horthy-rendszer alatt megjelent utolsó két művében a zsarnokságot felváltó népforradalomtól reméli a szabadságot. A kizsákmányolókat pedig a társadalom hiénáinak, rablóinak nevezi. „A forradalmakat ... a népnek ... a zsarnoki nyomás alóli felszabadulás vágya fűti ... — írja az ellenforradalom győzelme után megjelent könyvében —. Ez a harc megérthető, ha követi a természeti fejlődést ... A szabadságvágy százszázalékos kielégítése csak ott jogosult, sőt parancsolóan szükséges, ahol a fennhatóságot idegen faj, vagy államfő gyakorolja ... ilyen volt a magyar ... Az emberiség egy része maga alá akarja gyűrni, kihasználni a többi embert ... evvel szemben áll a szabadság ... a társas érzés vágya ... Ezek szerint változik a kapitalista individualizmus rendszere, amely a fajt, vagy annak képviselőit juttatja uralomra, vagy a szocialista kollektivizmus rendszere, mely az egyedeket juttatja nagyobb érvényesüléshez ...[22] Be fog következni a humanizmus korszaka, amely nem ismer ellentétet vallás, faj, születés, foglalkozás közt — írja 1935-ben, a terebélyesedő fasizmus árnyékában —, de akkor is egész az utolsó emberi társadalomig szükséges lesz, hogy az önzés erélyének egy töredéke megmaradjon ... mely az egész társadalom érdekét képviselje ... Van a társadalomnak egy rétege, mely alig dolgozik, csak dolgoztat ... ezek képviselik a rablás energiáját ... a munkások verejtékes izzadtságából, véréből, könnyeiből híznak meg. Ezek a társadalmi hiénák ... a gazdasági vérszopók, tolvajok és rablók. Amióta a rablással szemben a munka a földön megjelent, folyik a harc a rablók és a munkások között ... a gyáripar fejlődésével kialakul a mezőgazdaságot és ipart kisajátító nagytőkések osztálya, hogy a régi születési kasztok helyét elfoglalja ... kifossza a kézi és a szellemi munkások százmillióit ... Ezek a mai idők nagy tolvajai, nagy rablói ... A háborúk nagy része gazdasági természetű ... a munkásoknak egymás ellen nincs ellenséges szándékuk ... A társadalmi belső forrongások is gazdasági természetűek ... A szociáldemokratizmus és mindehhez hasonló mozgalmak a munkás helyzetének javítását célozzák ... Kívánunk oly társadalmat, melyben megszűnik a rablás és a rabszolgaság, a munkás teljes elismerésben és szeretetben részesül ... Legyen béke a világon ...”[23]

Molnár István

Sartre a felnőtt — gyermekkoráról

(Jean-Paul Sartre: Les mots)

Sartre emlékiratainak eddig két fejezete jelent meg a *Les Temps Modernes*-ben.[1] Bármennyire is kerek, lekerekített rész ez, semmiképpen sem elég arra, hogy határozott véleményt formálhassunk magunknak róla. Még azt sem tudni ugyanis, hogy a megjelent rész teljesen felöleli-e a gyermekkorát, vagy sem. És óvatosságunknak még csak fokozódni kell, hiszen végeredményben olyan tárgyról van szó, amelynek megítéléséhez jóformán semmiféle támpontunk sincs; illetve csak egy van, de ez maga Sartre, mindazzal, amit róla tudunk, írásaiban is olvastunk: egyszóval a későbbi Sartre. Ha ilyen helyzetben mindenki óvatosan is bánik a véleményével, és ítéletét bizonyos mértékig fenntartja — hogy előítéletek hálójába ne keveredjék —, a felmerülő gondolatok sorát azonban senki sem háríthatja el magától. Ha ezt tenné, az pontosan annyira elítélendő lenne, mint az elhamarkodottság.

Tudott, hogy Sartre az ember formálódásában igen nagy, majdnem döntő jelentőséget tulajdonít a gyermekkornak. Ha tehát az, amit most a saját gyermekkoráról elmond, sokszorosan és sok vonatkozásban rímel a későbbi (illetve a most megjelent műnél részben korábbi) filozófiai műveiben kifejtett nézetekkel, akkor az olvasó könnyen hajlik arra, hogy ezeket össze is kösse, és forrást, kezdetet lásson abban, amit Sartre gyermekkoráról olvas. Így azonban könnyen csapdába eshetünk, túlélhetjük a gyermekkort, és mindent belőle magyarázunk, éppúgy mint Sartre korábban nem egyszer tette (pl. bizonyos fokig Baudelaire esetében). Aztán meglepődünk, amikor az így kiformált véleményre később maga Sartre cáfol rá, minthogy magatartásunk későbbi fejlődése során sokban

[22] A világ egyensúlyának törvénye ... 46—48. o.
[23] Uo. 57—63. o.

[1] 1963. okt. 209. sz. 577—649. o. I. I. Lire, és 1963. nov. 210. sz. 769—834. o. II. Écrire (A recenzió megírása óta kötetben is megjelent a párizsi Gallimard kiadónál *Les mots* címmel. Meg kell jegyezni, hogy Sartre e művét 1954-ben írta.)

szembefordult azzal, ami korábbi álláspontja volt. Ezt nemcsak Sartre művei és fejlődése maga bizonyítja, hanem emlékiratainak e kezdeti két fejezete is nem egyszer figyelmeztet erre.

Teszi ezt mindjárt az első oldalakon, pontosabban: az itt kibontott kettősséggel. Sartre ugyanis családját előbb a felnőtt énjének szemével nézi, aztán pedig igyekszik gyermek-magát „belülről" bemutatni. A két szemlélet természetesen nem azonos. A gyermek egy volt a családdal, abból nőtt ki, attól kapta szellemét, eszmei útravalóját. A felnőtt viszont ezt megtagadta, még hozzá több vonatkozásban és többszörösen. Tette ezt azért, mert gyűlöli a gyermekkorát (vagy talán fordítva?), a világot, a társadalmi osztályt, amelyből származik. Ez az álláspont jut szóhoz az első oldalakon, ahol kívülről tekinti családját. Leginkább talán a groteszket bőven használó jellemzési módban. Ez a mód nem meglepő, hiszen végeredményben saját volt, tegnapi — pontosabban tegnapelőtti — világát állítja pellengérre — szerencsére minden neofita düh nélkül és igen mély intellektualitással.

Amikor a későbbiekben a gyermek szemével próbál láttatni, akkor természetesen egy egészen más perspektíva tárul fel. Az első kép egy lehetetlen világot mutat, a második kép ugyanazt a világot tökéletesnek mutatja, s olyannak, amelyben minden a helyén van, rendben van — „a világok lehető legjobbikának".

Olvasás közben először a groteszk szarkazmus hökkent meg, azután a kettősség. Sartre-nak azonban láthatóan éppen ez a célja. Ezzel is óvni akarja az olvasót attól, hogy a későbbiektől — a szerző akarata ellenére — ellágyuljon. Önfigyelmeztetésnek is szánta ezt? Tudatosan valószínűleg nem, ösztönösen azonban mégis — nyilván éppen a meglevő összekötő szálak miatt, amelyeket ugyan tagadni lehet, ám ettől nem szűnnek meg létezni. Az bizonyos, hogy ezzel jelezni akarja: a régi világával ma már nem vállalja a közösséget, sejtetni, hogy a látszólagos tökéletesség, a nyugalom és rend mögött nyugtalanság, tökéletlenség, sőt egy rossz, tépett világ húzódik meg. Mindazt tehát, ami későbbi szembefordulásának és lázadásának, a polgári világ, a fennálló társadalom és saját osztálya megtagadásának egyik forrása. Érezteti, hogy a későbbi szakításának alapjai, ha lappangóan is, de már ott vannak, abban a világban, amely másnak mutatja magát, mint amilyen.

Arról, hogy 30 éves korában hogy látta ezt a gyermekkort, egy kitérő alkalmával így ír: „30 éves koromban azt mondták nekem: 'azt lehetne mondani, hogy önnek nem voltak szülei. És gyermekkora sem'. És én voltam oly ostoba, hogy büszke voltam erre."[2] Mert emlékezetéből — mint mondja — első éveit kitörölte.[3] Akkor történt ez, amikor még nem jutott el *A Lét és a Semmi*hez, még kevésbé az 50-es évek fordulatához. Az ilyen merev tagadás azonban a tagadott időnek inkább a reminiszcenciáját mutatja, mint meghaladott jellegét. Hiszen a megtagadás előfeltétele a szembenézés. Ide viszont fejlődésének csak későbbi szakasza juttatja el, s talán ez tette szükségessé számára, hogy az említett korral szembenézzen. Ha nem tagadná meg, akkor „a halott megragadja az élőt". Talán nem tévedünk, ha arra gondolunk, hogy ez a szükséglet vagy valami hasonló volt egyik — bevallott vagy be nem vallott — lényeges oka annak, hogy emlékiratainak megírásába belekezdett. Az elfeledett gyermekkor és kiásása ezért valójában az idős Sartre jövőjének problémája is.

Sartre legutóbbi művei (a *Critique de la raison dialectique* is) nemcsak azt mutatják meg, mennyire távolodott el attól, amit *A Lét és a Semmi*ben kifejtett, hanem azt is elárulják, mennyire kapcsolódott még mindig ahhoz, mégpedig több vonatkozásban. És nemcsak *A Lét és a Semmi*hez, hanem a benne filozófiai kifejeződést nyert polgári szellemi világhoz általában, amelynek képét emlékiratainak megjelent fejezeteiből mint gyermekkorának világát és szellemi atmoszféráját ismerjük meg.

A megjelent oldalakat olvasva egy, a világot szinte hermetikus elzártságból, valósággal kalitkából szemlélő gyermek képe bontakozik ki. Ilyen szituációban tanul meg olvasni és a dolgokat ismerni. A dolgokhoz azonban — fejtegeti Sartre — a szavaktól jut el, és így, mint mondja, a szavak elsődlegessé válnak számára. Ezt tekinti idealizmusa forrásának: „Innen ered az az idealizmus, amelytől harminc évembe került hogy megszabaduljak."[4] A szavak elsődlegességétől azonban nemcsak az idealizmus ered, hanem spekulatív gondolkodás is. És ezen, a jelek szerint, mind a mai napig sem tette túl magát amint erre a *Critique*-ből nem egy példát lehet felhozni. Gyakori,hogy a fogalomról kialakított spekulatív kép nem puszta hipotézis nála, hanem olyan valami, amihez a dolgokat méri, sőt amihez bizonyos fokig még idomítani is szeretné őket. Találkozunk

[2] Uo. 825. o.
[3] Uo.
[4] Uo. 601. o.

ilyen vonással a totalitás Sartre-i fogalmánál vagy a dialektikánál, akkor amikor a természet dialektikája kerül szóba. E spekulativitásban régi felfogása él tovább, sőt az a dogmatikus jelleg is, amelyet korábbi álláspontjára vonatkoztatva — elítélően — említ.

A második fejezetben választ keres arra, hogy miért választotta mesterségül — hivatásul az írást. Ennél megint vissza kell nyúlni a családhoz, illetve annak tökéletes világához. Mert ebben a tökéletes világban számára egyetlen kérdéses pont van, és ez ő maga. Önmagát céltalannak és fölöslegesnek érezte — írja. Azt tehát, ami számára a legfontosabb, azt felejtette el a család tökéletes világa: beleilleszteni a rendbe és szereppel felruházni őt. Ez természetesen a gyermekben belső ellentmondást és feszültséget keltett. De csak önmagára vonatkozóan, minthogy az említett „világ" rendjét a gyermek Sartre nem vonta kétségbe. Csak később jött rá, hogy az ő beillesztetlensége egyúttal az egész családi rend kérdésességét is jelenti. Csak később fordíthatja át a beillesztetlenséget, amely előbb önmaga ellen irányul, a család (és a mögötte álló világ) ellen, és csak ekkor válhat lázadóvá. A gyermektől azonban még mi sem áll távolabb. Minthogy pedig ez a helyzet nem maradt számára hátra más — fejtegeti Sartre —, mint hogy maga teremtse meg a helyét az adott rendben, és maga magyarázza bele a nagyapja elejtett szavaiba elhivatottságának meghatározását. Ez egyúttal két végletnek is forrása, amelyek között — egyikből a másikba átcsapva — a gyermek Sartre ingadozik. Az egyik „Műveim gyermekeként saját erőmből emeltem ki magam a semmiből, hogy az embernek azokat az olvasmányokat nyújtsam, amelyeket kívánhatnak: alázatos gyermekként halálomig engedelmeskedni fogok, de csak magamnak".[5] A másik a predesztinációra hivatkozik, „az emberi fajt idéztem, rá hárítottam át életem felelősségét; nem voltam más, mint kollektív igény terméke". De „leggyakrabban óvtam lelkem békéjét, vigyázva arra, hogy sose zárjam ki teljesen sem az egzaltáló szabadságot, sem az igazoló szükségszerűséget".[6]

Két véglet — két válasz ugyanarra a kérdésre. Ez azonban több mint a gyermeki magatartás, több mint az önigazolásnak valamely formája vagy saját helyének keresése. Ezek a válaszok a későbbi, filozófus Sartre-nál filozófiai nézeteinek sarktételeiként is visszatérnek, természetesen egészen más szinten. A rokonság mégis szembeötlő. Gondoljunk csak arra, hogy *A Lét és a Semmi*ben arról van szó, hogy az ember minden meghatározottságtól mentesen, teljesen önmaga határozza meg s valósítja meg önmagát. Gondoljunk arra is, hogy ez az indeterminizmus később átcsap a determinizmus hirdetésébe, mégpedig nem akármilyen determinizmuséba, hanem olyanba, amely súrolja a mechanikus predeterminizmust, sőt sokban azonosul is vele. Természetes azonban, hogy e két álláspont már filozófiai, és a kettő egymáshoz való viszonyát, az átmenetet egyikből a másikba egy mélyebb, közös filozófiai álláspont határozza meg, név szerint a determinizmus és az okság mechanikus felfogása, továbbá a kettő egymással való azonosítása. Ez az elavult, téves determinizmus-koncepció fűzi össze a tagadást az igenléssel, minthogy mindkettőnek ez az alapja. Hogy ugyanarról a determinizmus-koncepcióról van szó, azt az is mutatja, hogy mindkét esetben egyformán foglalt állást a véletlen kérdésében. Sartre mindkét esetben hevesen tiltakozik az ellen, hogy a véletlennek a világban (vagy legalábbis felfogásában) hely jusson. A *Critique*-ban így ír „állítjuk hogy a véletlen részét a minimumra lehet és kell is redukálni".[7] És egy későbbi passzusból az indeterminálta t a nemtudottal kapcsolja össze, amelyeket egyaránt ki kell szorítani. S ez, ha önmagában nem is bizonyító erejű, de utal a már többször említett polgári szemléletre.

Ha az ember Sartre fejlődését lélektani oldalról vizsgálja — és ez az emlékiratok olvasása közben természetes —, akkor éppen a véletlen kérdésében elfoglalt álláspontjával kapcsolatosan bukkan érdekes összefüggésre. *A Lét és a Semmi*-ben Sartre a véletlent úgy szeretné kikapcsolni, hogy mindent az egyénre épít, és magát a determinizmust teszi semmivé, hogy ezáltal a korrelatív véletlen is kikapcsolódjék. A választás szabadsága ugyanis nem a véletlen uralmát jelenti, hanem a véletlen értelmetlenné válását, azt, hogy nem lehet és nincs szükség a véletlenről beszélni. További segítséget nyújt neki ebben a fenomenológiai megközelítés, amikor a világkép-alkotást világalkotássá szélesíti. Ez pedig a véletlent már nemcsak az egyén életéből, hanem a világból is ki szeretné parancsolni.

Sartre-nak ez a kísérlete azonban többszörösen megbukik. Ha jól meggondoljuk, ez éppen ott derül ki a legvilágosabban, ahol a legélesebben jelentkezik maga a kérdés. Sartre szerint ugyanis az ember alapvető törekvése, hogy sajátmaga váljék önmagának alapjává. Ez azt jelenti, hogy önmaga semmisítse meg véletlenszerűségét. Így az önmegalapozás a születés kontingenciájának utólagos visszavétele akar lenni. Sartre azonban azt is mondja, hogy ez eleve kudarcra ítélt törekvés, és nem járhat eredménnyel. Ami termé-

[5] Uo. 788. o.
[6] Uo.
[7] Critique de la raison dialectique. I. köt. 58. o.

szetesen magát az egész előbb vázolt kísérletet kérdőjelezi meg. Érthető tehát, ha ez az álláspont végülis nem elégíti ki Sartre-t sem. Ezenkívül azonban nem is adja magát teljesen át neki, hiszen *A Lét és a Semmi*ben kifejtett egzisztencialista koncepció nem tekinthető teljes egészében homogén egzisztencialista elméletnek. E könyvén belül és magán az egzisztencialista rendszeren belül is világosan kitapintható az ellenpólus is. Ez a belső ellenpólus teszi azután lehetővé, hogy a társadalmi valóság maga is ellenpólussá váljék Sartre számára, és végül bizonyos mértékig elméletének célfolatává érlelődjék. A társadalmi küzdelemben való részvétele és ennek tanulságai az elméleten belüli kettősség szűrőjén keresztül válnak belső tényezővé, és vezetnek korábbi álláspontjának bomlásához. Részvétele az ellenállásban, a társadalmi küzdelmekben olyan tapasztalatot jelent számára, amely fokozatosan lehetetlenné teszi a régi, teljesen indeterminista megközelítést és válaszkísérletet. Fokozatosan eltávolodva *A Lét és Semmi*től és saját egzisztencialista elmélet-konstrukciójától odáig jut el, hogy végül elismeri a társadalmi szükségszerűség valóságát. A véletlen téves megközelítése azonban itt is szóhoz jut, itt is jelentkezik a véletlen tagadása, mégpedig az említett mechanikus determinizmus-koncepció formájában.

Felvetődik a kérdés: mi helyezi nála ennyire a középpontba a véletlent? A születés kontingenciája mindenki számára adott, és mégsem válik problémává mindenkinél. Talán arról lenne szó, hogy nála ez élesebben jelentkezik, mert apja „csak futólag érintette a családot", és így ez jobban látható? Ám ez kevés érvnek. Hogy választ adhassunk, nem elégedhetünk meg a lélektani oldallal, itt már szükség van a társadalmira és társadalmieszmeire is. Az említett kontingencia és a véletlen valósága általában ugyanis éppen annak a felfogásnak a szemszögéből zavaró, amely mindent szükségszerűnek és eleve elrendeltnek fog fel, akár materialista (mechanikus determinizmus, predeterminizmus), akár idealista (isteni predesztináció, fatalizmus, hivatás) talajon áll — s amely itt polgári eredetű és jellegű koncepció. A görcsös véletlentagadás mögött tehát ez a polgári szemlélet húzódik meg. Ez üti fel a fejét Sartre-nál annak ellenére, hogy a történelmi materializmus igazát állítja, és különösen abban, ahogy ezzel kapcsolatosan egyúttal bíráló álláspontot is elfoglal. Álláspontjának gyökerei pedig éppen abba a gyermekkorba nyúlnak, amelyről a szóban forgó fejezetek szólnak. És az érdekes éppen a későbbi Sartre kísérlete, hogy ezekben a fejezetekben ilyen — véletlent kikapcsoló módon — magyarázza gyermekkorát és az abban jelentkező tényleges véletleneket.

Ugyanakkor a szóban forgó polgári koncepciónak egy másik vonatkozására is fel kell figyelni. Név szerint a polgári haladáselméletre, arra, amelynek lényege az evolucionizmus. Ennek megfelelően látta és látja — saját bevallása szerint ma is — a pályáját, amikor a folytonos és a visszaesés nélküli fejlődést — legalábbis saját maga számára — igényli. Mint írja, elfogadja azt, ha valamelyik írását bírálják, de egy feltétellel: „Ha fenntartják az időrendiség hierarchiáját, az egyetlent, amely biztosítja annak az esélyét, hogy holnap jobban csinálom, holnapután még jobban, és egy remekművel végzem." De hozzáfűzi: „Természetesen nem áltatom magam: jól látom, hogy ismételjük magunkat. De ez az utóbbi időben szerzett ismeretem régi nyilvánvalóságaimat anélkül rombolja, hogy teljesen szétoszlatná őket".[8] A folyamatos haladáselmélet egyenes gyermeke a századvég optimista polgári evolucionizmusának — annak az evolucionizmusnak, amely később a forradalmakkal szembeni tagadássá válik. Továbbá, minthogy ez a békés felfelé ívelés egyúttal az eljövendő remekmű záloga, tulajdonképpen éppen a remekműnek a szükségszerűségét van hivatva elhitetni Sartre-ral magával. A merev predeterminizmus és az elhivatottság polgári gondolata jelentkezik ebben.

Mit kezdjünk azonban a későbbi tagadással, amelyről az idézet második része szól? Nézzük csak meg közelebbről a dolgot. Sartre írói fejlődése nem egyenletes felfelé ívelés. Az evolúcióval nem az ismétlődés szegeződik szembe, hanem a visszaesések, a gyengébb művek. A ragyogó *Temetetlen holtak*at a gyengébb *Szennyes kezek*, ezt a megint kiemelkedő *Az Ördög és a Jóisten*, majd ismét egy gyengébb mű, a *Nyekraszov* követi. Ugyanakkor azonban ezeken keresztül eszmei fejlődés mutatkozik. Filozófiájában is letagadhatatlan a fejlődés, de ez is kitérőkön, visszaeséseken és ellentmondásokon keresztül valósul meg. Nincs szó fokozatos felemelkedésről, sima haladásról, egyszerű evolúcióról. A valóságos kép ugrások és visszaesések láncolatát mutatja. Amit viszont ő a korábbi — polgári — elméletével szembehelyez, az nem a valóság, hanem egy másik polgári elmélet, amely az optimistának egyszerűen visszája, ellentétes előjelű megfelelője. Az ismétlődés, a körforgás állítása nem jelent távolodást a polgári koncepciótól és közeledést a valósághoz, hanem csak egyik polgári nézetnek egy másikkal való felcserélését. Mindkettőnek az alapja egyaránt az, hogy a tényleges dialektikus fejlődési menetet nem átja, nem ismeri el, és így, amikor az evolúciót mint egyetlen fejlődési formát már nem

[8] Les Temps Modernes, 826. o.

tarthatja fenn, magának a fejlődésnek a kérdésessé tételébe csap át. Az eszmei váltás mechanizmusa ugyanaz mint a determinizmus esetében, és itt is egy polgári koncepcióra vezethető vissza, amelynek csak a formája új, de lényege tovább él.

Ez tehát a helyzet, és ezek azok az eszmei szálak, amelyek Sartre egész fejlődésén végigvezetnek, az ellentétes álláspontokat — azonos alapjuk és közös vonásaik alapján — összekapcsolják, és egyúttal azt is elárulják, hogy mi az, amiben Sartre ma sem tudott régi nézeteivel szakítani. Ezek fonódnak össze a lélektani vonatkozásokkal, és eredetüket a gyermekkorban, a családjának a hatására kialakult eszmevilágban találhatjuk meg.

Mindez tükröződik emlékirataiban is. Tükröződik a tartalomban, de a megírás módjában is. „Egy befejezett életben a vég képezi a kezdet igazságát"[9] — mondja Sartre, s arra utal, hogy a meghalt nagyok értékelésénél minden ennek a nagyságnak, az eljövendő kibontakozásnak a jele, része, magyarázata. Sajátos, megfordított szükségszerűség uralkodik itt, amelyben a magyarázatok kiindulópontja, alapja az, amivé ők később váltak: beteljesedettségük. A nagy emberek életrajzának olvasásával összefüggésben írja továbbá e nagy emberek gyermekkorára vonatkozólag: „ezek a gyermekek tévedésben élnek: úgy nőttek fel, hogy a véletlen szerint cselekedtek és beszéltek, pedig legkisebb szavuk igazi célja sorsuk jelentése volt".[10]

Nos, nyugodtan mondhatjuk, hogy Sartre emlékirata maga is a legtöbbször ilyen jellegű retrospekciót tartalmaz: a felnőtt ember azt keresi, milyen utakon jutott oda, ahol van. Minél erősebb ez a tendencia, annál inkább, annál szükségszerűbben homályosul el a konkrét élet — ez esetben a gyermeki —, és helyét valami más, valamiféle előélet foglalja el. Ilyen esetben minden előzménnyé változik, és megszűnik annak lenni, ami valójában volt, gyermekkornak, valóságos életnek. Persze ez nem szükségszerű és nem egyetlen módja az emlékiratírásnak — bár a leggyakoribb, és egészen talán senki sem szabadulhat tőle. De az arányok különbözők lehetnek. Azt is lehet talán mondani, hogy minél inkább író az illető, annál inkább háttérbe szorul ez a módszer, és annál inkább életet, nem pedig előéletet mutat a szerző. Minél filozofikusabb a beállítottsága, annál jobban kísért az előélet megírásának a veszélye. Nos, Sartre író és gondolkodó is. De elsősorban gondolkodó, és mint író, a gondolkodót szolgálja tollával. Ezt a kritika sokszorosan megállapította, és nehezen is lehetne kétségbevonni.

Ám nemcsak arról van szó, hogy a gondolkodó az író fölébe kerekedik, hanem arról az eszmei világról is, amelyet ez a gondolkodó magáénak vall. Az emlékiratokban, már mint az eddigi két fejezetben, szemmel láthatóan minden előéletté változik. Az élő, mozgó valóságos gyermekből nem sokat kapunk, a meditálásból azonban annál többet. Igaz, hogy az íróilag legjobban megírt részletek éppen a reális gyermek életének egy-egy momentumát villantják fel. Csakhogy nem ezek képezik az alapot, hanem ezek kiegészítő anyagok, amelyek az említett előélet-írást dokumentálják, az általa felvetett kérdéseket illusztrálják. Ugyanakkor az is jellemző, hogy ott, ahol a meditáció és a tépelődés a gyermeknél háttérbe szorul és a kalitka egy kissé kinyílik, ott az emlékirat legtöbbször szummárissá válik. Világosan kitapintható, hogy Sartre-t lényegében csak későbbi fejlődésének eredetei érdeklik. Ez annyiban, amennyiben ez az emlékírás is szembenézés és bizonyos mértékig leszámolás is, megbocsátható. Márpedig úgy tűnik, hogy az emlékiratok megírásában éppen egy ilyen magatartás jut erősen szóhoz — amint erről már volt is szó.

Ebben az összefüggésben azután újra és igen erősen jelentkezik a véletlen teljes kikapcsolása, illetve a szükségszerűbe való átfordítása. Persze ez a szükségszerűség konstruált, mert valójában egy megfordított szükségszerűség rejlik a látszólag előremutató tendenciák mögött. Az előremutató, meghatározó szükségszerűség itt csak látszat. A valóságban egy ilyen tendencia a véletlenek sokasága között és rajtuk keresztül bontakozik ki. Az, amelyikkel itt találkozunk, az szelektív, és a szerző csak a kibontakozott tendenciákat mutatja meg. Mindent, ami ezen kívül esik, azt félretolja. Egyszóval még mindig és újra a véletlennel vívott küzdelmének vagyunk tanúi. Sartre itt is éppen úgy küzd ellene, mint ahogy régebben is ezt tette — ha úgy tetszik — *A Lét és a Semmi*ben.

Mindez jóformán csak egyetlen kérdéskomplexum a sok közül, amelyeket az emlékiratok felvetnek. A többiek, pl. a tartalmi vonatkozások, mindaz, ami tényszerűt Sartre elmond, szintén nem kevéssé érdekes. Csak másképpen az. Ilyen minden, amit arról mond, hogyan maradt idegen a tételes vallástól, hogyan tevődött át nála a vallási az irodalmi hivatástudat területére, hogyan jutott el e burkolt hit szétfoszlásához is. Hiszen amikor ezt leírhatta, nagymértékben azért tehette, mert vagy már előzőleg túljutott rajta, vagy leírva jutott túl rajta. Igaz, ezzel kapcsolatosan is felmerül ennek a túljutásnak a

[9] Uo. 803. o.
[10] Uo. 805. o.

foka s az a kérdés, milyen reziduumok maradtak utána. Hasonlóan érdekes dolgokra hivatkozhatnánk még, megelégszünk azonban ennek az egynek a kiemelésével. Azért ezzel, mert úgy tűnik, hogy leginkább ez érinti a ma is fennálló kérdések magvát — ez vet leginkább fényt a mai, a felnőtt Sartre problémáira, azokra, amelyekért — hacsak részben is — az emlékiratok íródtak. Ne feledjük: minden írásnak valamilyen megoldatlan kérdés a rugója. Az író számára éppen ebben van az izgalmas kaland. Persze ezek nem a gyermek Sartre kérdései, hanem az 49 éveséi. Nekünk azonban a felnőtt a kortársunk, és így bennünket ennek a problémái érdekelnek elsősorban.

Tordai Zádor

A szerkesztőbizottság nyilatkozata

Mások gondolatainak, tudományos eredményeinek eltulajdonítása, sajátként való feltüntetése a legsúlyosabb vétségek közé tartozik a tudományos munkában. Mindenkinek, aki valamely tudományterület problémáinak vizsgálatával foglalkozik, elemi kötelessége, hogy fellépjen a plagizálók ellen, mihelyt káros tevékenységüket észleli. A tudományos élet tisztaságának megőrzése parancsolóan írja elő, hogy leleplezzünk és elítéljünk minden olyan tevékenységet, amely sérti vagy áthágja a szellemi alkotómunka társadalmilag kötelező, általánosan elismert erkölcsi szabályait.

Ennek jegyében tárja olvasóink elé a Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége a lap egyik cikkszerzőjének a közelmúltban leleplezett plágium-ügyét.

Lapunk 1964. évi 2. számában tanulmány jelent meg Pásztor László tollából „A kibernetika filozófiai problémáiról" címmel. E tanulmány szerzője a tudományos munka elemi normáit megszegve minden hivatkozás nélkül — lényegtelen stiláris változtatásokkal, sőt helyenként teljesen szó szerint — számos fontos szövegrészt egyszerűen kimásolt különböző szerzők korábban megjelent munkáiból. Illusztrálásul csak két kiragadott példát sorolunk fel.

„A legegyszerűbb esetben a regulátor egyszerű lineáris átalakító lehet, amelyben a visszacsatolás jelzése, ha a regulált objektum eltér a kívánt helyzettől — hibajelzés —, lineárisan átalakul vezérlő jelzéssé."

„A legegyszerűbb esetekben a regulátor egyszerű lineáris átalakító is lehet, amelyben a visszacsatolás jelzése, amennyiben a regulált objektum eltér a kívánt helyzettől (hibajelzés), lineárisan átalakul vezérlő jelzéssé."

„A számológép működési elvében tehát az a legfontosabb, hogy mindig közreműködik egy bizonyos önszabályozó folyamat, amelyet egyrészt a gépbe juttatott kiindulási adatok jellege és az eredetileg bejuttatott program kiindulási elvei, másrészt viszont a gép konstrukciójának logikai tulajdonságai határoznak meg. Elsősorban éppen ezeknek az önszabályozó folyamatoknak, speciálisan a formális logika törvényeinek megfelelő folyamatoknak az elmélete képviseli az elektronikus számológépek elméletének azt a részét, amellyel a kibernetika foglalkozik."

„A számológép működési elvében tehát az a legfontosabb, hogy mindig közreműködik egy önszabályozó folyamat, amelyet egyrészt a gépbe juttatott kiindulási adatok jellege és az eredetileg bejuttatott program kiindulási elvei, másrészt viszont a gép konstrukciójának úgynevezett logikai tulajdonságai határoznak meg. Elsősorban éppen ezeknek az önszabályozó folyamatoknak, speciálisan a formális logika törvényeinek megfelelő folyamatoknak az elmélete képviseli az elektronikus számológépek elméletének azt a részét, amellyel a kibernetika foglalkozik."

A cikkben felderíthető plagizálás méretei rendkívül nagyok. Az első fejezetnek például a legnagyobb része néhány szerző cikkrészletének puszta összeollózásából áll. Erről, valamint e „módszer" alkalmazásáról olvasóink maguk is könnyen meggyőződhetnek, ha összehasonlítják Pásztor írását például a következő cikkekkel: Szoboljev—Kitov—Ljapunov: A kibernetika fő vonásai (Filozófiai Értesítő, 1956. 2. sz.); E. Kolman: Mi a kibernetika? (Uo.); Sz. L. Szoboljev—A. A. Ljapunov: Kibernetika és természettudomány (A modern természettudományok filozófiai problémái. Akadémiai Kiadó, 1962.).

A Magyar Filozófiai Szemle egyik kinyilvánított és követett célkitűzése, hogy a maga eszközeivel elősegítse a filozófia és a természettudományok szövetségének erősítését. Különösen fontosnak tartjuk a közös erőfeszítéseket a merőben újszerű természettudományos felfedezések filozófiai értelmezésének területén. A kibernetika filozófiai problémái feltétlenül ide tartoznak. Emlékeztetnünk kell továbbá azokra a korábbi kibernetika-ellenes megnyilvánulásokra, amelyek értetlenséget, bizalmatlanságot szültek a filozófusok és a kibernetika szakemberei között. Minden olyan cselekedet, amely alkalmas a kialakuló együttműködés zavarására, súlyos károkat okoz, és csak azzal a következménnyel járhat, hogy rossz hírbe keveri a kibernetika eredményeinek filozófiai értelmezése körében folyó vizsgálódásokat.

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége, amely hibát követett el azzal, hogy nem a közlés előtt derített fényt a plágiumra, a maga illetékességi körében biztosítani fogja, hogy a jövőben hasonló esetek ne fordulhassanak elő. Mély meggyőződésünk, hogy filozófusaink és a filozófiai közvélemény ebben fenntartás nélkül segítségünkre lesz.

A szerkesztő bizottság

Johannes R. Becher költői koncepciójáról

A marxista líraelmélet kérdéseihez

Becher esztétikai, irodalomelméleti, kultúrpolitikai hagyatékának legjelentősebb része a „Bemühungen" négy kötete, „A költészet védelme", a „Költői vallomás", „A költészet hatalma" és a „Költői princípium" — mintegy 1400 oldal aforizma, rövid jegyzet. Miért választotta, „tekintet nélkül problematikusságára"[1] — ahogy ő maga írja —, ezt az előadásmódot? A cím adja meg a választ: Bemühungen — törekvések, fáradozások, próbálkozások. Egy új poétika, „költői princípium" kialakítására törekedett, s e törekvés *folyamatát* jelzik az összegyűjtött kísérletek. Ez a felelet azonban inkább csak egy újabb kérdés felvetése: Miért nem érlelte egésszé, összefüggő tanulmányokká gondolatait, s egyáltalán miért vitte a közönség elé alkotóműhelyének félkész-termékeit? Ezt nem magyarázhatjuk egyszerűen tárgyalt problémák égető aktualitásából, ez a megoldás — helyesebben, megoldatlanság — kétségkívül bizonyos rezignációból fakadt: „A szerző eleve tisztában volt vele, hogy nem képes megfelelni az egzakt-tudományos tárgyalásmód azon követelményének, amelyet pedig ő maga állított fel oly gyakran az irodalomra, és így a költészetre is vonatkozóan. Nem képes egy elvet a maga tudományos rendezettségében kifejteni, nem adatott meg neki, hogy nézeteit rendszerbe foglalja. Dehát csak akkor alakulhat ki majd az új, tudományosan megalapozott „ars poetica", ha különféle előmunkálatokat is tettünk . . ."[2]

Az aforisztikus jelleg előtérbe kerülése, az ötletszerűség a polgári írók és költők műhely-elmélkedéseiben az alkotómódszer egységes, átfogó világnézeti megalapozása hiányának kifejeződése. — Persze az aforizma mint olyan nem a burzsoázia gondolati dekadenciájának terméke, elég itt csak Goethe „Maximáira és reflexióira" utalni. Jelentős, konkrét igazságokat azonban csak akkor tartalmazhatnak az ilyen aforisztikus mondások, ha — mint Goethe esetében — hosszabb gondolati láncolatok egyes kiemelkedő csúcsaiként, összefoglalásaiként jelennek meg, s együttesükből vagy a szerző más megnyilatkozásaiból ez az összefüggés rekonstruálható is. Maga Becher szép példáit adja az ilyen rekonstrukcióknak, éppen Goethe „Maximái és reflexiói' kapcsán. S az ő szaggatott, töredékes és mindenütt viszonylag rövidre fogott gondolatai — a rendszeres kifejtés végigvitelére való képességének, lehetőségének tudatos kétségbevonása ellenére is — inkább az utóbbi, a tartalmas aforisztikus nézetek eszményét közelítik meg, talán csak azzal a különbséggel, hogy itt nem annyira egy kiteljesedett gondolati kör csattanós összefoglalásairól, mint inkább előmunkálatokról van szó. A lényeg azonban mindenesetre az, hogy rendszeres összefüggés kezdetei, tendenciái állapíthatók meg a részek között, a konkrét igazság meglétének ez a szükséges feltétele megvan bennük.

Úgy gondoljuk, hogy Pók Lajos (*A költészet hatalma* c. magyar nyelvű Becher-gyűjtemény[3] szerkesztője) téves képet ad Becher költői koncepciójáról. Ennek az az oka, hogy — végső soron — nem tisztázta kellőképpen a becheri töredékek *tudományos* jelentőségét, — végső soron — a polgári művészet eszmei felbomlását tükröző aforisztika szellemében fogta fel a becheri gondolatokat. Pók Lajos szerkesztői elképzelése az volt, hogy „nem erőszakolhatjuk összefüggő rendszerré, szerves egésszé Becher esztétikai nézeteit. Ő is inkább építőanyagnak szánta őket . . ."[4] Ennek következtében talán az eredetinél is ziláltabbá tette, semmitmondó címek alá, meghatározhatatlan „tárgykörökbe" csoportosította az anyagot, s szemmel láthatóan a személyes vagy a személyekre, egyes költőkre vonatkozó megjegyzéseket részesítette előnyben az elvi elméletiekkel szemben.

[1] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Berlin, 1962. 534. o.
[2] Uo. 780. o.
[3] J. R. Becher: A költészet hatalma. Gondolat, 1963.
[4] Uo. Bevezetés, VII. o.

Az egész anyag *mozgása* valójában a megoldás, a rendszeresség felé mutat, ha nem is éri el azt. „Nem kívánhatjuk — írja Becher —, hogy az egyes műfajok és egymáshoz való viszonyuk vizsgálata eleve egy befejezett, zárt rendszert adjon. Próbálkozásaim tehát *mennek* ebben az irányban."[5] S Marienne Lange Becher-gyűjteménye[6] ebben az irányban megy tovább. Rendszerezi a „Bemühungen" majdnem teljes anyagát, valamint Becher hasonló vonatkozású cikkeit, beszédeit. Eljárása nemcsak pragmatikus okokból — ezernégyszáz oldal, többnyire csak számozással megjelölt aforizma közt nem könnyű eligazodni —, hanem elvileg is jogosultnak tekinthető. Részleges ismertetésünkben és magyarázati kísérletünkben mi is ezt az utat akarjuk követni, figyelembe véve persze azt is, hogy ez az összefüggés, rendszeresség — szemben az aforisztikus kifejtés goethei típusával — nem a megoldások, hanem a kérdésfelvetések rendszeressége. Így esetenként meg kell jelölnünk azt az irányt, amelyben a megoldást sejtjük, anélkül persze, hogy valamiféle valóságos megoldás, véglegesség igényével léphetnénk fel.

1.

Becher a líraelméletet helyezte vizsgálódásai középpontjába — tanulmányunkban erre a témára fogunk szorítkozni —, s nézetei ezen a területen a legátfogóbbak, legeredetibbek: „Arra törekszem — írja —, hogy a művészeti törvényszerűségekre vonatkozó általános esztétikai elméletünket azzal egészítsem ki és mélyítsem el, hogy feljegyzek néhány gondolatot az egyes műfajok, mindenekelőtt a líra sajátos karakteréről . . ."[7]

A marxista esztétika fejlődésének szükséges és örvendetes irányzata napjainkban az ágazati esztétikák kialakulása. Ebben a látszólag egységes irányzatban azonban két tendencia küzd egymással: Egyrészt a marxista általános esztétika egyes alapvető tételeinek és kategóriáinak (az objektív valóság visszatükrözése, tipizálás — realizmus stb.) negligálása azon az alapon, hogy ezek állítólag bizonyos ágazatok jellemzőinek hiposztazálásából keletkeztek, s így bizonyos más ágazatokra nem érvényesek, nem vihetők át, másrészt ezeknek az alapvető tételeknek és kategóriáknak gazdagítása, konkretizálása, tartalmi elmélyítése. Becher világosan az utóbbi mellett foglal állást.

A „Próbálkozások" logikai kezdete önmagában is elvi jelentőségű. A mai német polgári líraelmélet a líra esztétikai problémáját a nyelv analízisével próbálja megoldani. Ezen irányzat reprezentatív képviselőjéül Gottfried Bennt említhetnénk meg.[8] Vannak persze kísérletek a nyelvi-technikai szféra korlátozottságából való kitörésre is, így Adornoé.[9] Adorno felveti az egyéni és társadalmi lírai viszonyának kérdését, ezt azonban, valóságos megoldás helyett, a költői nyelv társadalmiságának kérdésében oldja fel. — A marxista Becher ellenben elsődlegesen az életben, a történelmi-társadalmi valóságban, az e valóság által meghatározott költői énben keresi a megoldást.

Ez a kiindulás nem pszichologizmus. A költői énből való kiindulás csak az individuum és társadalom történelmi dialektikájának feltárására képtelen polgári líraesztétikában válik pszichologizmussá. Nem elégedhetünk meg azzal, hogy a vers nyelvi tényként, ontikus tényként való szemléletét, az ebből kiinduló elemzést, amely csupán a nyelvi tényezők kölcsönös viszonyának kimutatására irányul, egyszerűen „kiegészítsük" az ismeretelmélettel: „a költemény is a valóságot tükrözi". Ha a visszatükrözés sajátosan lírai módját akarjuk megragadni, akkor a visszatükrözést mint összfolyamatot kell tekintenünk, ahol a műfaj sajátosságainak megfelelően a valóság és a mű közötti közvetítő mozzanatok — elsősorban a lírai költő személyiségelméletének — kidolgozása a legfontosabb.

„Költői koncepcióm — írja Becher — Hegelnek egy megjegyzéséből indul ki: a líra abban különbözik minden más műfajtól, hogy a lírában a szubjektum lesz az alakítás, a formálás objekturna. Az én költői koncepcióm szerint tehát a lirikus önmaga alakítója, formálója. Lírájában ő a 'hős'(ezt a terminust csak átvitt értelemben, idézőjelben használja Becher — B.—B.). Azáltal, hogy önmagát alakítja, formálja — alakítja, formálja korát is. (Az Ént nem lehet a Mivel helyettesíteni, azt gondolván, hogy a Mi ezáltal már nem lesz

[5] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 783. o.
[6] Ezt a kiadást idézzük.
[7] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 781. o.
[8] G. Benn: Gesammelte Werke. Bd. 1., Bd. 4. Wiesbaden, 1959.
[9] Th. Wiesengrund—Adorno: Lyrik und Gesellschaft. Akzente, 1957/1. sz.
[10] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 530—531. o.

Én . . . A Mi ebben az esetben is Én marad, egyetlen milliméterrel sem mozdítja ki az Ént a helyéből.) Kétségtelenül az Én a legfontosabb."[10] A kérdés az, hogy képes-e a költő egy bizonyos időszakot, korszakot önmagában és önmagával úgy kifejezni, hogy ebben az önformálásban, önalakításban az adott kor lényeges problémái helyet kapjanak.

Ez az egyetemesség, átfogóképesség nem azáltal jön létre, hogy a költő individuum igyekszik háttérbe húzódni, „személyfeletti tartalmak" médiumává válni, vagy közvetlenül a tömegek, az osztály hangját, a Mit megszólaltatni, hanem éppen azáltal, hogy a maga individualitásában széleskörű társadalmi kapcsolatokba lép be, ott van az osztály dolgaiban, és ezek ott vannak benne. A személyiség belső kimeríthetetlenségét, egyetemességét éppen külső viszonyainak gazdagsága adja; a társadalommal való összeforrottság, aktív kapcsolatok nélkül a látszólag még oly gazdag belső világ is kimerül, a költői stílusból manír, modor lesz.

Különösen fontos, hogy a költő a valósághoz ne csupán mint a művészi feldolgozás tárgyához, témához, motívumhoz kapcsolódjék, ne csupán mint költő, hanem mint cselekvő ember éljen a társadalomban. Ebből a szempontból Becher előnyösnek tartja azt, ha a költőnek „foglalkozása" van, azaz feladja a polgári társadalomban kialakult „független" költői helyzetét; azt pedig egyenesen követelménynek tekinti, hogy a költő a „költői princípiumot" ne csak a költészeten belül, hanem annak tulajdonképpeni, szűkebb határain kívül is védje: „Társadalmi tevékenységem . . . nem más, mint ilyen védelme a költészetnek"[11] — írja.

Ahogy az előbb a sokoldalú, társadalmilag aktív személyiség Én-líráját állította szembe a kiüresedett polgári szubjektivitás elszemélytelenedett, vagy az „ultrabaloldali", az egyéniség jelentőségét tagadó irányzat Mi-lírájával, úgy állítja itt szembe Becher a társadalmilag aktív, tartalmas szubjektivitás tárgyias líráját az általgyiassággal, az álobjektivitással.

Az elidegenedésben a társadalmi-természeti külvilág nem mint aktivitásának, alkotó tevékenységének tárgya, hanem mint olyan objektivitás áll szemben az egyénnel, amelyet nemcsak nem tud átalakító erejének alávetni, hanem amely éppen ellenkezőleg, sorsszerű elháríthatatlansággal és kiszámíthatatlansággal alakítja őt is. Az elidegenedést nem lehet költői eszközökkel, az objektivitásnak pusztán a költészetbe és nem a szubjektum gyakorlati aktivitásába való bevonásával legyőzni. Az elidegenedés alapján létrejövő tárgyias líra nem a tárgy valóságos birtokbavétele, a szubjektum önmagáraismerése a tárgyban mint az ő tárgyában, nem goethei tárgyias költészet lesz, hanem emberidegen természetlíra, biologizmus, a jelenségek hideg regisztrálása — egyszóval álobjektivitás.

Becher világosan látja az álobjektivitás és elszemélytelenedés egyes megnyilvánulásait, összefüggéseit, de a problémakör elméleti általánosításához már nem jut el. Ezen a ponton tovább kell folytatnunk gondolatait: Az álobjektivitás és az elszemélytelenedés tulajdonképpen ugyanannak a jelenségnek a két oldala.

A költői alkotásfolyamatot úgy jellemezhetjük, hogy a költői én természete, meghatározottságai a költői tárgy természetének, meghatározottságainak kibontakoztatása során bontakoznak ki. A költeményben magában — természetesen művészileg „lerövidítve", koncentrálva — megőrződik ez a folyamatszerűség, s ami még fontosabb, megőrződik a folyamat kettős, ellentmondásos jellege. A nagy lírában nem szakadhat el egymástól a költői én és tárgy kibontakozása, „A növények metamorfózisa" éppúgy tartalmazza az első, mint a „Marienbadi elégia" a második mozzanatot is. Az ellentéteknek ez az *egysége* — amely már az egyes versre is jellemző — egy magasabb szinten jelenik meg az életműben. Ez az egység nem a „kifejező" és „ábrázoló" művészet hamis ellentétének egymás mellé helyezése, összeillesztése. A „kifejező" és „ábrázoló" művészet szembeállítása a gondolatmenetnek ezen a szakaszán még nem is jelenhet meg. Ez a szembeállítás a nagy líra műfaji egysége felbomlásának elméleti tükröződése, az fejeződik ki benne, hogy a költő már nem képes a műfaj ellentétes oldalait mozgásukban, egymásba való átmenetükben megtartani, az ellentétes oldalakat elszakítja egymástól, önmagukban merevíti meg őket.

A nagy költészetben az én kibontakozása sohasem pusztán „kifejezés". A belső tartalom kivetítése csupán első mozzanata az én lírai ábrázolásának, önmagában ez a költő magánügye volna, megkönnyebülés, ahogy Hegel mondja: „háziszer". A művészetben az énnek ez a tartalma objektum lesz, tárgy a maga tárgyi összefüggéseivel, indítékaival, következményeivel; s csak az így keletkezett objektum művészi visszatükrözése során emelkedhet az alkotás az esetleges kifejezésből általános érvényűvé. Az én kibontakozása tehát *tárgy*, a tárgy kibontakoztatása is, s fordítva: A nagy líra tárgyai sohasem

[11] Uo. 529. o.

idegenek a költői éntől, mindig az ő tárgyairól van szó, a tárgy a legszemélyesebb életköréhez tartozik — ha Goethe a természetfilozófia vagy Petőfi a politika tárgyairól ír, akkor ez vallomás is, nemcsak a tárgyak költészete.

Ennek az egységnek a felbomlásával két, egymástól elszakadt, elszigetelt pólus jön létre: Az izolált szubjektivitás s a szubjektivitás által át nem hatott tárgyak lírája. Az egyik póluson egy tartalmatlan bensőség, amely a saját ürességét időnként egy hisztériás felfokozottsággal próbálja kompenzálni; a másikon az álobjektivitás, az elszemélytelenedés: a szubjektivitás nem képes áthatni a költészetbe bevont tárgyakat, ezek nyersen, feldolgozatlanul maradnak, elnyomják, eltakarják az ént; a költő a tárgy idegensége miatt nem képes megragadni a tárgy valóságos természetét, széttördeli, meghamisítja az objektumot; de ezek a töredékek éppen nyers, feldolgozatlan jellegük miatt az objektivitás *látszatával* bírnak.

Ez a polarizálódás a romantikában kezdődik meg. A történelmi fejlődés a továbbiakban nem írható le egyszerűen ezzel a kettéválással.

A XX. században, de különösen az első világháború után az elszemélytelenedés, az álobjektivitás irányzata veszi át a vezető szerepet a polgári költészetben. Az egyéniség társadalmi-közéleti tartalmasságáról való lemondásának folyamata az egyéniség önmagáról való lemondásának folyamatába csap át. S ez már többnyire nemcsak egyszerűen a citoyen-demokratikus tartalom válságát, hanem a polgári demokrácia agresszív, jobbról jövő bírálatát, és egyben a szocialista humanizmus gyűlölködő denunciálását is jelenti; így van ez még egy olyan jelentős költőnél is, mint T. S. Eliotnál, vagy említhetnénk Ezra Poundot, aki fasiszta volt.

Az üres én személyessége, lapos vagy felfokozott bensősége csak alkalmilag vagy az irodalom perifériáján jelenik meg. Az elszemélytelenedés, a személyesség álobjektivitással való helyettesítése programmá válik, a tartalmatlan szubjektivizmus meghaladásának programjává. (Természetesen ezen az alapon csak *látszólag* jön létre a tartalmatlan szubjektivizmus meghaladása.) Lényeges újdonság, hogy az álobjektivitás anyagát elsősorban nem az empirikus társadalmi és természeti környezet szolgáltatja, hanem a társadalmi ismeretanyag, a kulturális, történelmi örökség, a folklor, sőt maga a nyelv mint társadalmi objektivitás. A természeti és társadalmi környezet álobjektív lírai megragadása is „tudományos" finomkodássá, a modern fizika válságának hulladékaiból felépített „tudományos mítosszá" lesz; a költő műhelye nyelvi laboratórium, ahol elsősorban a személyes líra előtti költészet elemeiből próbálják előállítani a modern verset.

Az *ál*objektivitás itt is *kettős* értelmű: *Egyrészt* a valóságos objektumnak, a tudományos vagy kultúrtörténeti tárgynak, magának a nyelvnek a meghamisítása, szétrombolása: Az esztétikai értékek válságából, a szubjektivizmusból a forma szintjén próbálnak kijutni; a régi művészet szilárdságát a hagyományanyag valóságos történelmi összefüggéséből és jelentéséből kiszakított elemeinek ezoterikus kombinációi segítségével akarják elérni. A nyelv valóságosan meglevő, de a mindennapi használatban nem explikálódó zenei, emocionális minőségeinek, evokatív erejének feltárására irányuló laboratóriumi kísérletezés, amely ezekot és *csakis* ezeket a minőségeket akarja a költői nyelv alapjává tenni, elvezet a nyelv kommunikatív jellegének, objektív jelentéstartalmának a megsemmisítéséhez. — *Másrészt* a feldolgozatlanul, nyersen maradt töredékek (idézetek, utalások, reminiszcenciák s ál-álobjektivitás: fiktív művek és „reminiszcenciáik") összemontírozásából a megalapozottság, tartalmasság, tárgyi gazdagság látszata jön létre.

Az alkotás nem a költő szubjektivitásának kifejeződése, megjelenése, hanem pusztán egy — önállóan létező — nyelvi aktus. De mivel mint ilyen egy magasabb jelentőség igényével lép fel, a költő — ezeknek a magasabb tartalmaknak a médiuma, ennek az aktusnak a közvetítője — szintén rendkívülinek tekintheti magát. Az elszemélytelenedés költészetében megőrződik a másik, a háttérbe szorult, rossz véglet zsenikultusza.

Az uralkodó irányzat s a mindvégig fennmaradó lapos vagy hipertrófiás szubjektivitás mellett persze létezik egy jó értelemben vett tárgyias-személyes líra is. Az elidegenedés, az izoláció s a személyiség ennek következtében beálló kiüresedése nem befejezett tény, adottság, hanem folyamat a polgári társadalomban. S maga ez a folyamat, erre itt csak utalhatunk, nemcsak a személyiség tartalmát determináló nagy társadalmi összefüggéseken (osztályhelyzet stb.), hanem az ezt a determinációt közvetítő szűkebb (az osztályoknál kisebb csoportoktól a személyiség pszichikus alkatáig, a determinációt átszűrő legbelsőbb prizmáig terjedő) szférákon keresztül is megvalósul. Ezekben a szűkebb szférákban, ezeken az alacsonyabb szinteken azután létrejön a nagy költészet egy kicsinyített mása, amely ugyan el van zárva a jelentős korkérdésektől, de a saját körén belül bizonyos harmóniát tud teremteni a líra szubjektív és objektív tényezői között. Jól mutatja ezt, s ennek a jelenségnek átmeneti jellegét is, Rilke fejlődése. — Látnunk kell ezen kívül, hogy a polgári társadalmon belül is vannak az izolációval ellentétes tendenciák, gondol-

junk itt csak az antifasiszta vagy a háborúellenes népfront mozgalmaira, melyek a polgári költészeten belül is talajt teremtenek a nagy líra hagyományainak megújulására.

Becher maga sem mulasztja el szembeállítani saját lírai koncepcióját a Gottfried Bennével. Benn is helyesnek tartja, ha a költő gyakorlati tevékenységet fejt ki, de nála ez a gyakorlati tevékenység nem más, mint az elidegenedett munka. Az ily módon felfogott gyakorlat (a társadalmi közéleti aktivitást Benn kifejezetten elutasítja) fontosságának hangsúlyozása az önelidegenedés tudatos igenlése: A költőből egész életében mindössze „ötször-hatszor" tör fel az igazi költészet, tehát a többi időt valami szolíd, pénzkereső foglalkozással kell töltenie, s ez a foglalkozás csak eszköz a költői létezés fenntartására. Csupán a néhány legnagyobb költemény számít, a többi mellékes, legfeljebb mint életrajzi adaléknak van szerepe.[12] Bechernél ellenben, a költői egyetemesség igényének megfelelően, a korát reprezentáló költői én az életmű egészéből bontakozik ki, és ebben az egészben a kevésbé tökéletes daraboknak éppúgy megvan a szerepük, mint a remekműveknek; a mű egészében ugyanolyan jelentős lehet a bizonyos témák, motívumok megformálására való képtelenség stb., mint az, hogy miből lett befejezett, tökéletes alkotás. Az életműnek ez a teljessége csak akkor jöhet létre, ha a költő nem adja be a derekát az önelidegenedésnek: Ahhoz, hogy a lírai önalakítás átfoghassa egész életét, egész életének, élettevékenységének autonómnak, öntevékenységnek kell lennie, munkája nem lehet elidegenedett. A valóságos önalakításról való lemondás lehetetlenné teszi a lírai önalakítást is, az önelidegenedés lírája sohasem lehet életmű, csupán egyes darabokat adhat.

2.

A gondolatmenetet ezután az egyes lírai műfajokra s az egyes költeményre vonatkozó becheri nézetek irányában kellene folytatni, nem merülhetünk azonban el részletelemzésekben, részletkérdésekben, mert az eddigi gondolatmenet *önmagában* csupán formális, csupán előfeltétele a tulajdonképpen íraelméleti probléma megoldásának. „A műfajok formái nem önkényesek. A műfaji formák ellenkezőleg a mindenkori társadalmi és történeti helyzet . . . konkrét meghatározottságaiból nőnek ki. Jellegüket, sajátosságukat az a képességük határozza meg, hogy mennyire tudják kifejezésre juttatni ennek a társadalmi-történelmi szakasznak lényeges vonásait. Ezért a különböző műfajok a történelem meghatározott fejlődési fokain jönnek létre; gyökeresen megváltoztatják jellegüket, . . . esetleg örökre eltűnnek, esetleg bizonyos módosulásokkal újra felbukkannak a történelem folyamán."[13]

Becher egyik legjelentősebb érdeme, hogy valóban tartalmi, történelmileg konkrét módon *veti fel* a műfaji sajátosságok kérdését: „Az embernek magának kell először személyiségnek lennie, hogy mint ilyen, művészileg reprodukálódjék." Megoldási nekifutásainak problematikussága sem változtat a fenti alapvető módszertani elv helyességén. (A személyiség létrejöttének fordulópontját a XVI—XVII. századra teszi; ide kapcsolódik ez a hely is: „A személyiség művészi ábrázolása ellen ható erők közé kell sorolnunk az antikvitás vágyát az absztrakt törvényszerűség ábrázolására, a középkori isteni hatalom alá rendelődést, az emberi tökéletességben való modern kételkedést. Platón felfogása az ideák primátusáról felelős azért, hogy egészen Michelangelónak a képmás iránti ellenszenvéig a személyfelettit részesítették előnyben a csak személyessel, a csak individuálissal szemben. Emellett fokozatosan kibontakozott egy különbségtétel a „terméketlen individuális" (a privát) és a teremtő különösként, az ideális konkretizálásaként megjelenő individualitás között".)[14]

A személyiségfejlődést választva a műfajtörténet, az érett műfaji struktúra kialakulásfolyamatának ábrázolási elvéül, a következő — vázlatos — képet kapjuk:

Goethe előtt nem a személyességben megnyilvánuló egyetemesség konstituálta a műfaji formát, a műfaji struktúrát, ha működtek is az ebben az irányban ható erők.

A sajátosan lírai személyesség csak úgy jelentkezett, ahogy — Adorno[15] szép hasonlatával — a régi mesterek képeinek hátterei előlegezték, sejttették a későbbi tájképfestészetet, vagy mint egy-egy *áttörés* a líra hagyományos — bár egyre oldódó, és a személyes-

[12] G. Benn: Id. mű Bd. 1. 506. és 515—516. o.

[13] Lukács György: Adalékok az esztétika történetéhez. Akadémiai Kiadó, 1953. 105—106. o.

[14] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 497—499. o.

[15] Th. Wiesengrund—Adorno: Id. cikk. 12. o.

ség felé fejlődő, de mégis meglevő — tartalmi és formai kötöttségein, konvencióin.[16] S a klasszikus, a művészi korszak végével, Goethe után, a romantikusoknál megkezdődik az elszemélytelenedés, a személytelenségnek persze egy új, magasabb fokát hozva létre; új meg új konvenció-körök alakulnak ki, egészen a modern személytelen költészet már említett, ilyen konvenciók feltárására irányuló kultúrtörténeti búvárkodásáig.

Az egyetemesség — a személyességtől elválaszthatatlan — fejlődése is ugyanezt a törést mutatja. A közösségi lírából kibontakozó egyéni líra a személyiség fejlődésének kapitalizmus előtti korszakában sajátos képet mutat. A közösségi, osztálynélküli társadalom felbomlásával létrejövő személyiség — mind intenzív, mind extenzív korlátozottságát, szűk mozgási terét tekintve, a meglevő igen jelentős belső különbségek ellenére is — egy, a kapitalizmusbeli személyiségfejlődéstől eltérő, ezt megelőző *egységes* típusba foglalható, ahogy erre Marx *A tőke* nyersfogalmazványában rámutatott.[17] — Az intenzív korlátozottságnak a személytelenség, a konvenciók említett jelenségei felelnek meg. Az extenzív korlátozottság legfontosabb ténye, hogy a polgárságot megelőzően egyetlen osztály — még felfelé ívelő periódusában — sem volt képes osztálytudatát egyetemes emberi tudattá emelni. Ez az extenzív korlátozottság a lírában úgy jelentkezik, hogy a lírikus képtelen átfogni az emberi megnyilvánulások teljes körét, egyetemességét, költészetében csak egy szegmentumot ad. A szegmentum-költészet jellegzetes művelői a görög líra szerelmi, harci, politikai, szatirikus stb. költői.

Különös élességgel mutatja ezt a szegmentum jelleget a líra műfajelméletének fejlődése. Míg a dráma és az epika, vagy legalábbis a dráma mint alárendelt műfajok átfogó kategóriája már Arisztotelésznél megjelenik, addig az átfogó lírai műnem-kategória, s ezzel a műfajelmélet ma is érvényben levő *hármas* felosztása csak a XVIII. század német esztétikájában alakul ki. A XVIII. századig csak az egyes lírai műfajokat, az ódát, az elégiát stb. ismerték, a lírai műnemet általában nem.[18]

A lírai egyetemesség goethei, klasszikus korszaka után az egyetemesség felbomlásának tendenciája is megjelenik: Újra létrejön a szegmentum jellegű szerelmi, politikai stb. költészet, s létrejön a szegmentum-líra új, „időbeli" változata is. Megszületik az a költőtípus, amely életének csak egy — esetleg egészen rövid — szakaszában képes egyesíteni lírájában legszemélyesebb életproblémáit a kor nagy problémáinak körével.

Természetesen világosan kell látnunk ennél a történelmi vázlatnál, hogy a személyiségfejlődés és a műfajfejlődés nagy korszakainak összekapcsolása a valóságos műfajtörténetnek csupán — szükséges — első lépése keretét adja meg. Ezen a kereten belül ki kellene bontakoztatni a személyiség és egyetemesség most már önmagában megálló s nem a fejlődési folyamat viszonylagosságába beállított nagy előkészítő korszakait, költői alakjait.

3.

A lírai egyetemesség és személyesség történelmi-tartalmi megalapozása lehetővé teszi, hogy megfelelően elmélyítsük a műfaji szerkezetnek az első szakaszban adott — még formális — elemzését, megértsük Becher alapvető, a lírai én tartalmi meghatározottságára vonatkozó tételeit.

„A lírában — írja — talán szükségszerű, hogy a személyiség még jobban hangsúlyozódjék, még erősebben, meggyőzőbben legyen kidolgozva a profilja, mint a prózában vagy a drámában."[19]

Nagyon fontos az is, hogy elhatárolja magát a tipikus lírai hős elméletétől: „Nemcsak a tipikust kell tárgyalni, ... minden műfajnál bele kell menni magába a dolog lényé-

[16] Ilyen konvenció-körök voltak az ókorban pl. az anakreóni költészet, a középkori egyházi himnuszköltészetben, a trubaduroknál, a petrarkizmus stb. Az persze külön, nem ide tartozó elemzés tárgya volna, hogy különböző ilyen konvenció-körökben, az egyes költőknél hol végződik a tartalmi közösség és kötöttség, és hol kezdődik a külső forma, a nyelvi fordulatok utánzása, lélektelen másolása.

[17] Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf). Dietz Verlag, 1953. 367—403. o.

[18] Erre a műfajelmélet-történeti tényre Irene Behrens mutat rá *Die Lehre von der Einteilung der Dichtkunst, vornehmlich vom 16. bis 19. Jh.* (Beihefte zur Zeitschrift für roman. Philologie 92.) c. munkájában. Az utalást Staiger *Grundbegriffe der Poetik* (Zürich, 1951) c. munkája alapján hozzuk.

[19] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 531. o.

gébe . . . és az eddig különösen a lírában definiálatlanul maradtat (ti. a lírai én speciális a tipikustól eltérő meghatározottságát — B.—B.) megérteni."[20]

A tipikus lírai hős elmélete a tipikusnak az átlagossal való azonosítását, a tipikus nem-esztétikai, vulgáris felfogását jelentette. Sajnos egyes kommentátorai, így pl. Reiner Kunze, éppen ezen a ponton nem képesek megérteni Becher koncepcióját, s visszasüllyesztik a tipikus lírai hős elméletének színvonalára.[21]

Abban a korszakban, amikor a szocialista jelen ellentmondástalan, konfliktusnélküli felfogásával a kommunista jövőnek egy — ebből következően — absztrakt, üres perspektívája párosult, szükségszerűen merült fel ez az elmélet. Maga Becher — jóllehet alapvetően kívül áll ezen a hamis körön — kénytelen engedményeket tenni ebben az irányban: a költő az, aki művészileg képes „kimondani", amit a többi ember nem, vagy művészileg nem tud. Nagyon jellemző, hogy M. Lange,[22] aki sokkal jobban ismeri Becher koncepcióját, semhogy a tipikus lírai hős elméletét, R. Kunzéhoz hasonlóan, *közvetlenül* belemagyarázná, éppen a szocialista jelen ellentmondásos jellegének kérdésében elfoglalt helytelen álláspontja miatt kénytelen visszacsúszni a Becher által elért színvonal alá, kénytelen túlzott jelentőséget tulajdonítani a helytelen felfogásnak tett engedményeinek: A költői én alapvető meghatározottsága az egyetemesség, ez az egyetemesség a korral, a társadalommal való azonosulásból jön létre, de ez az azonosulás konfliktusokkal jár . . . Idáig nagyjából el is fogadhatnánk Lange elképzelését, csakhogy szerinte a konfliktusok nem a társadalom objektív ellentmondásaiból, ellentmondásos jellegéből fakadnak, hanem csak abból, hogy a költő nem tudott eléggé azonosulni a társadalom harmóniájával.

Szerintünk ez az egyetemesség — s a szépség, a harmónia is — éppen azáltal jön létre, hogy a költő végigéli, mégpedig fokozottan, a kor ellentmondásait, konfliktusait; s így fokozott erővel tud előretörni megoldásuk felé is. A végsőkig feszített, kiélezett ellentétek — amelyeket, vagy amelyeknek egy-egy oldalát az egyes versek képviselik — az életmű egészében, együttesükben kiegyenlítődve, mintegy post festa létrehozzák az összhangot, az egyensúlyt.

A tipikus lírai hős elméletének problémáját nem szabad összekevernünk a lírai tipizálás sokkal általánosabb kérdésével. A lírai tipizálás vulgáris felfogásának kritikája — legalábbis az *elméleti* munka nagyságát tekintve — sokkal könnyebb feladat, mint a lírai tipizálás elméletének pozitív kifejtése, amelynek már megoldási kísérletei is fevetik a marxista esztétika alapvető kategoriális szerkezetének fejlődésproblémáit.

Becher líraesztétikájának egyik legjelentősebb értéke, hogy nemcsak a „tipikus lírai hős"-elmélet bírálatának tendenciái vannak meg benne, hanem megközelíti azt a felismerést is (ha ennek a megközelítésnek goethei fokán nem is jut túl, s csak Goethéhez kapcsolódik), hogy az esztétika középponti kategóriája a különösség; a tipikus csupán a különösség *egyik* megvalósulása, meg kell találni a különbség sajátos lírai megvalósulását is.

A tipizálás *hagyományos* felfogásában — s ebben az értelemben beszéltünk az előbb mi is a lírai tipizálás problémájáról — két mozzanat olvadt össze, alkotott differenciálatlan egységet: egyrészt az egyes és általános esztétikai dialektikája, másrészt bizonyos irodalomesztétikai, sőt — szűkebben — epikai, drámai törvényszerűségek. E tartalmak önálló kibontakozása a marxista ágazati esztétikák kialakulásának előfeltétele. A tipizálás törvényszerűségének kiterjesztése az irodalom nem tárgyias műfajaira, illetve a zenére stb. a marxista esztétika fejlődésének ma már túlhaladott, de történetileg szükségszerű szakasza volt. A tipizálás hagyományos felfogásában rejlő általános esztétikai mozzanatot igenis át kellett vinni az irodalomesztétikából — ahol először ismerték fel — a többi műfaj esztétikájába is. Ezzel párhuzamosan azonban — s ebben van a tipikus hagyományos, differenciálatlan felfogásának korlátozottsága — bizonyos sajátosan epikai, illetve irodalomesztétikai törvényszerűségeket is kiterjesztettek érvényességi körükön túlra. Az ágazati esztétikák kialakítása körüli vitákban újabban létrejött egy olyan álláspont, amely egyszerűen *csak* tévesnek, *csak* bizonyos epikai, illetve irodalomesztétikai törvényszerűségek *hiposztazálásának* tekinti ezt a kiterjesztést. Ez az álláspont az ágazati esztétikák kialakításának ürügyén az egyes és általános dialektikáját akarja kiküszöbölni a marxista esztétikából. Ezzel szemben a különösség centrális kategóriává tétele lehetőséget ad az alapvető *általános* esztétikai törvényszerűség, az egyes és általános

[20] Uo. 648. o.

[21] Reiner Kunze: Über Lyrik als dichterisches Heldendasein des Lyrikers und des Volkes. A *Fragen des lyrischen Schaffens* c. kötetben. Halle/Saale, 1960. 11—12. o.

[22] M. Lange: Der Dichter als representativer Charakter seines Zeitalters, als ganzer Mensch — zu J. R. Bechers poetischer Konzeption: Dichtung als Selbstgestaltung. Weimarer Beiträge zur Literaturgeschichte, 1962/IV. sz.

esztétikai dialektikájának adekvát formában való kifejtésére, s megnyitja az utat a tipizálás speciális *irodalomesztétikai*, illetve *epikai* törvényszerűségeinek mélyebb elemzése, a különösség sajátos líraesztétikai megvalósulásának feltárása előtt.

„Elszigetelten tekintve költőileg egyáltalán nincs is típus . . . Az alak tipikussá csak más alakokkal való összehasonlításában, velük való ellentétében lesz . . ."[23] Egyetlen alakról — márpedig ebben az összefüggésben a lírai én is ilyen „egyetlen alak" — nem beszélhetünk mint típusról. Az epikai tipikust egy mezőnek kell felfognunk, amelyben a figurák, (ha úgy tetszik:) *tipikus alakok* mozognak; e mező feszültségéből, ellentmondásaiból, az ezeket megvalósító és egyben megoldó mozgásból érthető csak meg a tipikusnak *a* szokványos, *a* mindennapi — és a művészi szubjektivitásnak a mindennapi *személyiség* fölé emelkedése.

Az alakok a nagy realista alkotásokban egy értéksorrendbe, hierarchiába rendeződnek. Ennek a sorrendnek a viszonyítási pontja, ennek az értékhierarchiának a mércéje az emberi teljességnek, az emberi képességek szabad, autonóm kibontakoztatásának a kor lehetőségeire vonatkozó történelmileg konkrét eszméje. Ennek az eszménck nem feltétlenül a mű egy figurájában, egy a korlehetőségek maximumán álló hősben kell megvalósulnia — ez az eszme a *belső forma, a kompozíció* elve. Kompozicionális funkciót tölt be még azokban az alkotásokban is, amelyekben ez az egy figurában való megvalósulás létrejön. (Kompozicionális funkciót tölt be a pozitív hős fejlődési szakaszaira — hiszen az ilyen típusú alkotások éppen a megvalósulás *folyamatát* adják — és a többi figurára nézve.) Egészen más a helyzet a lírában. Itt az eszme nemcsak bevilágítja, áttekinthetővé teszi a tárgy mozgását, hanem maga is tárggyá válik, kölcsönhatásba lép a tárggyal. Ott a tipikusmező *belső* feszültségeiről, ellentmondásairól, mozgásáról van szó, amelyet az eszme csak rendez, értékel. Itt a feszültség, ellentmondás, mozgás a tárgy és az eszme *között* van.

Az a mérce, eszme azonban, amely az egyes epikai művekben, íróegyéniségeknél a típushierarchia megteremtésének alapja, sohasem teljesen adekvát a valóságos korlehetőségekkel. Sőt jelentős eltérés[24] is lehet az emberi teljesség kibontakozásának reális iránya és ennek egyéni felfogása[25] között. Az — így csak *viszonylag* — helyes eszme alapján megteremtett, hierarchiába rendezett tipikus alakok, végigvíve saját lehetőségeiket, kibontakoztatva saját ellentmondásaikat a műben, mindig túlmennek azon a helyen, amelyet az író a típushierarchiában eredetileg szánt nekik. Kibontakoztatva saját ellentmondásaikat — ellentmondásba kerülnek az író eredeti eszméjével, eltérnek tőle, cáfolják. Az új hierarchia, arányok, értékelés, amely a figurák saját konfliktusainak végigéléséből megoldódásából jött létre, helyesebb mint az, amelyik egyszerűen az író világnézetéből következett, levezethető volt. Ily módon a műalkotás túlemelkedik az író *empirikus* szubjektivitásának korlátain, egy magasabb *művészi* szubjektivitás alakul ki, bontakozik ki a műből, amelyet *műalkotásegyéniségnek* is nevezhetünk. De ez a magasabb fokra emelkedés éppen az íróegyéniség — jóllehet korlátozott helyességű — mércéihez, eszméihez való ragaszkodása, ezek szilárdsága alapján mehet csak végbe. Az anyag mozgása, az új, a magasabb művészi szubjektivitás, a műalkotásegyéniség kialakulása során az író nem változtathatja meg eszméjét, álláspontját, ennek szilárdnak kell maradnia, ha nem akarja felbomlasztani az epika formai egységét;[26] a realista író nem akadályozhatja és nem is akarja megakadályozni az anyagnak a korlátozott eszmét cáfoló mozgását, nem nyúlhat és nem is akar belenyúlni az anyagba.[27]

[23] Lukács György: A realizmus problémái. Athenaeum, é. n. 90—91. o.

[24] Természetesen egészen hamis mércével vagy minden mérce nélkül (a kettő közt alig van különbség) egyáltalán nem lehetséges művészi formálás, a környező valóság végtelen gazdagságú anyagának bármiféle kiválasztása, rendezése, feldolgozása. Másrészt a mérce helyessége még egyáltalán nem garancia az ábrázolás művészi értékére.

[25] Az egyéni mérce, eszme a költő egész életének élményanyagából alakul ki, nem csupán valamiféle elméleti tevékenység eredménye, és többnyire nem is ölt elméleti formát.

[26] Nagyon jól példázza ezt a törvényszerűséget, hogy Thomas Mann a *Doktor Faustus*ban tudatosan éppen azért alkalmazza Zeitblom tanár figuráját, hogy a személyes jellegű anyag, saját felindulása, „továbbfejlődése" az anyag feldolgozása során ne bomlassza fel az epikai formát, ne lirizálja a regényt: „. . . ily módon (az elbeszélő közbeiktatásával — B.—B.) lehetővé vált számomra, hogy azt az izgalmat, amit e szörnyű regényötlet alapját képező egész, közvetlen, személyes jellegű, vallomásszerű anyag kelt, átalakítsam közvetetté . . ." (Mann: A Doktor Faustus keletkezése. Gondolat, 1961. 40. o.)

[27] „A Szent Család" *Fleur de Marie* c. fejezetének következő sorai nemcsak a műalkotásegyéniségnek az író empirikus személyiségén, ennek korlátain való felülemelkedését, hanem az antirealista író e felülemelkedést megakadályozó reakcióját is mutatják:

Egészen *külön* kérdés, hogy a művészi szubjektivitásba való felemelkedést követi-e az író empirikus szubjektivitásának továbbfejlődése is, kialakul-e művészi szubjektivitás és az empirikus személyiség között egy művészi értéket és világnézeti tudatosságot egyaránt továbbfejlesztő termékeny kölcsönhatás, mint pl. Thomas Mann esetében. Vannak írók, akiknél ez a konvergencia nem valósul meg, ennek egészen szélsőséges, empirikus és művészi szubjektivitás között egészen nagy ugrást mutató esete Balzac vagy Tolsztoj.

A lírában ellenben az egyéni mérce, eszme, *a költői én* (hiszen az egyes konkrét értékelések, eszmék a költői én *tulajdonságai*) változása, mozgása, továbbfejlődése a tárgy változása, mozgása, továbbfejlődése során a műfaji forma *teremtője*, nem pedig szétrombolója. Ehhez járul, hogy a költő teljesen szabad abban a tekintetben is, hogy belenyúlhat tárgyába.[28] A lírikus fölényben van tárgyával szemben, szuverén módon viszonyulhat hozzá,amennyiben a tárgy ő maga tárgyként tételezve, az ő viszonya a tárgyhoz.[29]

Költői tárgy és én közvetlen kölcsönhatásában, dialektikus fejlődésfolyamatában, a költői tárgy esetleges „átdolgozásában" is létrejön egy túlemelkedés az empirikus szubjektivitáson: „magától értetődően — írja Becher — a költő költői alakja sem egyszerű leképezése önmagának, hanem egy önmagán túlnövő alak".[30] A lírában ez az önmagán túlemelkedés, túlnövés azonban *szükségképpen* párhuzamos az empirikus személyiség továbbfejlődésével. A lírikus *önmagát* alakítja, formálja — a művészi szubjektivitásba való felemelkedés az empirikus szubjektivitásra közvetlenül is vonatkozik. Ha az előző alkotás „művészi szubjektivitás"-szintje nem is lesz a rákövetkező alkotásfolyamat „empirikus szubjektivitás"-szintje, de mindenesetre *belejátszik* ebbe.[31] Ily módon egy folyamatosság jön létre az életmű egyes darabjai között, ami lehetővé teszi, hogy az életmű ne csupán halmaza, sokasága, hanem valóban egysége legyen az egyes daraboknak.

Ez a folyamatosság — a lírikus önformálása, önalakítása, folyamatos önmagán túlnövése — mélyebb értelmet ad a költői személyiség különlegesen kidolgozott karaktere követelésének is.: A költői személyiség különleges kidolgozottsága *előfeltétele* a lírai alkotásnak, ahogy Hegel mondja:[32] „... itt az egyén a maga belső elképzelésében és érzésében a középpont ... úgyhogy ama különös oldalak tartalmának és összefüggésének, amelyekké a tartalom fejlődik, nem objektív értelemben önmaga mint szubsztanciális tartalom a hordozója, nem is külső megjelenése mint magában lezárt egyéni esemény, hanem a szubjektum. Ezért azonban az egyénnek önmagában poétikusnak, dús fantáziájúnak, érzelmesnek vagy nagyszerűnek, szemlélődésekben és gondolatokban mélyenszántónak, s mindenekelőtt magában önállónak, magában lezárt belső világnak kell megjelen-

---

„Mindeddig (az előző oldalakon Marx leírta F. „eredeti" alakját — B.—B.) eredeti nem-kritikai alakjában láthattuk Fleur de Marie-t. Eugène Sue felülemelkedett szűk világnézete látóhatárán. Arculcsapta a burzsoázia előítéleteit. Most át fogja adni Fleur de Marie-t hősének, Rudolfnak, hogy vezekeljen merészségéért, hogy kivívja minden öreg férfi és nő, az egész párizsi rendőrség, a bevett vallás és a 'kritikai kritika' tetszését." (Marx és Engels Művei. Budapest, 1958, 2. köt. 169. o.)

[28] Míg a költői én mozgásának, továbbfejlődésének, a művészi szubjektivitásba való felemelkedés folyamatának láthatóvá válása, megjelenése — szemben az epikával, ahol csak e folyamat végeredményét látjuk — a lírai forma megteremtésének általános feltétele, addig a tárgyba való belenyúlás szabadságával nem mindig élnek a lírikusok. Így a goethei ún. alkalmi költészet elmélete és gyakorlata is erre az első tényezőre szorítkozik (vö. Eckermann: Beszélgetések Goethevel, 1823. szeptember 18.).

[29] A lírikus e fölényéről, szabadságáról l. Hegel: Esztétikai előadások. Akadémiai Kiadó, 1956, III. köt., 327—328. o. Egészen világosan megmutatja ezt a különbséget Lukács „A százéves Toldi" c. tanulmányában (Új magyar kultúráért. Szikra, 1948, 42. o.): Petőfi republikánus lírai pátosza költői tárggyá teszi a látszólag alkalmatlan témát is (Hédervári Kont), hiszen a tárgy az ő viszonya ehhez a témához — míg a másik oldalon az epikus Arany valóban a téma meghatározottságait bontakoztatja ki (az epikai hitel elmélete).

[30] J. R. Becher: Über Literatur und Kunst. Id. kiad. 554. o.

[31] Itt vissza kell utalnunk az első szakasz utolsó részére: Ez a túlemelkedés az empirikus személyiség korlátain csak akkor lehet igazán hatásos az empirikus személyiség valóságos továbbfejlődésének értelmében, ha a költő nem adta be a derekát az önelidegenedésnek, képes a lírai önalakítás, az öntudat továbbfejlődésének konzekvenciáit levonni a valóságos, gyakorlati önalakításban. Ha erre még csak tendencia sincs — nem jöhet létre életmű, csak egyes darabok.

[32] Hegel: Eszétikai előadások. Id. kiad. 324. o.

nie, amely lehántotta magáról a próza függőségét és puszta önkényét." Másrészt viszont, éppen a folyamatos önalakítás, önmagán túlnövés következtében, ez az önmagában megálló, poétikus egyén *terméke, következménye* is a lírai alkotásnak.

*

A líra műfajelméletének kidolgozása nem az iskolai poétika, a „költészet felosztásának" kérdése, hanem a marxista esztétika egyik égetően aktuális harci feladata. A realizmusellenes esztéták — titkolt forrásuk Croce — a formális felosztások elégtelenségére, merevségére hivatkozva magát a műfajgondolatot akarják kiküszöbölni az esztétikából. Emögött azonban valójában egy még formalistább, egy radikálisan formalista műfajelmélet húzódik meg, egy, az ágazatok *technikai* sajátosságaiból kiinduló purizmus, amely a festészetből száműzi az ún. irodalmi tartalmat, a költészetből a tárgyi elemet, a költői nyelvből a kommunikációt, amely a lírából szó-zenét, szómágiát akar csinálni stb. A műfaji formák történelmi-tartalmi megalapozására való képtelenség viszont — a másik táborban — a realizmus vulgáris felfogásához vezetett: Aki nem érti meg, hogy a műfaji struktúra maga is visszatükrözés, a tartalomban megalapozott, az nem képes a realizmust ismeretelméletileg, a visszatükrözés adekvátságának vonatkozásában értelmezni, hanem kénytelen valamelyik műfaji formát, vagy valamelyik — az alapjául szolgáló tartalom történeti változása által meghatározott — változatát kitüntetni, formális összehasonlítások mércéjéül használni. Így a lírai realizmus felfogásában még ma is kísért a tipikus lírai hős elmélete, egy a lírai személyességgel szembeni bizalmatlanság,[33] amely az epikai és a lírai realizmus összezavarásából ered, s a tárgyias líra bizonyos sajátosságainak hiposztazálása.

Esztétikánk az első lépéseket teszi ezeknek a nehézségeknek a leküzdésére. Úgy gondoljuk, hogy a feladat most a kérdés marxista irodalmában található indítások (Caudwell, József Attila, Becher stb.) megtalálása, feldolgozása és kritikai továbbvitele. Írásunk J. R. Becher költői koncepciójának elemzésével akart hozzájárulni ehhez.

Bence György és Bertalan László

[33] Nagyon jól mutatja ezt Imre Katalin recenziója Vas István *Összegyűjtött verseiről* (Szépirodalmi Könyvkiadó, 1963) a Kritika 1963/3. számában. Vas István kötetének utószava a realista lírikus műfaji tudatosságának szép megnyilatkozása: „... a költői modernségnek, amely valaha — és évszázadokon át fokozódóan — egyet jelentett azzal, hogy a lírikus a saját személyiségét is beveti a versbe, ma, legalábbis nyugaton, lényeges tartozéka, elméletben, de sokszor a gyakorlatban is, az 'elszemélytelenedés'. Márpedig én kora ifjúságomtól mindmáig, lírai gyakorlatomban is, kritikai gondolkodásomban is, előbb ösztönösen, majd tudatosan, utóbb csökönyösen ahhoz az ómódi modernséghez tartottam magamat, amely a lírikus életművét nem tudja elképzelni egy határozottan megrajzolt személyiség, sőt ezen túl bizonyos fokig e személyiségnek s vele együtt a költői környezetnek története nélkül ... ha már valakinek az életműve — amennyiben ilyesmiről beszélni lehet — több mint három évtizeden át a lírának e személyes elképzelésében és kényszerében alakult ki, úgy ennek csak az lehet a mentsége, ha a lassan és szétszórtan keletkező versek végülis valamilyen szerves kompozícióvá, egy külső és belső történet folyamatosságába rendeződnek." (797—798. o.) Imre Katalin erre így reagál: „A Nyugat ún. harmadik nemzedékéhez tartozó költő tehát már természetesnek és szükségesnek tartja azt, amit Babits még tragikusan panaszolt: 'Csak én bírok versemnek hőse lenni ...' Az *én* beszűkülését és magáramaradását Babits még katasztrófaként élte át, a harmadik nemzedék azonban kényszerű történelmi okokból már magatartást és ars poeticát kovácsol belőle." (57. o.) Ebben az állásfoglalásában azonosítja a líra természetes, műfaji én-középpontúságát az *én* beszűkülésével, magáramaradottságával. Úgy gondoljuk, hogy ez nemcsak egyszerűen a lírai-én műfajteremtő jelentőségével, magával a lírával szembeni bizalmatlanság. Ez az azonosítás az „*ultrabaloldali*" elszemélytelenedési elmélet, a Mi-líra elméletének alapja is!

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés

Az Akadémiai Kiadó az elmúlt év nyarán jelentette meg a modern neopozitivizmus egyik legjelentősebb alkotását, Wittgenstein *Tractatusát*. A mű megjelentetésével a Kiadó egy lényeges hiány pótlását kezdte meg: az utóbbi másfél évtizedben Magyarországon szünetelt a modern polgári filozófia alkotásainak kiadása.

Helyes volt-e az *Értekezés* kiadása, folytatandó gyakorlat-e a modern polgári filozófia jelentős műveinek megjelentetése? Természetszerű, hogyha ilyen hosszú szünet után kerül sor a polgári filozófia egyes termékeinek kiadására, ez a kérdés felvetődik az olvasókban. A kérdés megválaszolásának legegyszerűbb módja, ha tisztázzuk: mi célt szolgálhat a *Tractatus* kiadása? Némileg leegyeszeűsítve a problémát, erre a kérdésre azt válaszolhatjuk, hogy a modern polgári művek kiadása alapjában két célt szolgálhat: egyrészt népszerűsítheti, terjesztheti a polgári gondolatokat (lényegében ezzel a céllal adják ki az ilyen munkákat Nyugaton), másrészt eredeti formájukban ismertethet meg bennünket e gondolatok „korszerű" megjelenési módjaival, érvapparátusával, s így hatékonyabbá teheti a marxista kritikát. A szocialista országokban polgári filozófiai művek kiadásának természetesen csak ez lehet az indítóoka, s hogy a Kiadó valóban e felfogás jegyében adta ki a művet, azt elsősorban az bizonyítja, hogy a munka rendkívül igényes, magas színvonalú, a *Tractatus* terjedelmét meghaladó kritikai tanulmány kíséretében jelent meg.

Szögezzük le egyértelműen: nézetünk szerint polgári filozófiai művek meghatározott számban történő kiadása hasznos dolog, segít a polgári filozófiával kapcsolatos illúziók leleplezésében, hatékonyabb tevékenységre ösztönzi a marxista kritikát. A polgári filozófiával kapcsolatban két, egymással ellentétes illúzióval találkozhatunk: Egyrészt a polgári filozófia túlértékelésével, amely mögött az a rejtett gondolat is meghúzódik, hogy a marxisták ezért nem merik lefordítani és kiadni ezeket a műveket, mert az eszmék előálló versenyében vereséget szenvednének. Másrészt a polgári filozófia lebecsülésével; ez az illúzió még akkor alakult ki, amikor a dogmatikus felfogás a polgári filozófiákból látszatellenfelet csinált. A modern polgári filozófia legjelentősebb műveinek kiadása mindkét irányban „dezilluzionáló" hatást fejthet ki: a túlértékelőket rádöbbentheti, hogy vélekedésük alapja a megszépítő messzeség, a leértékelők előtt viszont világossá kell tegye, hogy a polgári filozófia bírálata sokoldalú, alapos elemzést igényel.

Kétségtelen tény, hogy bár a fentebbi két célkitűzés élesen elválasztható egymástól a szétválasztás a gyakorlatban nem lehet abszolút: számolni kell azzal is, hogy e művek lefordítása egyben közelebb is hozza a polgári filozófiát az olvasóközönséghez. A kiadás mérlege azonban e negatívum ellenére is pozitív. E művek kiadása a már említett előnyökön túl azzal a haszonnal is jár, hogy erőpróba elé állítja a marxista filozófiát, mely ebből győztesen kerülve ki, lényegesen megnövelheti hatókörét olyan értelmiségi rétegek felé, amelyek tőle éppen a polgári filozófia befolyása miatt idegenkednek.

Helyes volt-e a sorozat első kötetének Wittgenstein munkáját választani? A választás lényegében szerencsésnek mondható. A modern polgári filozófiai irányzatok közül jelenleg az egzisztencializmus mellett a neopozitivizmusnak van a legnagyobb hatása Magyarországon, és Wittgenstein műve a neopozitivizmus egyik legalapvetőbb, kiinduló munkája (függetlenül attól, hogy egyes gondolatai élénk vitákat váltottak ki a neopozitivisták körén belül is). Az *Értekezést* közvetlenül az I. világháború után írta a Wittgenstein, nagyon komoly szerepe volt az ún. bécsi kör, a neopozitivisták törzsét alkotó irányzat nézeteinek alakulásában, ezért ismerete a neopozitivizmus filozófiája megértésének szinte előfeltétele. Kiadását azonban nemcsak az teszi indokolttá, hogy a modern polgári

filozófiának egyik standardműve, hanem az a jelentős szerep is, amelyet a modern formális logika, különösen a logikai szemantika fejlődésében játszott. Wittgenstein e főműve összefoglalja és filozófiailag általánosítja a logikai kalkulusok területén elért modern logikai kutatások eredményeit, és egyes kérdésekben tovább is fejleszti őket. Ami a logikai szemantikát illeti, ennek Wittgenstein előfutára, az elsők közé tartozik, aki ennek az egész fiatal tudományágnak alapvető problémáival foglalkozik.

Wittgenstein az *Értekezése* címében nagy elődjéhez, Spinozához viszonyul vissza. Tegyük hozzá, nemcsak címében — az *Értekezés* abban is hasonlít Spinoza munkájához, hogy szilárd, formailag is könnyen áttekinthető rendszerbe foglalja tanításait, a tízes számrendszer segítségével bontja fő- és altételekre gondolatait. Ezzel azonban ki is merül mind a formai, mind a lényegi hasonlóság. Spinozánál a rendszeralkotás indoka a mintakép, az euklideszi geometria filozófiai reprodukálása, ezt a célt szolgálják a terjengős, a tételek terjedelmét többszörösen meghaladó bizonyítékok. Wittgenstein rendszere más forrásokból ered: abból a jellegzetes neopozitivista elképzelésből, hogy az egyszerűség az igazság kritériuma, „simplex sigillum veri", ezért, Wittgenstein jelmondata szerint, „. . . mindazt, amit tud az ember, és nemcsak üres zaj a fülekben, három szóban el lehet mondani". S ha e három szó hat mondattá is bővül az *Értekezés*ben — az *Értekezés* többi része lényegében csak e mondatok kommentálása —, a túlzott tömörségre való törekvés, a bizonyítás csaknem teljes hiánya a munkát nehezen érthető, gyakran sokértelmű tanulmánnyá változtatja. (Nem tekinthető véletlennek, hogy az *Értekezés* a modern filozófiai irodalom egyik legtöbbet kommentált és értelmezett műve.)

A legnagyobb eltérés azonban Spinozától nem a formai elemek területén található, hanem a társadalmi-világnézeti problémák síkján. Spinoza materialista tartalmú panteisztikus gondolataival szemben Wittgenstein munkája lényegében szubjektív idealista szellemben fogant. Wittgenstein szubjektív idealizmusa azonban nem azonos a hagyományos, Berkeley vagy Fichte által kidolgozott szubjektív idealizmussal, hanem ennek az irányzatnak új válfaját képviseli: a nyelvi alapra épített szubjektív idealizmust. „Nyelvem határai világom határait jelentik" — ez a Wittgenstein-féle filozófia egyik alapgondolata. A munka fő jellegzetessége az, hogy a matematikai logika eredményeit a szélsőséges szolipszizmusig eljutó idealizmus jegyében interpretálja. Helytelen lenne azonban az *Értekezést* a szubjektív idealizmus modern prototípusává leegyszerűsíteni. Bár az Értekezést végig átszövi az idealista alapkoncepció, „A tények a logikai térben — ez a világ" gondolata, a mű világnézetileg ellentmondásos, nem teljesen egyértelmű, vannak olyan részek is, ahol a matematikai logika, illetve a nyelvelmélet materialista tartalmú gondolatai önkéntelenül is befolyásolják a szerző állásfoglalásait, így pl. a képelméletről alkotott nézeteiben.

Wittgenstein művének kiadása nemcsak azért jelentős esemény filozófiai életünkben, mert ezzel egy régóta fennálló igény fokozatos kielégítése kezdődött meg, hanem azért is, mert a könyv kiadása lehetőséget adott egy olyan tanulmány megírására, amely a mű értékelésének csöppet sem könnyű feladatát sikeresen meg tudta oldani. Márkus György tanulmánya, amely a „Kritikai megjegyzések Ludvig Wittgenstein Értekezéséhez" szerény címet viseli, a marxista filozófiatörténetnek önmagában is igen értékes alkotása. Köztudomású, hogy Márkus György hazánkban a neopozitivista filozófia egyik legjobb ismerője. A tanulmányt végig átszövi a gazdag anyagismeret, ez ad alapot arra, hogy Márkus teljes biztonsággal helyezhesse el az *Értekezést* nemcsak Wittenstein életművében, hanem Wittgensteint is a neopozitivista filozófia fejlődésében. Márkus árnyaltan vázolja fel azt a történelmi miliőt, amely a mű megjelenésének hátteréül szolgált. Nem esik abba a gyakran elkövetett hibába, hogy annyira kiemelné a mű létrejöttének történelmi szükségszerűségét, hogy az olvasó szinte sorsszerű elkerülhetetlenségnek érzi a mű megjelenését, de kellőképpen megmagyarázza, hogy az új vonások milyen történelmi igényeket elégítenek ki.

A tanulmány egyik legfőbb érdeme, hogy a szerző sokoldalúan elemzi azokat az új vonásokat, amelyek Wittgenstein sajátos szubjektív idealizmusát jellemzik, és megpróbálja feltárni azokat az okokat, amelyek szükségessé tették a szubjektív idealizmus transzformálódását nyelvi alapon álló idealizmussá. Igen érdekesen indokolja meg, hogy miért vált a nyelv eszközből a filozófia központi tárgyává a neopozitivista filozófiában, és miért látszik alkalmasabbnak és korszerűbbnek a szubjektív idealizmus olyan válfaja, amely a világot nyelvi keretek közé foglalja. (Így pl. rámutat arra, hogy a nyelv jól meghatározható, tudományos eszközökkel vizsgálható fizikai jelenség, amely lehetőséget ad egzakt szemantikai vizsgálatra.)

Márkus elemzése azonban nemcsak filozófiatörténetileg ad újat, hanem néhány kérdésben, pl. a nyelv szerepét illetően a

dialektikus materializmus számára is figyelemreméltó gondolatokat ad. Külön kell szólni a bírálat módszeréről is. Márkus avatott tollal egyesíti a „kívülről" és „belülről" jövő bírálatot, egyaránt megmutatja, hogy milyen belső ellentmondások terhelik a Wittgenstein-féle koncepciót, és milyen érveket állíthat szembe a marxista filozófia a kérdések idealista megoldásával. Túlzott követelés lenne ebben az összefüggésben számonkérni, hogy a pozitív fejtegetések néhol vázlatosak, mert a munka terjedelme nem bírná el a marxista álláspontok részletes kifejtését. (Ismét más kérdés, hogy egy-két helyen a tanulmányban található pozitív kifejtésekben az a tény is tükröződik, hogy a marxista filozófia néhány ismeretelméleti problémája még további kibontásra, gazdagításra szorul. Ez érződik pl. a gyakorlat szerepéről szóló fejtegetéseknél.)

Az *Értekezés* még a filozófiában járatos olvasó számára is rendkívül nehéz olvasmány. Márkus a tanulmány megírása mellett arra is vállalkozott, hogy kommentárok segítségével megpróbálja — amennyire ez lehetséges — közelhozni a Wittgenstein-féle gondolatokat a mai olvasóhoz. Márkus ezt a munkát — amely igen alapos matematikai, logikai és logikatörténeti ismereteket követel — szintén sokoldalúan és én yegében eredményesen végezte el. Hadd említsük meg, hogy ennek a munkának nemcsak a közérthetőség szempontjából van nagy jelentősége, hanem világnézeti szerepe is van. A helyes kommentálás felszínre hozza a mű gondolatainak teljes tartalmát, és így lehetővé válik, hogy a Wittgenstein-féle gondolatok felületes bírálatát, amely részben a mű gondolatainak még nem értéséből ered — elkerüljük. (Csak egy példát erre: a mű első két gondolata így hangzik: „A világ mindaz, aminek esete fennáll. A világ tények, és nem dolgok összessége." Nyilvánvaló, hogy kellő kommentár nélkül ezek a gondolatok igen könnyen semmitmondónak tűnnek, félreértelmezhetők.)

A kommentárok értékét jelentősen emeli, hogy Márkus ezt a munkát nem szűkíti le a szigorúan vett értelmezésre, hanem széles kitekintést ad a neopozitivista irodalom más megoldásaira, illetve előzményeire, s így az olvasó összehasonlítási alapot kap, jobban megérti, hogy mi az új és mi a hagyományos Wittgenstein munkájában. Ugyanakkor meg kell említeni, hogy a kommentárok erényeik ellenére sem érik el teljesen kitűzött céljukat. Bár rendkívül nagy segítséget adnak a mű megértéséhez, még elolvasásuk után is elég sok magyarázatlan probléma marad még a filozófiában járatos olvasó számára is. Ennek oka az *Értekezés* homályossága mellett abban keresendő, hogy Márkus túl magasra emelte az olvasók számára szabott mércét, olyan matematikai logikai és főleg szemantikai ismereteket tételez fel olvasóitól, amelyekkel ma — sajnos — még a filozófus olvasók zöme sem rendelkezik. Egyes kommentároknál alig néhány mondat közbeiktatása, néhány fogalom megmagyarázása már sokat segíthetne.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Márkus e kisebb fogyatékosságok ellenére igen értékes munkát végzett a tanulmány és a kommentárok megírásával, sőt — amiről eddig nem tettünk említést — az *Értekezés* szívonalas lefordításával. Tanulmányának színvonala nemzetközi mértékkel mérve is jelentős, ezért helyes lenne, ha az Akadémia gondoskodnék a tanulmány idegen nyelven történő megjelentetéséről.

Ami a modern polgári filozófia jelentősebb műveinek kiadását illeti, a hasznos kezdeményezést további művek kiadásával kellene folytatni — hasonló színvonalú tanulmányok kíséretében. Ez a Szovjetunióban már évek óta sikeres gyakorlat, úgy gondolom, hogy szerényebb keretek között nálunk is megvalósítható lenne egy olyan sorozat kiadása, amely a modern polgári filozófia egyes jelentősebb alkotásait foglalná magában.

Földesi Tamás

Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról[1]

A könyv szerzője azt tűzte ki feladatául, hogy megismertesse az olvasót a mikrofizika néhány alapvető filozófiai kérdésével, felkeltve ezzel az érdeklődést korunk világnézeti harcának e fontos területe iránt. A könyv három nagy fejezetre tagozódik; az első (Régi és új atomizmus) a tulajdonképpeni téma történeti megalapozását szolgálja. Ebben röviden áttekinti az atomfogalom, illetve az atomizmus mint tudományos irányzat fejlődését a görög atomizmustól napjainkig. Az egyes korok atomszemléletéről adott kép — a könyv igényeihez mérten — megfelelő, de nem mindenütt érthetünk egyet a szerző értékelő, illetve kritikai megjegyzé-

[1] Kossuth, 1963. 202 o.

selvel. A teljesség igénye nélkül említünk néhány — véleményünk szerint — problematikus álláspontot.

Helytelennek tartjuk, hogy a szerző a korábbi atomszemléleteknek csak a negatívumait emeli ki, holott azok — elsősorban az újkori kémiai atomizmus — rendkívül nagy jelentőségűek a tudomány, az anyag megismerésének fejlődése szempontjából, és végeredményben például a kémiai atomok, ha nem is abszolút értelemben, de a maguk szintjén valóban elemi építő kövek. A mai fizika — a szerző véleményétől eltérően — éppen azt látszik igazolni, hogy a tehetetlenség, a tömeg az anyag minden fizikai megnyilvánulási formájának sajátja, és ezen még az sem változtat, hogy a tömeg például sebességfüggő. A szerző a Bohr-féle komplementaritási elvet egészében idealista elvnek minősíti, anélkül hogy a könyvben bárhol is megmondaná, hogy mi ennek az elvnek a fizikai tartalma, és ezt elhatárolná a hozzákapcsolt, valóban idealista filozófiai nézetektől. A komplementaritási elv ugyanis a Heisenberg-féle határozatlansági reláció interpretációjának fogható fel, és a mikrofolyamatoknak klasszikus paraméterekkel történő leírásával kapcsolatos nehézségekre, specialitásokra utal, vagyis e mozgásszintnek a klasszikus folyamatoktól való minőségi különbözőségét emeli ki. Az ilyen jellegű szemléleti egyoldalúság mellett itt-ott pontatlan fogalmazások is zavarják az olvasót. Így például a szerző arról beszél, hogy a természetben a mennyiség minőségbe csap át, jóllehet itt a mennyiségi *változások* minőségi *változásokba* való átcsapásáról van szó.

A második fejezet (Az atom kimeríthetetlensége) a lényegi mondanivaló tartalmi előkészítését célozza, és azokat a fizikai felfedezéseket tárgyalja, amelyek végeredményképpen a mai mikrofizikai anyagfelfogáshoz vezettek. Itt jó áttekintést ad az elektronok felfedezésétől az „antianyag" megismeréséig minden jelentős mozzanatról, sajnos azonban e mozzanatok értékelésében több helyen nem érthetünk egyet a szerzővel. Nem érthető például az az állítása, hogy az atom a részecskéi számát tekintve is kimeríthetetlen. (44. o.) Erről a ma ismert mintegy harminc elemi részecske alapján nem jogosult beszélni. Természetesen a világ valóban kimeríthetetlen a megismerés számára, de ez egyáltalán nem az atomi részecskék számának kimeríthetetlenségét jelenti, és főleg: ez a kimeríthetetlenség eddig még nincs igazolva. Az sem világos, hogy ha a fény tömege nem mechanikai természetű, hogyan fejt ki adott objektív vonatkozásban mechanikai nyomást, például a Lebegyev-kísérletben. Általában nem fogadható el egyes marxista szerzők azon törekvése, hogy harcolva a mechanisztikus szemlélet ellen, az anyag mechanikai tulajdonságait alacsonyrendűnek, nem lényegesnek, mellékesnek akarják feltüntetni, holott a szó fizikai értelmében, ha fejlődő, változó tartalommal is, a mechanikai jelleg általános és alapvető attributuma a fizikai világnak. Egyetértünk mindazzal, amit a szerző a részecske-hullám sajátság idealista, szubjektivista értelmezői ellen felhoz, szükségesnek látjuk azonban kihangsúlyozni, hogy bár a mikroobjektum hol mint korpuszkula, hol mint hullám jelenik meg a makroszkopikus kölcsönhatásban, helytelen lenne a lényegét egyszerűen e két klasszikus tulajdonság összegezésében látni. Ez esetben ugyanis a mikrofolyamatok leírásához nem lenne szükség sajátos kvantumfizikai paraméterekre.

A könyv tulajdonképpeni mondanivalóját a harmadik — legterjedelmesebb — fejezet tartalmazza (Materializmus és idealizmus harca a kvantummechanikában). Ebben a szerző, a célkitűzéseinek megfelelően, valóban végigtekinti a kvantummechanikával kapcsolatos főbb filozófiai kérdéseket. E fejezet egyik erőssége, hogy a problémákat megalapozó természettudományi mozzanatokat elég részletesen elemzi, hátránya viszont, hogy főleg csak a dialektikus materializmus általános tételei alapján cáfolja az idealista interpretációkat, és nem állít velük szembe konkrét materialista képet. Emellett ebben a fejezetben is található néhány vitatható állítás. Aligha lehet azt kijelenteni, hogy ma a legtöbb tudós véleménye szerint a mérőberendezés nem változtatja meg az elemi folyamatokat. A fizikusok többségének nézetei csupán abban térnek el, hogy ennek ellenére megismerhető-e a méréstől független állapot, vagy sem? A szerzőnek igaza van, amikor a matematika szerepének eltúlzása ellen harcol, és amikor a megismerésnek a matematikai leíráson túli mozzanatait is hangsúlyozza, a matematika szerepéről alkotott teljes kép kedvéért azonban meg kell mondani azt is, hogy például a mikrofizika törvényeit csakis a kísérleti tapasztalatok matematikai feldolgozása révén tudtuk megismerni, hogy a matematikának heurisztikus szerepe van a megismerésben, nem csak regisztráló.

Egy általános megjegyzést kell még tenni a harmadik fejezettel kapcsolatban. Tudományos értekezésben helyénvaló lehet, ha a szerző csupán a saját meggyőződését fejti ki, bizonyítja, és más megoldási lehetőségeket csak említ, vagy akár el is hanyagol. Népszerűsítő és főleg egy problémakör áttekintésére törekvő

munkában azonban ez helytelen, mert nem nyújt teljes képet. Ha valaki az itt tárgyalt könyv alapján alkotna magának képet a kvantumfizika interpretálásának mai helyzetéről, több szempontból is egyoldalú képet nyerne. Például úgy látná, hogy maradéktalanul eldöntött kérdés a kvantumstatisztika alapját képező sokaság problémája. Vagy azt hihetné, hogy a mai leghaladóbb, általánosan elfogadott materialista interpretálási tendencia a kvantumfizikában a De Broglie—Bohm—Vigier—Terleckij vonal, mert a szerző ezt az értelmezést aránytalanul nagy súllyal tárgyalja. Úgy véljük, egy ilyen jellegű könyvben egy kissé részletesebben kellett volna utalni az egyéb irányokra is (Fok, Blohincev stb.), melyeket a szerző csak néhány sorban említ.

Az elmondottak után megállapíthatjuk, hogy a könyvnek — az említett hibák mellett — erőssége a jó stílus, az olvasmányosság, a népszerű nyelvezet és a tartalmi gazdagság. Ha kissé egyoldalúan is, de valóban képet ad a mikrofizika filozófiai problematikájáról. Így összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a könyv a célkitűzéseknek az érdeklődés felkeltésére irányuló részét lényegében teljesítette, ami pedig a vizsgált terület megismertetését illeti, az kissé egyoldalúra és helyenként felületesre sikerült. Ha mi itt túlnyomórészt a könyv negatívumaival foglalkoztunk, ezt azért tettük, mert szeretnénk, ha a következő hasonló jellegű könyv, akár a Szabó Gábor, akár más tollából, maradéktalanul eleget tehetne feladatának.

Müller Antal

Saint-Simon válogatott írásai[1]

A Gondolat kiadó nagy adósságot törlesztett A. Bebel Charles Fourier-ról szóló műve és Saint-Simon válogatott írásai közreadásával. Az utópista szocialisták gondolatai közismerten nagy szerepet játszottak a marxizmus kialakulásában — magyarul még eddig mégsem jelent meg egyetlen művük sem. A legutóbb kiadott kötet a nagy gondolkodó valamennyi jelentős művét bemutatja, néhányat teljes terjedelmében is.

Saint-Simon a műveinek közvetlen gyakorlati szerepet szánt — írásai sokkal inkább javaslatok, tervek, felhívások a társadalmi problémák megoldására, mint tudományos alkotások. Ez a gyakorlati célzat teljesen meghatározza írásainak formáját, s részben tartalmát is. Társadalmi nézeteit, gondolatait nem fejtette ki rendszerezett formában — fontos tételei szétszórva találhatók meg egyes műveiben —, s ez megnehezíti tanulmányozásukat. De műveiből egy egységes társadalomfelfogás bontakozik ki, amelyben találhatók ugyan logikai ellentmondások, s mely az idők folyamán módosulásokon is ment keresztül, de alapelveit tekintve változatlan. Saját életéről így vall Saint-Simon: „Tanulmányozni az ember szellemi fejlődését, hogy azután közreműködhessek a civilizáció tökéletesítésében — ezt a célt tűztem ki magam elé." (231. o.) Ebben a tömör mondatban megtalálható társadalomszemléletének két lényeges vonása: a fejlődés, a társadalmi *haladás* gondolata — s ennek a folyamatnak alapvetően *idealista* értelmezése. E két gondolat — hogy az emberiség folyamatosan fejlődik, s hogy e fejlődésben az értelem, a megismerés fejlődése az elsődleges, a mozgató — végigvonul egész életművén. Harmadik jellemzője a *determinizmus* — a társadalmi fejlődést törvényszerű folyamatnak tartja. E három mozzanat szorosan összefonódik műveiben, egész rendszerében: az emberiség történelméről alkotott képe, a tudománnyal szemben támasztott követelményei, a javaslati, tervei, egész élete munkássága — mind ezt bizonyítja.

Gondolatainak, megfigyeléseinek gazdagságát, sokrétűségét egy szükségszerűen rövidre fogott ismertetésben lehetetlen akár csak megközelítően is érzékeltetni, ezért csak egy-két, a társadalomtudomány fejlődésében előre mutató gondolatát emeljük ki. Így pl. nagy jelentőséget tulajdonít a tudománynak, a tudósnak — bár idealista módon, így pl. arról ír, hogy a filozófia a legfontosabb tudomány, s az emberi társadalmat a filozófusnak arra vonatkozó nézetei szabályozzák, hogy milyenné váljék a világ. (185. o.) De leszögezi azt is, hogy az emberről szóló tudománynak pozitív jelleget kell adni: azaz a megfigyelésekre, ellenőrzött tényekre kell alapozni, nem pedig feltevésekre és elvont következtetésekre. (113. és 155. o.) Ő maga következetesen törekszik megvalósítani ezt a materialista elvet műveiben, s ennek eredményeként olyan nagyjelentőségű felismerésekig jut el, amelyek szöges ellentétben állnak idealista alaptételeivel,

[1] Claude-Henri de Saint-Simon válogatott írásai. Fordította Justus Pál; válogatta, az előszót és a jegyzeteket írta Nyilas Vera. Gondolat, 1963. 405 o.

s lényegében a történelmi materializmus felé törik az utat. Elszigetelt megállapítások ezek műveiben, egyes társadalmi jelenségekkel kapcsolatban, de ez nem csökkenti történeti jelentőségüket.

Mindenekelőtt arról van szó, hogy látja a munkának, az anyagi termelésnek a szerepét a társadalomban. „Nem győzzük eléggé ismételni, hogy egyetlen hasznos emberi tevékenység van csupán, az, amelylyel az ember a dolgokra hat." (310. o.) Az embereket csakis fizikai szükségleteik és lelki szükségleteik kielégítése teheti boldoggá — s „a gazdagodás egyetlen eszköze a *termelés*" — hangoztatja Smith alapján. (287. o.) Még határozottabb ez a felismerés az iparral kapcsolatos fejtegetéseiben: „Az ipar — miután szabaddá vált a városokban — bámulatosan fellendült, és hamarosan átalakította a *társadalom* arculatát." (277. o.) Ez az átalakítás az osztályok, a feudális uralkodó osztály — s az „iparosok" gazdasági hatalmának megváltozásában mutatkozik meg, s az „iparos" politikai helyzetének megváltozását eredményezi. Az ipar, amely „mindenhová betört, mindent átalakított", hatalmasabb a kormánynál, s még a háborút is hatalmába kerítette: a pénzt, az ágyút, a lőport, az egyenruhát ő adja. „Nem a *hadseregen* múlik ma valamely ország katonai ereje, hanem az *iparon* . . . a mai *hadseregek* csupán alárendelt szerepet játszanak, fő tevékenységük az *ipar* termékeinek felhasználása." (284. o.) (Gondoljunk ezzel kapcsolatban arra, hogy mit ír Engels az Anti-Dühring második részének III. fejezetében a háború gazdasági előfeltételeiről!) Olyan gondolatok ezek, amelyekben a termelés, a gazdasági tényező szerepének elég határozott felismerése tükröződik.

Látja a tulajdon jelentőségét is, felismeri elsőbbségét, meghatározó szerepét a politikai felépítménnyel szemben: „Túlontúl nagy fontosságot tulajdonítunk a *kormányzati formának ;* úgy tűnik, mintha ebben merülne ki az egész *politika* . . . Semmi kétség abban, hogy a *parlamentáris kormányzati forma* a legelőnyösebb valamennyi között; ám mégis *forma* csupán, s a *tulajdon* intézménye a *tartalom ;* tehát éppen ez az intézmény a társadalom épületének valóságos alapja." (243—244. o.)

Saint-Simon a korabeli társadalom *válságán* akar segíteni, ezért e lényeges felismerése után felteszi a kérdést: a tulajdon milyen formája a legelőnyösebb az egész társadalom számára. Válasza két szempontból is jellemző. Először: Saint-Simon fel sem veti a magántulajdon megszüntetését, a társadalmi tulajdon gondolatát, sem a szóbanforgó műben (Az iparral . . .), sem egyebütt. Ő a földtulajdonnal kapcsolatos feudális megkötöttségek ellen emel szót, s olyan tulajdonjogot akar, amely az ipar, az „iparosok" számára a legkedvezőbb. Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés: Lehet-e mai értelemben szocialistának nevezni Saint-Simont? Rendszere nem szocialista, de nem is csupán a polgárság osztályérdekeinek kifejezője. Ez a vélekedés szimplifikálás lenne, hiszen Saint-Simon az „iparosok" osztályához sorolja a dolgozó népet, a proletariátust és a mezőgazdaságban dolgozókat is — s a hangsúlyt a *dolgozókra* helyezi. S ez már több, mint egyszerűen polgári álláspont — Engels az *Anti-Dühring*ben úgy értékelte Saint-Simont, hogy nála a polgári irányzat a proletárirányzat *mellett* érvényesült. Másodszor pedig az a jellemző a válaszában, hogy a tulajdon legelőnyösebb formáját a törvényhozás révén szeretné megvalósítani, azaz békés, legális úton — a közvéleménynek kell kényszerítenie a törvényhozókat, hogy a tulajdonjogot szabályozó törvényt módosítsák. E törvény alaptörvény, de megváltoztatható, mert „maga is egy nála magasabbrendű és egyetemesebb törvénytől függ, attól a természeti törvénytől, amelynek értelmében az emberi szellem szakadatlanul fejlődik; minden *politikai társadalom* ebből a törvényből meríti azt a jogát, hogy módosítsa és tökéletesítse intézményeit . . ." (248. o.) E gondolatmenet, melyben az idealizmus, a determinizmus s a dialektika elemei oly szorosan fonódnak össze, elárulja Saint-Simon utópizmusát, melynek végső oka a kora társadalmának osztályszerkezetében keresendő.

Az osztály, az osztályharc fogalma nagyon lényeges eleme Saint-Simon társadalomelméletének, egyúttal azonban nagyon problematikus, ellentmondó eleme is. Az ókori egyiptomi társadalomban két osztályt különböztet meg, a gazdagok (papok) és a hívők osztályát. A rabszolgatartó társadalom osztályairól csupán egy figyelemreméltó megállapítása van: néhány százezer ember közül csak néhány ezer szabad. Jól látja a feudalizmus osztálylényegét, de az osztályok eredetét helytelenül képzeli el: „A *frankok* a *gallok* legyőzése után kinyilatkoztatták, hogy *Gallia* földje, valamint a *gallok* munkájának minden gyümölcse — az ő tulajdonuk." (247. o.) Nagy figyelmet szentel a polgárság középkori fejlődésének, politikai emelkedését döntően anyagi tényezőkre vezeti vissza: az „iparosok" a munkásságuk révén nagyobb vagyont gyűjtöttek, mint a nemesek, úgy hogy a politikai erők gazdát cseréltek, s lehetetlenné vált, hogy a „közügyek irányítása" továbbra is a papság és a

nemesség kezében maradjon. (326. o.) Ez szükségszerűen elvezetett az 1789-es forradalomhoz, melyről egyhelyütt azt mondja, hogy XIV. Lajos okozta, másutt pedig a „közbenső osztály" művének tünteti fel (közbenső osztálynak a polgárságot nevezi — ide sorolja a többi között a jogászokat, akiknek különösen nagy társadalmi szerepet tulajdonít). De ennek az osztálynak a tevékenységével magyarázza azt is, hogy a forradalom befejezetlen, nem oldott meg minden problémát. 1802-ben írt leveleiben a forradalom lényegét a nemesség, a polgárság és a vagyontalanok közötti harcban jelöli meg, s az osztályharcot úgy tekinti, mint a tulajdonosok és a tulajdonnélküliek közötti szükségszerű és szakadatlan harcot. (51. o.) Ennek oka, hogy az „élet elsődleges szükségletei a legparancsolóbbak; a nem tulajdonosok pedig csak fogyatékosan elégíthetik ki e szükségleteket". (69. o.) Annál figyelemre méltóbb e gondolat itt, mert később már nem tekinti önálló osztálynak a tulajdonnélkülieket.

Saint-Simon osztályelméletének fő gyengéje, hogy nem látja az osztálytagozódás reális alapját, ha itt-ott még olyan határozottan sejti is. Ezért, s a forradalom utáni sajátos problémák miatt különböztet meg „naplopókat". és „iparosokat". Az előbbiek kezében van a hatalom — s a feladatot abban látja, hogy az „iparosok" váljanak a hatalom birtokosaivá. Ez a közvélemény, a törvényhozás révén fog megvalósulni.

De helytelen képet adnának gondolatairól, ha itt megállnánk. Mint a fentiekből kitűnik, látja, hogy az „iparosok osztálya" nem homogén, s hogy a társadalom többségét a nincstelenek, a nem-tulajdonosok alkotják. S utolsó írásainak leglényegesebb mondanivalója: az embereknek úgy kell megszervezniük társadalmukat, hogy a lehető legelőnyösebb legyen a nagy többség számára, vagyis azt a célt kell maguk elé tűzniök, hogy a *lehető leggyorsabban és legteljesebben megjavítsák a legnagyobb lélekszámú és legszegényebb osztály szellemi és anyagi életkörülményeit.* Ennek az elérése csak egy módon lehetséges: az igazi keresztény erkölcs megvalósításával, vagyis azt kell elérni, hogy *az emberek testvéreknek tekintsék egymást.* Egyetlen eszközt ismer el: a békés meggyőzést. A forradalom csak rombolni képes — s „a politikai viszonyok megjavítása során sokkal hatékonyabb tényező a közjó iránti szenvedélyes lelkesedés, mint azoknak az osztályoknak az önzése, amelyek számára a szóban forgó változások a legfőbb hasznot jelentik". (339—340. o.) Hogy Saint-Simon miért az emberbarátoktól, s nem az érdekelt osztályok történelmi akciójától várja a politikai viszonyok megjavítását, a legszegényebb és legnagyobb osztály felemelését — annak okait Marx és Engels tárták fel *A Kommunista Párt kiáltványá*ban.

Ha a jövőbe vezető utat nem is láthatta Saint-Simon, a jövő társadalmáról zseniális megsejtései vannak. Ebben a társadalomban mindenki dolgozni fog (Egy genfi lakos levelei . . .), s egészen más politikai rendszer veszi át a régi helyét, a kormányzásra nem lesz többé szükség — s az emberek erőfeszítései nem egymás ellen irányulnak stb. (A szervező.)

A fentiek elnagyoltan, szegényesen ismertetik Saint-Simon tanítását, s mindenekelőtt egyoldalúan, de talán sikerült érzékeltetniök: Saint-Simon materialista gondolatainak és társadalmi állásfoglalásának, „pártosságának" nagy szerepe volt a társadalomtudomány és a szocializmus fejlődésében.

*

A válogatás, a jegyzetek és az előszó Nyilas Vera munkája. A válogatás jó — bár kisebb hibák itt is előfordulnak — pl. az előszó a 21—22. oldalán *idézi* Saint-Simon egyik fontos gondolatát, amely azonban a kötetből kimaradt. — A jegyzetek nem kielégítőek — nem tüntetik fel, mely művet közöl a kötet teljes terjedelemben s melyet csak részleteiben, következésképpen azt sem tudjuk meg belőlük, hogy a közölt részek a műben hol helyezkednek el, s mit tartalmaznak a nem közölt részek. — Az előszó Volgin „Saint-Simon és a saint-simonizmus" (Moszkva, 1961) c. könyvéből számos részt szinte szó szerint átvesz, hivatkozás nélkül — pl. a 7. oldalon, a 20. oldal szinte egészében Volgintól való stb. Nyilas Vera hangsúlyozza, hogy „csak saját művei alapján lehet és kell megismernünk Saint-Simont" (5. o.) — de előszava nyilvánvalóan nem e művek gondos tanulmányozásának eredménye. Mert pl. a 14. oldalon olyan gondolatot tulajdonít Saint-Simonnak, amely a jelzett műben nincsen meg, de szó szerint olvasható Volginnál. — A 19. oldalon megtudjuk, hogy Saint-Simon „organikus" és „kritikus" korszakokat különböztetett meg — a kötetben szereplő művekben ennek nyoma sincs, Saint-Simon egyes történelmi korok válságairól beszél. A tévedést egyszer már leleplezték: „Saint-Simon *soha* és *sehol* nem állította szembe az organikus történeti időszakokat a kritikusokkal. Grün úr ezt kereken hazudja. Csak *Bazard* csinálta ezt a felosztást." (Marx-Engels: A német ideológia, 3. köt. Bp. 501. o.) Tévesek az előszónak a madridi csatornával kapcsolatos megállapításai is

(vö. uo. 492. o., továbbá Saint-Simon „Életem története", az ismertetett kötet 32. o.) Az előszó két helyen is olyan lekicsinylően beszél a saint-simonista iskola tagjairól, mintha mást sem műveltek volna, mint hogy eltorzították mesterük tanítását. A valóság az, hogy az iskola az 1830-as évek elejéig pozitív szerepet játszott, s önálló jelentősége van a szocializmus történetében.

Szabó Imre

Sz. M. Eisenstein: A filmrendezés művészete[1]

Eisensteinről mindig is tudtuk, hogy korunk egyik legnagyobb alkotóművésze. Aki látta a Patyomkin csatahajót vagy a Rettenetes Ivánt, sohasem felejti el a monumentális nagyvonalúsággal, elragadó pátosszal megalkotott képsorokat, amelyek példátlan változatosságukban is tökéletes, szerves egységbe forrtak össze. Ha valaki, ő igazán elmondhatja magáról, hogy „semmiből új világot teremtett", hiszen nemcsak egyik művésze, hanem egyenesen egyik megteremtője volt a film művészetének. S mindenképpen az első volt, aki az akkor még gyermekcipőben járó, módszereiben bizonytalan új művészeti ágból egyszerre *szocialista művészetet* teremtett. Valóban bámulatos teljesítmény, hogy valaki 1925-ben, kezdetleges technikai körülmények közt, szinte előzmény nélkül olyan alkotást hozzon létre, mint a Patyomkin csatahajó, mely az azóta eltelt csaknem negyven év alatt semmit sem veszített művészi erejéből, s ma is olyan frissen, megrázóan, sőt agitatívan hat, mint azelőtt.

Mindig tanulságos jelentős alkotóművészek vallomásait olvasni, hiszen ők, akik maguk élték át az alkotás minden izgalmát, sokszor igen sokat tudnak megértetni egy kor művészi problémáiból. Eisenstein tanulmányai a szokásos „vallomásoknál" is többet nyújtanak. Ha eddig is tudtuk, hogy nagy alkotó, most arról is meggyőződhettünk, hogy tudatos művész, sőt széles látókörű, bátor gondolkodó, akit a marxista esztétika legjobb, legeredetibb képviselői között kell számon tartanunk.

Esztétikáját két alapvető mozzanat határozza meg. Az egyik az, hogy Eisenstein a művészetet sohasem öncélúnak, hanem mindig eszköznek tekinti a valóság átalakítására. „A földgolyó valamennyi lakója közül — írja — nekünk, egyedül csak nekünk jutott osztályrészül az a nagy boldogság, hogy lépésről lépésre reálisan átéljük a világ társadalmi fejlődésének minden mozzanatát. Mi több: kollektíven, mint aktív tanúk élhettük át az emberi történelem leghatalmasabb átalakulásának pillanatait. A történelmi pillananak ez az átélése roppant patetikus, s azt a vágyat ébreszti, hogy eggyéolvadjunk ezzel a folyamattal, egyek legyünk fejlődésével, és kollektíven vegyünk részt benne." (253—254. o.)

Eisenstein nem rejti el szégyenlősen, bonyolult körmondatok mögé a művészetnek ezt a lelkesítő, mozgósító, összefogó, agitatív célját, hanem vállalja és szolgálja. Ezért a művészet az ő számára sohasem hallott másolata az életnek, nem „lezárt folyamat ábrázolt eredményeit közli" a nézővel, hanem „bevonja őt a folyamat menetébe".

Eisenstein esztétikájának másik alapvető eleme azoknak a módszereknek a keresése, amelyekkel ez a mondanivaló megjeleníthető.

Minden olyan esztétikában, amelyet alkotóművészek teremtenek meg, szükségszerűen központi szerepet tölt be a módszer kérdése. A tartalom, a mondanivaló a művész számára — mint Eisenstein mondja — a priori adott, s ha saját műveiről van szó, ő is inkább kijelent, mint elemez, hogy azután rátérhessen a kompozíció, a művészi nyelv problémáira. Az értetlenek ebből könnyen olvasnak ki formalizmust, s megvádolták vele Eisensteint is. Holott világos, hogy a művész számára a megformálás problémái speciális szemszögből és különös élességgel jelentkeznek. Eisenstein az írásaiban arra törekszik, hogy elméletileg is összefoglalja művészi módszerét. Különösen sokat foglalkozik azzal, hogy a művészi mondanivalót hogyan lehet minél nagyobb erővel, minél intenzívebben, minél egységesebben megfogalmazni.

Nézzünk néhány példát.

A montázs Eisenstein számára a filmművészetnek, sőt voltaképpen az egész művészetnek egyik központi kategóriája. Csakhamar fel kell azonban ismernünk, hogy ez a fogalom nála sokkal szélesebb értelmezést kap, mint ahogy a hétköznapi „szakmai" film-nyelvben használják. Montázs minden, ami hasonlítással, kapcsolattal, vonatkoztatással, szembeállítással jellemez. S ezt az elvet a legkülönbözőbb

[1] Válogatott tanulmányok. Gondolat, 1963. 337 o.

művészi formákban találja meg az egyszerű hasonlattól a költeményig, a képírástól Leonardo festészetéig, Shakespeare színműveitől Dickens regényeiig. A montázsszerű felépítés — szemben az „informatív közléssel" — éppen az ellentétesség, a szembeállítás, a konfliktus segítségével emocionális, érzelmi töltést kap, s állásfoglalásra késztet.

Mai esztétikai gondolkodásunk számára nyilvánvaló, hogy a montázs valójában csak egyfajta megjelenési formája a valóság sajátosan művészi tükrözésének. Eisenstein tehát egyoldalúvá válik, amikor a montázst és a művészi tükrözési módot szinte egyértelműen egymásba „montírozza". De nem kétséges, hogy ott jár a probléma legmélyénél, s értékesen járul hozzá a megoldásához.

Érdekesek azok a fejtegetései is, amelyekben a műalkotás szerves egységével foglalkozik. Rendkívüli tudatossággal tárgyalja ennek egyik fontos *formai* oldalát: az arány problémáját, azt a kérdést tehát, amelynek marxista szellemű megvilágítása még adósságaink közé tartozik. Eisenstein központi jelentőséget tulajdonít annak az aránynak, amely a görögök óta olyan sok nagy európai alkotó (pl. Leonardo, Corbusier, Bartók) életművében játszott fontos szerepet: az aranymetszésnek (amelyben a kisebb rész úgy aránylik a nagyobbhoz, mint a nagyobb az egészhez). Már maga az a tényszerű adat is rendkívül érdekes, hogy a Patyomkin csatahajónak minden részletét az aranymetszet alapján szerkesztette meg. Eisenstein azonban arra is rámutat, hogy ebben nem szabad misztikumot keresnünk: az aranymetszet szerinte az organikus növekedés aránya, benne egyesülnek a részek a legszervesebben, kitűnően alkalmas tehát arra hogy a szenvedély és a pátosz kiteljesítését, szolgálja. „A Patyomkin — írja —, amelyet tapasztalatunk szerint organikus felépítése tett híressé, teljesen az aranymetszés szabályai szerint épül fel.

Eisenstein szerkesztői tudatossága, pontos arányérzéke azok számára is példa lehet, akik talán vitatják az aranymetszésnek ezt a köznapi jelentőségét. Úgy gondolom, azon a felfogáson mindenképpen túl vagyunk már, amely eleve formalizmusnak ítél minden olyan törekvést, amely a gondolkodás és a műalkotás *felépítésének* logikáját (a tartalom elsődlegességének hangsúlyozása mellett) a matematika eszközeivel *is* meg akarja közelíteni. Eisensteintől nem idegen ez a logikát a matematikával összekapcsoló szemlélet (a montázs hatását például az egyes összetevők szorzata és nem összegeként jellemzi), s vitathatatlan, hogy sohasem öncélúan, hanem a művészi tartalom érdekében.

A könyv olyan gondolatokkal van teli, amelyeket érdemes továbbgondolnunk, a nagy filmrendező írásos hagyatékának egyik legvonzóbb oldala éppen a gondolatgazdagság és a gondolat felébredésére való készség. S ez arra is figyelmeztet, hogy a marxista esztétika hagyományait kutatva a eddiginél jobban vegyük figyelembe a kommunista művészek esztétikai műveit. Eisenstein a legnagyobbak közül való és mert művészi pályáját a dogmatizmus csaknem kettétörte (1929 után csak két filmet fejezett be), annál inkább megérdemli, hogy esztétikai életművét is az őt megillető helyen tartsuk számon.

Vitányi Iván

A pszichikum természetéről[1]

A szerző az alkotó gondolkodás pszichológiájának kísérleti elemzését és a kísérleti adatok elméleti feldolgozását tűzi ki célul. Megállapítja, hogy a gondolkodás pszichológiájával kapcsolatos elméleti nehézségek szorosan összkapcsolódnak a pszichológia általánosabb problémáinak megválaszolatlanságával. Ezek között legfontosabb a pszichológiai kutatás tárgyának kérdése. Ennek megválaszolása szaktudományos, de ugynekkor filozófiai feladat is, hiszen a pszichikum lényegének értelmezése egyben állásfoglalás a materializmus és idealizmus harcában is.

A pszichikumnak mint egésznek vizsgálata tehát minden esetben feltételez, megkövetel egy meghatározott világnézeti, filozófiai álláspontot, s ez azután kihatással van a szaktudományos eredmények elérésére is. Ponomarjov ennek fontossága tudatában bevezetőül rámutat arra, hogy a pszichikum lényegének, természetének felfogása a marxista filozófián belül sem tekinthető mindenben kielégítőnek. Éppen ezért szükségesnek tart egy olyan elméleti analízist, amely — az egyes, konkrét törvényszerűségek vizsgálata előtt — a pszichikum általános, filozófia vonatkozá-

[1] Я. А. Пономарев: Психология творческого мышления. Izd. Ak. Ped. Nauk RSZFSZR, Moszkva, 1960. 351 o.

sait tárja fel. Könyve első részében tehát a pszichikum lényegének filozófiai szempontból jelentős oldalait elemzi, és a jelen kritikai ismertetés is csak ennek a résznek tárgyalására szorítkozik.

Ponomarjov az adott könyv keretei között nem tartja feladatának a „lelki szubsztanciából" kiinduló pszichológiai idealizmus közvetlen bírálatát, hanem csak a dialektikus materializmus eddig még megoldatlan problémáival foglalkozik. Csatlakozik a marxista filozófusok között folyó lét-tudat vitához. Ebben két felfogás körvonalazódott, mindkettő bizonyos mértékig túlzó álláspontot foglalt el. Az egyik, az elterjedtebb, eltúlozza a pszichikum visszatükröző funkcióját, a pszichikai jelenségeket mint az objektív, anyagi világ ideális, szubjektív visszatükrözését mutatja be. A másik a pszichikumot az idegtevékenységre vezeti vissza, túlhangsúlyozza a pszichikai jelenségek szabályozó funkcióját, tagadja a szubjektív, érzéki kép formájában való visszatükrözést. Amíg az első pozíció félredobja a regulatív funkciót, addig a második a pszichikus kép formájában történő visszatükröző funkciót veti el. Azok, akik a pszichikumot kizárólag az idegtevékenységre vezetik vissza — mondja Ponomarjov —, elvetik a pszichikai jelenségeknek azt a kétségtelenül meglevő körét, amely a pszichikus képpel függ össze. Végső soron egyik nézet képviselői sem járnak helyes úton. Ami az első felfogást illeti, az érzéki, szubjektív kép jelentőségének eltúlzása a pszichikum hamis szubsztancializálásához vezethet, a másik egyoldalúság pedig fiziológiai idealizmushoz. Tagadhatatlan, hogy mindkét nézet tartalmaz valamilyen racionális magot: egyrészt a fiziológiai folyamatok nélkül elképzelt pszichikum már „lelki szubsztancia", másrészt pedig a szubjektív, érzéki képek pszichikai valósága mindenki által tapasztalható tény. A két nézet közül egyik sem tudja megmutatni a pszichikum két alapvető — a visszatükröző és regulatív — funkciója közötti összefüggést, hanem csak többé-kevésbé hűen leírja valamelyiket, a két felfogás mindegyike csak a pszichikai jelenségek leírására, nem pedig értelmezésére vállalkozik; a pszichológia eddig nem volt más, mint a jelenségek leírása. Jelenségek szerint azonban nem lehet egy tudomány tárgyát meghatározni — fejti ki a szerző. A pszichológia fejlődése során felhalmozott kísérleti anyag ma már lehetővé teszi, hogy a leíró jellegű pszichológia átalakuljon értelmezővé.

Ezek szerint tehát a pszichikumot, a pszichológia tárgyát nem a jelenségek, hanem csak az anyagi valóság valamilyen kölcsönhatásformája, mozgásformája alapján lehet és kell is meghatározni. Erre már Engels is rámutatott, és fel is vázolta ezt az egyetlen tudományos pozíciót. Engels a pszichikumot a sajátosan organizált anyagi valóság minőségileg önálló kölcsönhatásformájának tekinti. A pszichikum kialakulása és természete csak — egy, a későbbiekben konkréten meghatározott — anyagi kölcsönhatásból értelmezhető.

Igy a pszichikum a világ anyagi egységébe beilleszthető. Ahhoz azonban, hogy ennek az anyagi kölcsönhatásnak a sajátosságait fel tudjuk tárni, ismerni kell az általános szerkezetét. Az egész anyagi világ — folytatja Ponomarjov — egy kölcsönhatási rendszer, egy egész, amelynek minden oldala, meghatározása szoros összefüggésben van más oldalakkal, meghatározásokkal. Benne — jelen ismereteink szerint — három, fő mozgásforma, minőségileg önálló kölcsönhatásforma különül el: a fizikai, az organikus és a társadalmi, amelyeken belül több alosztály lehetséges. Minden egyes konkrét kölcsönhatásnak van egy általános szerkezete (pl. a kölcsönhatási rendszernek és komponenseinek, a kölcsönhatás formájának, folyamatának és eredményének, dinamikus és statikus struktúrájának stb. összessége), de a speciális sajátosságai mindig attól függnek, hogy milyen formára tesz szert; mely feltételek, törvényszerűségek koordinálják a megvalósulását stb. Kölcsönhatásba lépő komponenseknek kialakulhatnak egészen új sajátosságaik, amelyek csak ebben a kölcsönhatásban jellemzik őket.

Ponomarjov e kölcsönhatáselmélet segítségével magyarázatot próbál adni a pszichikum problémájával, elsősorban a pszichológia tárgya meghatározásával kapcsolatos nehézségekre. A pszichológia tárgya tehát egy sajátos anyagi mozgásforma, nem pedig a pszichikai jelenségek. A pszichikum, valamint a pszichikai jelenségek csak eredményei ennek a kölcsönhatásnak, amelynek komponensei a szubjektum és az objektum. A pszichikum természete tehát csak a szubjektum és objektum kölcsönhatásából érthető meg, benne a meghatározó szerepet az objektum játssza. Világossá válik tehát, hogy az eddigi megoldási kísérletek azért voltak sikertelenek, azért nem adhattak adekvát képet a pszichikumról, mert a pszichikumot eredményező kölcsönhatás helyett mindegyikük csak e kölcsönhatás izoláltan megragadott komponensét vizsgálta. A pszichikum — folytatja Ponomarjov — nem a fiziológia törvényszerűségei szerint épül fel, de nem is azonosítható az ideális, pszichikai képek összességével, mivel a szubjektum és objektum kölcsönhatásának eredménye.

Az ember, vagy bármilyen más, pszichikummal rendelkező organizmus a környezettel tisztán mechanikai vagy tisztán kémiai stb. kölcsönhatásba is lép. A kölcsönhatásnak ezek a módjai azonban nem különböztetik meg a pszichikummal bíró organizmust a fizika, kémia stb. tárgyaitól, tehát nem specifikusak az organizmus számára. Az organizmus számára specifikus az a kölcsönhatás, amelyben éppen szubjektumként lép fel, ez pedig a környezettel való pszichikai kölcsönhatás. Ponomarjov itt a pszichikai terminus jelentését kiszélesíti: beleérti a szokásos jelentését és azt is, amit a tevékenység, viselkedés, gyakorlat stb. terminussal szoktak jelölni. Szubjektumon pedig olyan élő organizmust ért, amely a környezettel éppen pszichikai kölcsönhatás megvalósítására képes. Összegezve tehát: pszichikai kölcsönhatás csak objektum és szubjektum kölcsönhatásában alakulhat ki, pszichikai kölcsönhatás nem valósulhat meg szubjektum nélkül. De szubjektum és pszichikum nem azonosak. Egyrészt azért nem, mert a szubjektum az organizmus egészben, biológiai, fiziológiai funkcióit is beleértve, másrészt azért sem, mert a pszichikum a szubjektumnak csak sajátossága, amelynek a szubjektum általában vett tevékenysége szabályozásában, a belső és a külső környezet állapotáról szerzett információk összegyűjtésében, átdolgozásában stb. van szerepe.

A továbbiakban az objektum és szubjektum pszichikai kölcsönhatásának konkrét jellegére mutat rá a szerző. Ezt a kölcsönhatást a szignalizáció törvényszerűségei teszik pszichikaivá, specifikuma tehát a szignális jelleg. Az objektum és szubjektum közötti pszichikai kölcsönhatás minden esetben a jelviselkedésen alapuló kapcsolat. Általában minden jel információs és regulatív funkcióval rendelkezik, s átadásakor az anyagmozgás egyik formájából a másikba alakul át, azaz megváltozik a hordozója, pl. egy gondolkodó gépnél. Ahhoz azonban, hogy objektum és szubjektum szignális kapcsolatát elkülöníthessük, más, szintén jeleken alapuló kapcsolatoktól, és hogy konkrét ismertetőjegyeit feltárhassuk, a jel pszichológiai jelentését kell tisztázni. A konkrét kifejtésekben Ponomarjov felhasználja V. Sz. Tyuhtyin eredményeit a jel pszichológiai vonatkozásairól. A jel sajátos formája mutatkozik meg pszichikai kapcsolatoknál, ez pedig — húzza alá a szerző — a *kép*. A pszichikai kölcsönhatás alapvető ismertetőjegye a szubjektum oldaláról a kép. A képnél is az anyagmozgás egyik formájának a másikba való átmenetéről van szó. A képnek a pszichikai kölcsönhatásban kettős funkciója van, egy visszatükröző és egy regulatív. Ezek mellett azonban a kép igen lényegesen elkülönül a szokásos jeltől, elsősorban kialakulását tekintve. A kép kialakulása csak az objektum és szubjektum kölcsönhatásából válik érthetővé. Az organizmus viselkedésének, lényeges életfunkcióinak fejlődése során eljut a filogenezisben olyan szintre, amelyen az alapvető életfunkciók vonatkozásában az organizmus aktivitása lép előtérbe. Ez a leglényegesebb momentuma a szokásos jel képpé való átalakulásának. A kép tehát a szubjektum, az organizmus összegezett tevékenységének eredménye, egyaránt megvan a visszatükröző és a regulatív funkciója, hiszen a szubjektum a képben tükrözi a tárgyakat, a helyzeteket, és a képpel orientálódik is az anyagi világban.

A pszichikum Ponamarjov felfogásában nem szubsztancia, nem tárgy, hanem egy sajátos mozgásforma eredménye. Ennek a kölcsönhatási rendszernek komponensei az objektum és a szubjektum. A pszichikum ebben a kölcsönhatásban alakul ki, és legjellemzőbb sajátossága a képiség. Nem elég azonban csak erre rámutatni, hanem fel kell tárni a pszichikum térbeli, anyagi struktúráját, azaz meg kell világítani azt, hogy a pszichikum hogyan épül fel az agyban lejátszódó folyamatokból. Ezáltal válik érthetővé az, hogy a pszichikum az agy funkciója. Az első kérdés, amely itt felmerül az, hogy mi a kapcsolat a fiziológiai és pszichikai folyamatok között. Analógiához kell folyamodni: fiziológiai reakciók viszonylag egyszerű fizikai-kémiai folyamatokból tevődnek össze. A fiziológiai folyamat azonban azért jelent már más mozgásformát, mert a fiziológiai kölcsönhatásban a fizikai-kémiai folyamatok egy sajátos struktúrát, szerkezetet alkotnak, és ezt a struktúrát mint egészet illeti meg a fiziológiai jelző. Hasonlóképpen van a pszichológiai reakcióknál is. „A pszichikai — írja Ponomarjov — ... fiziológiaihoz hasonlóan a viszonylag egyszerű, szigorúan meghatározott egymásutánban lefolyó fiziológiai reakciók összességeként lép fel. Minden egyes fiziológiai reakció fiziológiai törvényekre felel, de ezen reakciók komplexumán belül szigorúan meghatározott a sorrend, azaz a reakciók struktúrája (rendszere) a pszichológia törvénye szerint épül fel." (86—87. o.) Vannak tehát viszonylag önálló pszichikai törvények, folyamatok, amelyek azonban mindig az elemibb fiziológiaiakra támaszkodnak, hiszen ezekből alakultak ki, egymásutánjuknak az agyban való rögződése által. Ez a rögződés kialakít az agyban bizonyos önállóan funkcionáló egységeket, az ún. funkcionális agyi szerveket, amelyeknek az organizmus

fejlődésében történetileg kialakuló pszichikai funkciók és képességek felelnek meg. A funkcionális agyi szervek a reflexek stb. egy egységes egészbe való összekapcsolódásának eredményei, egy-egy ilyen szervnek már sajátos a működése is. A Leontyev által kísérletileg kimutatott funkcionális agyi szervek vizsgálata azonban még nem jelentené a pszichikum materialista struktúrájának vizsgálatát. A pszichikum hordozója ugyanis nem egy-egy ilyen szerv, hanem a közöttük kialakuló kölcsönviszony, a a szerkezet, a folyamatoknak az az egymásutánja, amely csak a szubjektum és objektum kölcsönhatása során jöhet létre. Tehát pszichikum anyagi struktúrája nem az agy elszigetelt tevékenységének eredménye, hanem a szubjektum és objektum kölcsönhatása eredményének rögződése, és minden esetben az adott kölcsönhatás konkrét feltételeitől függ.

Ez a felfogás lehetővé teszi Ponomarjov számára, hogy a pszichikum két alapvető, azaz a regulatív és a visszatükröző funkciója között összefüggést keresve, viszonyuk problémájára választ tudjon adni. Nála a kérdés a szubjektív pszichikai kép és a materiális struktúra kapcsolatában nyer konkrét megfogalmazást. Az ideális kép pszichikus folyamatok eredménye, amely folyamatok a pszichikum materiális struktúrájában zajlanak le, tehát „... a pszichikumnak ideális képként és térbeli anyagi struktúraként való megjelenése közvetlen kapcsolatban van egymással. Ha nemcsak a végső eredményt tanulmányozzuk, hanem az alapját képező folyamatot is, akkor a kép sajátossága alapján — meghatározott értelemben — ítéletet mondhatunk a pszichikum materiális struktúrájának sajátosságairól." (78—79. o.) Bizonyos összefüggésben a kép és az anyagi struktúra viszonya lehet a domináló.

Ezzel kapcsolatban a következőket jegyeznénk meg: Pszichikus kép és anyagi struktúra lényegesen különböznek egymástól — s az, hogy milyen a viszonyuk, egyáltalán nem magától értetődő. A különbségük a következő: a kialakult szubjektív, ideális kép a tárgy képe, a tárgy sajátosságait adja vissza. Az a tény, amely pl. egy asztal négygyszögletességéről vagy általában geometriai alakjáról kialakul a szubjektumban, hasonlít az asztal alakjára: az asztal által az agyban létrehozott strukturális és funkcionális változások azonban nem hasonlítanak a tárgyra, konkréten az asztal formájára. A pszichikum materiális struktúrája sem hasonlít a tárgyakra, nem hasonlít arra a szituációra, amelyet a szubjektum tükröz és amelyre orientálódik. Tehát a pszichikum anyagi struktúrájának elemzéséből a képiségre vonatkozóan — jelen ismereteink szerint — nem szerezhetünk teljes információt.

Ennek az igen lényeges különbségnek kellett volna megadni a magyarázatát, mert anélkül a kép a pszichikum ontológiai ismérve marad, így pedig Ponomarjov felfogása bizonyos értelemben súrolja az általa bírált álláspontok egyikét, azt, amely a kép és objektum ismeretelméleti vonatkozásban viszonylag jogosult ellentétét ontológiai síkra ülteti át.

Meg kell jegyeznünk: Ponomarjov a konkrét kifejtéseiben mindig hangsúlyozza, hogy a pszichikum lényegét nem szabad csak a szubjektív, ideális kép vonatkozásában keresni, mert ez vezette az idealista pszichológiát is a „lélek" hamis szubsztancializálásához. Az ideális — folytatja a szerző — a visszatükrözésnek az eredménye, nem tárgy, nem szubsztancia, hanem absztrakció (45. o.), sajátos viszony a tárgy és a visszatükrözés eredménye között. Ezért értelmetlen az idealista pszichológia törekvése a pszichikum és anyagi valóság abszolút szembeállítására. Itt ellentétről tulajdonképpen nincs is szó, itt csak ellentétként értelmezték az objektum és kép sajátos viszonyát. Ponomarjov kiemeli, hogy amikor az érzéki kép és az eredeti forma hasonlóságáról beszélünk, akkor a hasonlóság kialakulásának a módjától absztrahálnunk kell. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a mód átalakulna nem-materiális szubsztanciává. A pszichikum az anyagi világ része, az anyagi világ egyetemes összefüggésének láncszeme, beletartozik az egységes anyagi világba, de — s a mechanikus felfogás pontosan ezt nem látja — minőségileg önálló mozgásformát alkot, van egy viszonylagos önállósága a többi mozgásformához képest, vannak speciális törvényszerűségei. Természetesen ezeket a törvényszerűségeket a pszichikum minden fejlődési fokára vonatkozóan konkréten kell vizsgálni. Így pl. az emberi pszichikum minőségileg új fokot jelent az állatival szemben, az ember ugyanis nemcsak alkalmazkodik környezetéhez, hanem aktívan át is alakítja. S ez a tevékenység rányomja bélyegét az emberi pszichikumra: új, történelmileg, társadalmilag kialakuló pszichikai funkciókat és képességeket fejleszt ki. Egyik ilyen pl. az emberi gondolkodás képessége.

Ponomarjov az alkotó gondolkodás konkrét tudományos feladatait továbbiakban ebből az elméleti pozícióból kutatja. Könyve igen értékes gondolatokkal gazdagítja a marxista filozófiát és pszichológiát. Közülük a leglényegesebb, hogy igen helyesen rámutat: a pszichikum teljes mértékben anyagi, nincs ellentét a pszichikum

és az anyagi valóság között. A pszichikumnak van ugyan gnoszeológiai vonatkozása, de ettől eltekintve semmi más, mint sajátos tulajdonsággal rendelkező anyag. Ezt a tulajdonságot egy kölcsönhatás alakítja ki. Elemzéseiben feltárja azt, hogy a pszichikum csak objektum és szubjektum kölcsönhatásából érthető meg, azaz a pszichikum nem valami örök, belső adottsága az organizmusnak, hanem ebben a kölcsönhatásban alakul ki és nyeri el minden lényeges tulajdonságát, meghatározását. A szerzőnek ez a másik igen fontos gondolata nagyon jól kifejezi azon álláspont tarthatatlanságát, mely a pszichikumot tárgynak, nem pedig anyagi viszonynak fogja fel. Kimutatja továbbá azokat a nehézségeket, amelyek akkor merülnek fel, ha a pszichikumot egyik vagy másik alapvető funkciójára vezetjük vissza. Ponomarjov nemcsak általánosságban beszél a pszichikai kölcsönhatásról, hanem a konkrét jellegét is megpróbálja megmutatni. Világos, hogy a pszichikummal kapcsolatos egyik legjelentősebb problémát érintette akkor, amikor a pszichikus kép funkcióit és vonatkozásait vizsgálta. Ha — mint már említettük — nem is sikerült mindenben kielégítő választ adni de részletesen körvonalazza a kép és anyagi struktúra viszonyának lehetséges általános összefüggéseit. Felvázolja vagy érinti egyrészt azokat a problémákat, amelyek a marxista felfogáson belül sem megoldottak, másrészt egy kiinduló elméleti pozíciót körvonalaz, amelyből lehetséges lesz a jövőben a kísérleti adatokra támaszkodva megválaszolni a problémákat. Átfogó, alapvetően helyesen átgondolt álláspontja, mely a pszichikum reális problémáit veszi alapul, a marxista filozófián belül úttörő helyet foglal el.

Altrichter Ferenc

A társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdései[1]

Zsuravljov munkája a társadalmi tudat viszonylagos önállóságát vizsgálja, egybevetve a szocializmus építése konkrét törvényszerűségeivel. A könyv első része a társadalmi tudat általános elemzését adja. Megállapítja, hogy a társadalmi lét és a társadalmi tudat a történelmi materializmus két legáltalánosabb kategóriája, melyekből kiindulva a történelmi materializmus rendszeresen kifejthető. Részletesen elemzi e két kategória kapcsolatát, a társadalmi tudat meghatározottságának, másodlagosságának és visszahatásának kérdéseit.

A társadalmi tudatot kétféleképpen definiálja, bővebb értelemben mint az adott társadalom nézeteinek, eszméinek, elméleteinek összességét, azaz szellemi kultúráját a maga teljességében, vagyis mindazt érti rajta, ami a társadalom életének tükröződése a társadalom egyes tagjai vagy az egész társadalom tudatában. Szűkebb értelemben viszont csak a társadalomra vonatkozó nézetek összességére értelmezi, vagyis csak a társadalmi elméletek rendszerét érti rajta. Sajnos — s ez a könyv olvasását erősen megnehezíti — mindig csak a kontextus konkrét elemzésével deríthető ki, hogy a kifejezést a szerző az adott vonatkozásban melyik értelemben használja, mivel maga a szerző nem utal erre.

A társadalmi tudat szűkebb értelmezésének igényét a társadalmi tudat „függőleges keresztmetszetének" vizsgálata — azaz az ideológia és a társadalmi pszichológia megkülönböztetése — váltja ki, amely a természeti elemektől absztrahál, és a társadalomra vonatkozó nézeteket a tükrözés fejlettsége szempontjából osztályozza. Véleményem szerint a probléma megoldására elegendő, ha a már ismert absztrakciót alkalmazzuk: a társadalmi tudatnak van felépítményi és nem felépítményi része, az utóbbi egyedül a természettudományokat jelenti, a kölcsönhatást tükröző tudatformák teljes egészükben a felépítményhez tartoznak, ez a felosztás tulajdonképpen számot vet a megkülönböztetés fenti szempontjával is, s így elkerülhető a szűkebb értelmezés problematikus absztrakciója.

Bár a társadalmi tudat valóban tartalmazza a társadalmi gyakorlatban felmerülő totalitásból — bizonyos megszorításokkal — különválasztható természetit és társadalmit (az előbbire példa a természet-, az utóbbira a társadalomtudományok és az ideológia), a társadalmi tudat elemzése szempontjából azonban nézetem szerint az a döntő, hogy az ember társadalmi gyakorlatát tükrözi, vagyis a természet emberi elsajátítását és ez utóbbi társadalmi megszervezését együttesen; az ember természeti és társadalmi környezete ugyanis permanens kölcsönhatásban áll egymással a valóságban is, s így komplex tükröződésük nélkül a társadalmi termelés és mindenfajta gyakorlat lehetetlen.

[1] В. В. Журавлев: Марксизм—ленинизм об относительной самостоятельности общественного сознания Москва, Гос. Изд. „Высшая школа". 1961. 156 o.

Igy tehát társadalmi tudatra egészében az a jellemző, hogy a teljes társadalmi gyakorlatot, azaz a társadalmi és a természeti között feltáruló kölcsönhatást egészben tükrözi, vagyis a tudatformák többségében (filozófia, vallás, művészetek) szerves egésszé ötvöződik a természeti és a társadalmi jelleg. A szűkebb értelmezés absztrakciója keresztülvihetetlen, eredménye életképtelen lenne, hiszen filozófiai, vallási rendszereket, műalkotásokat kellene szétdarabolnunk, de elvileg is lehetetlen, mert ezek végső soron éppen azt tartalmazzák, ami *közös* a természetben és a társadalomban, vagyis azt adják, amit Zsuravljov bővebb vonatkozásnak nevez.

A társadalmi tudat definíciója után a szerző leszögezi, hogy nem létezik valami absztrakt általános, tagolatlan társadalmi tudat, hanem ez csak egyes történetileg kialakult bonyolult formák szervezett egészeként adódik.

Ezt követi az egyes tudatformák közös, majd specifikus törvényeinek elemzése, végül az osztályjelleg és az általános emberi elemzése a tudatformák egészében. Ezzel összefüggésben célszerű lett volna részletesebben kifejteni, hogy a társadalmi tudat tulajdonképpen kettős értelemben tükröz: egyrészt tükrözi a társadalmi-természeti környezet bonyolult kölcsönhatását mint tárgyát, illetve az egyes tudatformák ennek egy részét mint specifikus tárgyukat, másrészt azonban saját fejlettségével, konkrét formáival, s egyben tartalmával tükrözi a társadalmi lét fejlettségét, adott állapotát: vagyis a társadalmi lét nemcsak azt határozza meg, hogy mit tükröz a társadalmi tudat, hanem azt is, hogy hogyan tükrözi a társadalmi-természeti létet, ennek pontos elvi tisztázása szerintünk minden feldolgozás előzményéül kell szolgáljon.

Ezután tér tá a szerző a tulajdonképpeni tárgyra, a társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdésére. Utal arra, hogy a társadalmi tudat viszonylagos önállóságának törvényét Engels tárta fel, magát a kifejezést először a „Feuerbach"-ban használta, részletesen pedig későbbi leveleiben tárgyalja, a marxizmus vulgarizálói elleni harcban. Engels alapján — mondja a szerző — a törvény lényege így foglalható össze: a társadalmi tudat viszonylagos önállósága azt jelenti, hogy a társadalmi tudat a saját specifikus törvényszerűségei szerint fejlődik, és hat vissza a gazdasági alapra.

A szerző szerint a társadalmi tudat viszonylagos önállósága az alábbiakban jelenik meg: 1. ismeretelméletileg abban, hogy a tudat általában saját törvényszerűségei szerint tükrözi a valóságot, s ez konkretizálható a társadalmi tudatra általában, s ezen belül az egyes tudatformákra, 2. társadalmilag a gazdasági alaptól való függés közvetettségében, 3. ugyancsak társadalmi szinten abban is, hogy elmarad a társadalmi lét fejlődése mögött, bár bizonyos vonatkozásokban meg is előzheti ezt.

A szerző ezután a felosztása alapján részletesen kifejti a témáját.

1. Marxra hivatkozva — „az eszmei nem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított anyagi" — utal arra, hogy az anyag nem pusztán tükröződik, hanem át is formálódik a tudatban, a külső, véletlen, esetleges elemettől megtisztulva, elméletileg feldolgozva jelenik meg. Ezen túl — ismeretelméleti vonatkozásban — a logikai viszonylagosan önálló a történetivel szemben. A tudat viszonylagos önállósága a társadalomban úgy jelenik meg, mint a társadalmi tudat tükrözésének viszonylagos önállósága a társadalmi léttel szemben.

A társadalmi tudat egészében is viszonylagosan önálló, de ez vonatkozik az egyes tudatformákra, s ezek egymáshoz való viszonyára is. Ez megmutatkczik abban is, hogy nem lehet az egyik tudatformát a másikból levezetni, lefordítani, funkcióját a másikkal helyettesíteni. A társadalmi tudatformák különféleképp tükrözik az objektív valóságot, különböző módon és eszközökkel fejezik ki a megismerés eredményét. A legnagyobb különbség a tudomány és a művészet megismerési módja között van; a megismerési módjuk különbségéből következik kifejezésmódjuk különbsége is: a tudomány logikai absztrakcióval, fogalmi síkon fejezi ki magát, a művészet konkréten, érzékileg megragadható formában reprodukálja a valóságot. A tükrözés különbsége azonban nemcsak az egyes formák között áll fenn, hanem az egyes formákon belül is, például a tudományágak és a művészetek fajtái szintén különböznek egymástól a tükrözés módja szerint sajátos egyedi tárgyuknak megfelelően. A feladat éppen az — mutat rá a szerző — hogy megmutassuk: a valóságnak egy adott vonatkozását miért éppen egy bizonyos tudomány és miért éppen úgy tükrözi, ahogyan, vagyis meg kell találni a megfelelést a speciális tükrözési forma, a szóban forgó művészet vagy tudományág és a valóság megfelelő vonatkozása között.

2. A társadalmi tudat viszonylagos önállóságát szerepének és funkciójának vizsgálatával két oldalról világítja meg a szerző. Egyrészt a társadalmi lét meghatározó szerepe csak közvetve érvényesül az egyes tudatformákban, mégpedig az alapot közvetlenül tükröző politikai ideológia közvetítésével (ez nyilván csak a kommunizmus előtti szakaszra érvényes, bár a kommuniz-

musban is lesznek tudatformák, melyek közelebb, illetve távolabb állnak az alaptól). Ebből az is következik, hogy a különböző tudatformák nem izoláltak egymástól, hanem szakadatlan kölcsönhatásban vannak, így alakul ki sajátos tükrözési módjuk és társadalmi funkciójuk. Mint mondottuk, a társadalmi lét változásai legközvetlenebbül és legadekvátabban a politikai ideológiában tükröződnek, ezzel indokolja a szerző, hogy a politikai harc és osztályharc legmagasabb formája. Megkülönböztetést kell továbbá tennünk a társadalmi tudat egyéb formái és a természettudományok között, mert az utóbbiak nem a termelési viszonyok, hanem a termelőerők fejlettségétől függnek közvetlenül.

A társadalmi tudat formáinak kölcsönhatása mindig sajátos feltételek között történik, a különböző társadalmi formációk más-más tudatformák fejlődését és kibontakozását teszik lehetővé, a formák keletkeznek és elhalnak, egyesek előtérbe kerülnek, mások háttérbe szorulnak. A formációk jellemezhetők az uralkodó tudatformákkal is (feudalizmus — vallás, kapitalizmus — politikai és jogi ideológia, szocializmus — marxizmus—leninizmus). A szerző részletesen elemzi a kölcsönhatás konkrét formáit az egyes tudatformák között, megállapításai közül csak egyet emelünk ki: Engels nyomán azt mondja, hogy a filozófia minden nagyobb természettudományos felfedezéssel meg kell változtassa formáját, tehát a természettudományok fejlődése megszabja a filozófia fejlődésének szakaszait. A szerző ebből azt a következtetést vonja le, hogy a filozófia formáját a természettudományok, társadalmi tartalmát pedig az ideológia közvetítésével a gazdasági alap szabja meg.

A társadalmi tudat viszonylagos önállóságát mutatja másrészt az állandóság, az átöröklés a társadalmi tudat fejlődésében. Az emberek a múltból örökül kapott körülmények között élik életüket, s ez meghatározza nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelés módját is. Egyetlen korszak sem alkotja kultúráját a semmiből, hanem az előző korok által feltárt és feldolgozott anyagból. Ez az átöröklés a leghatározottabban a természettudományokban mutatkozik meg, amelyeknek alapvető megismerő funkciójából fakad, hogy átveszik a tudomány által korábban feldolgozott ismereteket és támaszkodnak rájuk. Az ideológiában lényegesen másképp, és a többi tudatformában kevésbé van ez meg, de az a megállapítás mindegyikre érvényes, hogy az új gazdasági alap nem számolja fel egyszerre a régi felépítményt, hanem csak átalakulásának, átformálásának módját, irányát határozza meg.

Az állandóság, az átöröklés forrásai: 1. A társdalmi tudatformák fejlődését mint az emberi megismerés előrehaladó mozgását vizsgálva látnunk kell, hogy az átöröklés kötelező, hiszen minden fok a viszonylagos és abszolút ismeretek (igazság) egysége, s a további megismerés, az abszolút igazság felé haladás lehetetlen az előző fokok nélkül. 2. Társadalmi okokól is szükséges az átöröklés, mivel: *a)* a mindenkori elnyomott osztályok eszméi folyamatosságot mutatnak, s az elnyomottból uralkodóvá váló osztályok részben megőrzik ideológiájukat, *b)* az egyes osztályideológiák nemcsak időlegeset, hanem maradandót is tartalmaznak, azaz az általános emberi kibontakozásához is hozzájárulnak, *c)* a kultúrának vannak nem osztályjellegű elemei is (természettudományok, meghatározott tényanyag, módszerek stb.), ezeket minden új osztálynak át kell vennie, hiszen csak ezek segítségével építheti ki saját kultúráját.

A kultúra osztály- és nem osztályjellegű elemeiben tehát egyaránt van állandóság. Az előbbiek fejlődésében egy reakciós és egy haladó vonal érvényesül, az utóbbi az általános emberi kibontakozásának formája is.

A fentiekből adódik, hogy a kultúra fejlettségét alapvetően meghatározza a gazdasági alap fejlettsége, de befolyásolja az előző társadalmi formációktól kapott kulturális hagyaték is. Az örökölött szellemi kultúrából minden osztály azt veszi át, ami hasznos a számára, egy és ugyanazon szellemi örökséget a különböző osztályok eltérően értékelnek és használnak fel. A kulturális átöröklés megkívánja a kritikai átdolgozást is, a kettő egysége adja a tényleges folyamatosságot a megismerő és ideológiai folyamat történelmi fejlődésében.

3. Végezetül a társadalmi tudat viszonylagos önállósága megmutatkozik abban is, hogy részben elmarad a társadalmi léttől, részben azonban meg is előzi. Minden társadalmi formációban találhatók az előző korokból származó olyan eszmék és nézetek is, amelyek aktív szerepet játszanak, bár már nem felelnek meg az alapnak, már nem, vagy csak részben tükröznek helyesen. Ez két oldalról támasztja alá a viszonylagos önállóság törvényét: egyrészt az eszmék önállóak ahhoz az alaphoz képest, mely létrehozta őket, hiszen megszűnése után is hatnak, másrészt önállóak az új alaphoz képest is, amelynek már nem felelnek meg de mégis hatnak rá.

A társadalmi tudat elmaradása a társadalmi léttől legáltalánosabb formában a felépítmény lassú és fokozatos átalakulásában mutatkozik meg, ehhez a tendenciához

járul az átöröklés és az állandóság a társadalmi tudatban. Ennek egy speciális esete a reakciós osztályok tudatának a léttől való elmaradása, amely abban is jelentkezik, hogy mondanivalójuk kifejezésére nem adekvát, hanem régi formákat használnak fel, és természetesen abban is, hogy a jövő perspektíváit sem nem tudják, sem nem akarják feltárni, hanem érdeklődésük a múlt felé irányul.

Ugyanakkor minden kor társadalmi tudatában az előző formációkból megmaradt elemek mellett vannak olyanok, melyek megelőzik az események menetét, és az eljövendő állapotokat tükrözik. A haladó osztályok tudata mindenképpen megelőzi a társadalmi létet bizonyos vonatkozásban, mivel irányultságánál fogva eszméi lényegét a jövőről alkotott elképzelések adják. A haladó osztályok nemcsak azzal állítják maguk mögé a tömegeket, hogy reálisan értékelik az adott helyzetet, hanem azzal is, hogy perspektívát adnak, megmutatják a harc lehetőségeit és meggyőznek a jövő kilátásairól.

A történelmi fejlődés menetének törvényszerűségeit feltárni, a jövő perspektíváit megrajzolni egyes emberek is képesek, de a feltárt törvényszerűségeket a társadalom javára felhasználni csak a tömegek, azaz maga a társadalom képes. Zsuravljov monográfiájának ez e befejező gondolata is kiemeli, hangsúlyozza, hogy a szerző a társadalmi tudat törvényszerűségeiről szóló könyvével e törvényszerűségeknek a szocializmus és kommunizmus építésében való tudatos alkalmazásához kíván hozzájárulni.

Ágh Attila

Az élő természet dialektikájáról[1]

Filozófusok és biológusok közös munkájaként figyelemre méltó filozófiai munka látott nemrég napvilágot a Szovjetunióban.[1] A monográfia szerzői kollektíváját hét filozófus, tíz biológus és orvos alkotja, köztük olyan ismert tudósok, mint A. I. Oparin akadémikus, N. N. Zsukov-Verezsnyikov az Orvostudományi Akadémia rendes tagja, V. V. Kovalszkij, az Összövetségi Lenin Mezőgazdasági Akadémia levelező tagja és G. V. Platonov professzor, a filozófiai tudományok doktora.

A monográfia jelentősége talán mindenekelőtt abban van, hogy az első olyan kísérlet a marxista filozófiai irodalomban, mely felölelve a biológiai, orvosi és mezőgazdasági tudományok egész komplexumát, az eredményeik filozófiai általánosítására törekszik. E kísérlet részletesebb értékelésére visszatérünk. Itt arra szeretnénk rámutatni, hogy e munka, az élő természetre vonatkozóan, jelentős hozzájárulás. Engels azon tervének, hagyatékának teljesítéséhez, hogy fel kell tárni a természet fejlődésének dialektikáját, ki kell dolgozni a marxista filozófiának azt a viszonylag önálló részét, amely a természet jelenségeit kutató tudományok filozófiai problémáival foglalkozik.

A természettudományok eredményeinek filozófiai feldolgozása nemcsak nélkülözhetetlen tudományos alapul szolgált a marxista filozófia kialakulásához, hanem további fejlődésének is egyik legfőbb motívuma. A dogmatizmus hosszú időn át fékezte a dialektikus és történelmi materializmus fejlődését. Nem haladt egészséges ütemben a természettudományok eredményeinek filozófiai feldolgozása sem, annak ellenére, hogy a természettudományok gyors, sőt egyre gyorsuló ütemben fejlődtek. A dogmatizmus leküzdésével a marxista filozófia, s ezen belül a természettudományok filozófiai problémáinak kidolgozása is új, egyre nagyobb lendületet vesz, különösen a Szovjetunióban. Egymás után jelennek meg a legkülönbözőbb természettudományok (matematika, fizika, kémia, valamint a biológiai, orvosi, geológiai, geográfiai stb. tudományok) filozófiai kérdéseit elemző cikkek, cikkgyűjtemények, monográfiák. A Voproszi Filoszofii tavalyi évfolyamában tanulmány jelent meg,[2] mely már nemcsak azt fejtegeti, hogy miért lenne szükség a marxista filozófián belül egy olyan tudományágra, mely a természettudományok filozófiai kérdéseit (persze nem a régi természetfilozófia módjára) tanulmányozná, s hogy milyen kapcsolatban állna ez a filozófiai tudományág a dialektikus és történelmi materializmus többi részével, hanem a tanulmány szerzői egyenesen arról írnak, hogy ez a filozófiai tudományág lényegében már ki is alakult, s véleményük szerint a „természet dialektikája" nevet kell viselnie.

„Az élő természet dialektikájának alapvonásai" a természet dialektikájának speciális területét vizsgálja, s ebben a vonatkozásban e filozófiai diszciplina tartalmá-

[1] Очерк диалектики живой природы, Москва, 1963.
[2] Г. В. Платонов, М. Н. Руткевич: О диалектике нрироды как философской науке. Вопросы Философии, 1963., 3. sz.

nak egyik lehetséges megközelítési módját adja. A természet dialektikájának tárgykörébe természetesen nem csak a biológiai mozgás tartozik, hanem az élettelen természet is.[3] A tudományok mai differenciáltsága mellett azonban teljesen indokolt e két nagy és bonyolult terület monografikus szétválasztása.

Az élő természet dialektikájáról szóló munka három részből áll. Az *első rész* az élő természet szerveződésének alapvonásait vázolja. Előbb az élet specifikumát és kialakulásának folyamatát, majd szerveződésének különböző szintjeit vizsgálja, valamint azt a visszahatást, amelyet az élővilág az élettelen természet különböző (lito-, hidro- és atmo-) szféráira gyakorol. A *második rész* a szerves világ fejlődésének jellemző vonásait, a dialektika alaptörvényeinek az élő természetben való érvényesülését, a legfontosabb filozófiai kategóriák sajátos biológiai tartalmát tárja fel. A fejlődés általános menetén belül a szerzők nyomon követik a visszatükröződési formák — az ingerlékenység, a feltétlen, a feltételes reflexek és a pszichés tükrözés — kialakulását, evolúcióját mint az emberi tudat előtörténetét. A fentiek logikus folytatásaként a *harmadik rész* az ember és az élő természet kölcsönös kapcsolatának olyan fontos biológiai, orvos- és agrártudományi aspektusait vizsgálja, melyek nem tartoznak a társadalomtudományok, de a történelmi materializmus tárgykörébe sem. Ennek a résznek első fejezete az antropológia, a második az orvostudományok, harmadik az agrártudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozik. Az élő természet dialektikájának elemzését a világűr meghódításának korszakában aligha lehetne mással zárni, mint az űrbiológia és űr-orvostudomány filozófiai kérdéseinek elemzésével. Ezzel foglalkozik a könyv harmadik részének utolsó fejezete.

Talán ez a vázlatos áttekintés is érzékelteti, hogy a könyv felépítése logikus, szerkezete harmonikus. Szinte egymásból következnek a fontosabbnál fontosabb s — hozzátehetjük — vitatottnál vitatottabb problémák, melyekkel a könyv szerzői szükségszerűen szembe találták magukat. Az e vitatott kérdésekkel kapcsolatban kifejtett álláspontokban azonban már nem tükröződik olyan harmónia, mint a könyv szerkezeti felépítésében, s ez legalább olyan érdeme, hiszen a világméretekben vitatott s a legtöbb esetben még megoldatlan problémákkal kapcsolatos uniformizált vélekedéseket jogos fenntartásokkal fogadná az olvasó, nem így Platonov professzornak az *Előszó*ban írt e sorait: „Az általános filozófiai és biológiai kérdéseket illetően a szerzői kollektíva tagjai azonos nézeteket vallanak. Mindamellett a figyelmes olvasó bizonyára észreveszi azokat a különbségeket, melyek bizonyos biológiai kérdéseknek az egyes szerzők által történt megvilágításában észrevehetők (pl.: az egyedek fajon belüli kölcsönviszonyának jellege, a dezoxiribonukleinsav szerepe az organizmusok egyedi és történeti fejlődésében, a vírusok természete stb.). Jelen munka elkészítésének tapasztalata azt mutatta, hogy a biológiai tudomány jelenlegi állapotában e kérdéseket illetően a tudósok között nincs teljes nézetazonosság. Ezek a nézetkülönbségek bizonyos mértékig megnehezítik a könyv olvasását. Úgy véljük azonban, hogy pozitív szerepük is van — lehetővé teszik, hogy bevonjuk az olvasót a tudomány megoldásra váró kérdéseinek elvtársi megvitatásába."[4]

A könyv szerzői nem egy esetben saját példájukkal bizonyítják, hogy a vita nyugodt, tárgyilagos hangneme, új, megalapozott elméleti következtetések levonása egyáltalán nem jelent valamiféle engedményt az idealista vagy a metafizikus nézeteknek. Ellenkezőleg — az ellenük folytatott harc egyedül célravezető és hatásos módszere. De a könyv nem minden szerzőjénél és nem minden kérdésben mutatkozik elegendő bátorság következetesen elvégezni a felgyülemlett tényanyag alapján elvégzendő filozófiai általánosítást. Különösen vonatkozik ez a genetika elméleti problémáival kapcsolatban kifejtett bizonyos nézetekre, melyek arra késztetnek bennünket, hogy bekapcsolódjunk e kérdések elvtársi vitájába.

A genetikai kérdésekben nemcsak a különböző, hanem egyugyanazon szerző fejtegetéseiben is mutatkozik ellentmondás. Így pl. a második fejezetben A. N. Sztuditszkij professzor a többi között a következőket írja: „A megtermékenyítés következtében létrejövő zygota a hím és a női ivarsejtek anyagai révén egyesíti magában a szülőegyedek tulajdonságait. Ezek között az anyagok között nem szükséges speciális, a fehérjék szintézisével mégoly szoros kapcsolatban is álló 'örökítő anyag'-ot keresni és elkülöníteni. Ilyen vagy olyan mértékben az ivarsejteket alkotó valamennyi anyag részt vesz a megtermékenyítés folyamatában."

[3] Az első jelentős átfogó munka e téren Sz. Meljuhin könyve: A szervetlen természet fejlődési dialektikája (Gondolat, 1963). (Ez azonban nem öleli fel a szervetlen természet dialektikájának valamennyi lényeges problémakörét.

[4] Очерк диалектики живой природы. 5. o.

A megtermékenyítés után a zygotában új anyagok szintetizálódnak. Átrendeződik az a kémiai apparátus is, mely ezeknek az anyagoknak újratermelődésével kapcsolatos, beleértve a fehérjék reprodukcióját is." „Természetesen — olvasható tovább — változik a nukleinsavak ún. kódja is, mint ezen bonyolult kémiai apparátus egyik láncszeme."[5]

Itt tehát a szerző elsősorban azt hangsúlyozza, hogy az ivarsejtek anyagai között szükségtelen különbséget tenni az átörökítésben játszott szerepüket illetően. Elegendő annak megállapítása, hogy ilyen vagy olyan szerepet mindegyik játszik, hogy a nukleinsav-kód csak egyik láncszeme a zygotában működő bonyolult kémiai apparátusnak. Az „örökítő anyag"-nak a sejt többi anyagaitól való metafizikus izolálása elleni érvelés során a szerző nem tesz különbséget az adott szempontból lényeges, meghatározó tényezők, mozzanatok között. Pedig „minden kölcsönhatásban van vezető, meghatározó oldal" — olvashatjuk a könyv későbbi részében, ahol a fejlődés fogalmáról, a tagadás tagadása törvényéről van szó. Ez a dialektikus tétel érvényes az öröklés folyamatára, az öröklődésben szerepet játszó anyagok kölcsönhatására is. S ha a modern genetika a gén fogalmával az öröklés folyamatának ezt a vezető, meghatározó oldalát akarja kifejezni, akkor ez a fogalom ma már materialista és dialektikus értelmet (és tartalmat) nyert. Vitathatatlan, hogy korántsem mindig ebben az értelemben használják a gén fogalmát. Emiatt azonban nem kell elvetni a gén-hipotézist, hiszen jelentős tényanyag bizonyítja, hogy értékes munka-hipotézisnek bizonyult, s egyre inkább materialista tartalommal telítődik. Ezt burkoltan ma már azok nagyrésze is elismeri, akik nyilvánosan a gén-fogalom és gén-elmélet ellen lépnek fel. Jelen esetben is az adódik, hogy a szerző leegyszerűsítve a gén fogalmának mai értelmezését, azt az ún. „formális" genetikába utalja, s csak abban az esetben tartaná használhatónak, ha a fejlődés pusztán mennyiségi változásokból állna. Mindezek ellenére a későbbiek során helyesen írja: „Értelmetlenség lenne tagadni a nukleinsavak, nevezetesen a DNK kivételes fontosságú szerepét az életfunkciókban, beleértve az öröklődés jelenségét is." Majd így ír: „A hiba, amelyet ezen tények magyarázata során elkövetnek, az, hogy a nukleinsavaknak monopolszerepet tulajdonítanak a szervezetek egyedi és történeti fejlődésében."[6] Kétségtelen, gyakorta lehet a nukleinsavak szerepének ilyen hibás értelmezésével találkozni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy meg kellene elégednünk annak megállapításával, hogy az ivarsejtek valamennyi anyaga játszik valamilyen szerepet az átörökítésben. Ez a megállapítás helyes, de nem elegendő. Mint ahogy a környezeti tényezők döntő szerepének elismerése is helyes, de meddő dolog általános igazságokat ismételgetni ott és akkor, ahol és amikor kontkrétabb összefüggések feltárására van szükség.

Nyilvánvaló hiba lenne meg nem oldott problémákat, be nem bizonyított hipotéziseket tényként kezelni. Az azonban teljes határozottsággal állítható, hogy a kérdések tisztázása, a tudomány további fejlődése szempontjából egyáltalán nem célravezető a két genetikai irányzat dogmatikus elvének fenntartása és védelmezése. A genetika azonban nem filozófia. A filozófiában ma ugyanúgy, mint évezredes története során mindig, két alapvető irányzat — materializmus és idealizmus — áll egymással szemben. Igaz, elég hosszú időn keresztül az idealizmus hívei a genetikában is jócskán találtak s találnak még ma is „érveket". Ez azonban csak részben tudható be a genetika fejlődésproblémáinak. Szerepe volt ebben a materialista filozófia nem kielégítő fejlődésének is. Az idealizmus esélyei azonban itt is csökkennek. A tudományfejlődés természetes következményeként az ún. génelmélet is a dialektikus materializmus irányában változik. Filozófiai, biológiai szempontból egyaránt hiba lenne figyelmen kívül hagyni ezt a változást.

Természetesen korántsem csak a genetikával kapcsolatos kérdések ragadják meg az olvasó figyelmét, sőt közülük sem csupán az említettek. Hasonló érdeklődésre tarthat számot a biológia, kémia, fizika kapcsolatának számos más vonatkozása is (biokibernetika stb.); továbbá a fajképződés formái és módjai; a szerves világban megvalósuló progresszió lényegére vonatkozó fejtegetés; a biológiai és szociális tényezők szerepe és összefüggése az emberszármazástanban. Az orvostudományok elméleti, filozófiai kérdéseivel (az egészség és betegség fogalmával stb.) foglalkozó rész a magyar olvasó számára különös érdeklődésre tarthat számot, már csak azért is, mert ebben a tárgykörben magyar nyelven ezideig alig található irodalmi anyag.

Jelentős lemaradás van nálunk általában a biológia filozófiai problémáinak kidolgozásában. Küldöldi szerzők munkáinak magyar nyelven való megjelentetése természetesen nem pótolja a hazai szakembe-

[5] Uo. 80—81. o.
[6] Uo. 96—97. o.

rek munkáját. Ennek ellenére az élő természet dialektikájáról szóló könyv magyarra való átültetése sok szempontból hasznos és kívánatos lenne. Új lendületet adhatna a tudományos munkának, hasznos szolgálatot tehetne a filozófiai oktatásban. De nemcsak biológusok és filozófusok, hanem orvosok és mezőgazdászok, sőt az értelmiség szélesebb körének érdeklődésére is számíthat.

Kovács László

M. V. Mosztyepanyenko: Einstein relativitáselméletének materialista lényege[1]

A relativitáselméletet a filozófiai értelmezésével foglalkozó és dialektikus materialista igénnyel fellépő irodalom túlnyomó része bizonyos filozófiai tételek „bizonyítékának" tekinti, vagyis az előre kimondott filozófiai „konklúziók" oldaláról közelíti meg az elméletet. Ilyenkor többnyire a világ anyagi egységével, az anyag és mozgás kapcsolatával és az anyag tér-időbeli létével kapcsolatos kérdések kerülnek előtérbe. Kétségtelen, hogy e problémák dialektikus materialista megoldását lényegében ma is helytálló formában megadták a marxizmus klasszikusai, jóval a relativitáselmélet kialakulása előtt. Az is kétségtelen azonban, hogy a relativitáselmélet lényegesen mélyebben és általánosabban tükrözi az érintett kategóriák objektív tartalmát, a velük kapcsolatos objektív összefüggéseket, mint a XIX. századi természettudomány. Így bátran azt mondhatjuk, hogy a fentebb említett filozófiai kérdések dialektikus materialista megoldása valójában csak a relativitás-elmélet kialakulásával nyert természettudományos megalapozást. Ilyen körülmények között meggyőzőbb és termékenyebb út, ha az elmélet fizikai mondanivalójának oldaláról kiindulva vonunk le filozófiai következtetéseket.

Mosztyepanyenko könyve elsősorban nem tartalmi mondanivalójával, hanem azzal emelkedik ki a hasonló témájú könyvek közül, hogy ezt az utat követi. Alapvető célja a relativitáselméletet a fizikai tartalmából kiindulva értékelni filozófiailag — félretéve minden vele kapcsolatos előítéletet. E célból meglehetős részletességgel ismerteti magát a fizikai elméletet is — főleg ami a speciális relativitáselméletet illeti —, hogy közvetlenül belőle vonhasson le filozófiai következtetéseket. Így a könyvben lapozva — a sok ábra és matematikai formula láttán — úgy vélné az olvasó, hogy egy szokásos relativitáselméleti kézikönyvet tart a kezében, a figyelmesebb olvasás azonban megmutatja, hogy a fizikai fejtegetések itt csupán a filozófiai mondanivaló egzakt megalapozását szolgálják. Valóban, a fizikai rész mindig csak a legszükségesebb fogalmak, eredmények és összefüggések megismertetésére szorítkozik, míg a filozófiai konkluziókkal foglalkozó fejezetek ismertetik a különböző álláspontokat, és ezek többé-kevésbé részletes bírálatát is adják.

Mivel itt elsősorban a könyv filozófiai mondanivalójának ismertetésére szorítkozunk, az általános kép kialakítása végett röviden vázoljuk az egyes fejezetek tartalmát. A könyv kilenc fejezete közül öt a speciális, négy pedig az általános relativitáselmélettel foglalkozik. Ezen kívül van egy meglehetősen hosszú bevezetés, melyről alább még részletesen szólunk. Az első fejezet a speciális relativitáselmélet alapvető fogalmait és elveit, míg a második a lényegi mondanivalóját ismerteti. A harmadik fejezet a tér és az idő objektív realitásával és elválaszthatatlan kapcsolatával, a negyedik fejezet pedig az abszolút tér-idő problémájával foglalkozik részletesen. Végül az ötödik fejezet a speciális relativitáselméletnek a fizika egyéb területeire gyakorolt hatását elemzi. Míg a speciális relativitáselmélettel foglalkozó első részt az jellemzi, hogy az átlagos műveltségű olvasó számára is hozzáférhető színvonalú, meglehetősen részletes matematikai leírását is adja az elméletnek, az általános relativitáselméletet ismertető utolsó négy fejezetből ez szinte teljesen hiányzik. A második rész első fejezete a tehetetlenség és nehézkedés (inercia és gravitáció) kapcsolatát, a második fejezet a reális világ geometriai szerkezetét tárgyalja. Külön fejezetet szentel a szerző a gravitációelméletnek, végül az utolsó fejezetben az általános relativitáselmélet továbbfejlesztésére és felhasználására vonatkozó próbálkozásokat ismerteti. E rövid áttekintés után térjünk át a könyv filozófiai mondanivalójának ismertetésére.

A már említett bevezető rész eléggé részletesen — mintegy negyven oldalon — ismerteti a relativitáselmélet tudománytör-

[1] М. В. Мостепаненко: Материалистическая сущность теории относительности Эйнштейна. Изд. Соцекгиз, Москва, 1962. 226 o.

téneti előzményeit, és elemzi a klasszikus és a modern fizika tér-idő szemléletét, és ennek filozófiai vonatkozásait.

Helyesen mutat rá a szerző, hogy a relativitáselmélet fogalmainak, szemléletmódjának megértését a matematikai nehézségek mellett elsősorban a helytelen filozófiai megközelítés nehezítette. Valóban nem könnyű egy gyökeresen dialektikus elméletet metafizikus nézőpont alapján megérteni. A relativitáselméletet a legutóbbi fél évszázadban filozófiailag értelmező kísérleteket elemezve kiemeli, hogy ezek az esetek többségében nem dialektikus materialista alapról indultak ki. Mindenekelőtt azokat bírálja, akik a materializmus nevében léptek fel az elmélet ellen, rámutatva, hogy az nem a materializmusnak általában, hanem csak a mechanisztikus materializmusnak mond ellent, lévén objektív tartalma, alapvető eszméi dialektikusak. Ezután a szerző az elmélet idealista értelmezését célzó próbálkozások elemzésére tér át. Cáfolja az elmélet kantiánus megközelítését — mely szerint az nem a tér és idő lényegét, hanem csak külsődleges oldalait vizsgálja —, hivatkozva a relativitás gondolatát, valamint következményeit igazoló tapasztalatokra, továbbá Einsteinre, aki maga is elveti a tér és idő a priori fogalmát. Ugyancsak bírálja azt az idealista irányzatot is, mely a relativitás fogalmát ismeretelméleti elvvé teszi, és így agnosztikus következtetésekre jut. Mosztyepanyenko rámutat, hogy ezek a filozófusok az abszolút és relatív igazság dialektikus viszonyát nem ismerik, illetve nem ismerik el, és ezért válnak agnosztikusokká. Hogy az elmélet nem relativista, igazolja az is, hogy a természetnek egy sor abszolút vonását is leírja (a fénysebesség állandósága, a tér-idő intervallum stb.).

Ezután a speciálisabb modern idealista iskolák — konvencionalizmus, operacionalizmus, neotomizmus — relativitáselmélettel kapcsolatos nézeteit érinti röviden, majd a relativitáselmélet szovjet irodalmának elemzésére tér át, mindjárt aláhúzva ennek filozófiailag nem kielégítő voltát. Rámutat arra, hogy a Szovjetunióban, kevés kivételtől eltekintve, a negyvenes évekig úgyszólván nem volt érdeklődés Einstein elmélete iránt. Mind az érdektelenségnek, mind pedig a végül is feltámadó érdeklődésnek a szerző részben ideológiai, részben tudományos okát látja. Sokáig a relativitáselmélet mint idealista elmélet élt a szovjet fizikusok és filozófusok tudatában, és ezt a felfogást csak a mikrofizika fejlődése kapcsán a relativitáselmélet iránt felmerülő igény tudta legyőzni. Ekkor — főleg az ötvenes években — kezd kialakulni az elmélet dialektikus materialista értelmezése is. Az érdeklődéssel együtt nőtt az elmélet irodalma is. A relativitáselmélet filozófiai értelmezése terén a szerző Alexandrov és Fok munkáját emeli ki.

Ezután a szerző áttér a századfordulón uralkodó, a relativitáselméletet közvetlenül megelőző — és előkészítő — világkép tárgyalására. Rámutat, hogy a XVII—XIX. század folyamán kiépülő és uralkodó mechanisztikus világképet megingatták azok a kísérleti felfedezések, melyeket a századfordulót környező évtizedekben tettek. A természettudósok és filozófusok egy része a mechanisztikus materializmusnak ellentmondó tapasztalatokból — nem ismervén a dialektikus materializmust — a materializmus általában való csődjére következtetett. Ugyanakkor ezek a természetkutatók, még ha filozófiájukba egy új idealista irányzat, például az energetizmus nézeteit hangoztatták is, tényleges tudományos kutató munkájukban materialista, sőt ösztönös dialektikus materialista módon közeledtek a problémákhoz, főleg az anyag és mozgás fogalmát illetően. Más fogalmak — például okság, törvényszerűség, tér-idő stb. — a modern fizikai diszciplínák kialakulásáig lényegében metafizikusak maradtak.

Ugyancsak még a bevezető részben ad a szerző egy rövid általános áttekintést Einstein filozófiai nézeteiről, megállapítva, hogy Einstein lényegében ösztönös materialista és dialektikus volt, ez azonban, különösen ismeretelméletében, nem tudott következetesen érvényesülni, de a relativitáselméletben — főleg az objektíve dialektikus tartalma miatt — igen. Ugyanakkor rámutat Einstein filozófiájának machista, szubjektivista vonásaira is.

Mosztyepanyenko határozottan szembenáll azzal a felfogással, hogy a fizikai elméletek — közöttük a relativitáselmélet is — a filozófiától függetlenül fejlődtek, és csak utólag kezdték őket filozófiailag értelmezni. Szerinte minden természettudományi elmélet fejlődését befolyásolja a filozófia. Ezt főleg történetileg — az alapvető fogalmak XVII—XIX. századi metafizikus fejlődésének elemzésével — támasztja alá, ami szükséges, de nem elégséges. Éppen a relativitáselmélet objektív dialektikus tartalmának és a kialakuló dialektikus materialista filozófiának a kapcsolatát nem elemzi kellően, pedig ez lenne a lényeges, mivel a filozófia atása itt — az elmélet jellegéből eredően — eléggé közvetett.

Rámutat a szerző a mechanisztikus világkép azon jellegére, hogy a benne fellelhető dialektikus elemek ellenére abszolutizált bizonyos fogalmakat (például abszolút tér és idő), módszereket, s ennek

alapján kívánta értelmezni a tapasztalatot. Elemzi azokat a tapasztalatokat, amelyek értelmezése az abszolutizált fogalmak alapján nehézségekbe ütközött. Így például a távolhatás newtoni fogalmát az elektromágneses jelenségek felfedezése kapcsán kialakuló közelhatás fogalma ásta alá. Itt alapvető szemléleti kérdésről van szó, mert a newtoni távolhatás anyagtalan jellegű, míg az elektromágneses tér mint speciális anyagi közeg — éter — közvetíti a testek kölcsönhatását. Ez a tapasztalat rendkívül kibővítette a metafizika szűk anyagfogalmát. Az első időben azonban az éter mozdulatlan jellegének kihangsúlyozása révén itt is a metafizikus szemlélet uralkodott. Ezt csak a relativitáselmélet oldotta fel, felváltva a mozdulatlan éter fikcióját a reális, élő, változó anyagi kölcsönhatásokkal.

Ezután a szerző azokat a kísérleti tapasztalatokat elemzi, melyek végül is az éterelmélet feladásához és a speciális relativitáselmélet kialakulásához vezettek.

A bevezető rész összefüggő tudománytörténeti, világnézeti gondolatmenete után a szerző a relativitáselmélet fizikai tartalmának kifejtéséhez lát, s a világnézetileg érdekes mozzanatokat azonnal filozófiailag is értékeli.

A rendszeridő, valamint a nyugalmi és a mozgási hossz fizikai bemutatása után a szerző határozottan leszögezi a tényt, hogy filozófiai szinten sincsen értelme az olyan kérdésfeltevésnek, hogy a test mérhető relatív paraméterei „mögött" vannak-e valamilyen abszolút paraméterek. A hosszúság, időtartam és egyidejűség relativitását úgy értelmezi, hogy két test (két vonatkoztatási rendszer!) kölcsönös mozgása megváltoztatja, illetve alakíthatja az anyag tér-idő sajátságait. Az, hogy a testen végzett hosszúság- vagy időmérés eredménye relatív, nem áll ellentétben a mérési eredmény által tükrözött valóság objektivitásával. Ilyenformán el kell utasítani azt az irányzatot, mely a relativitáselméletben az ismeretelméleti relativizmus természettudományos alapjait látja, annál is inkább, mivel a relativitáselméletben például a négyes ívelem négyzet állandósága ugyanolyan alapvető szerepet játszik, mint az említett paraméterek relatív volta. Emellett a szerző a négyes ívelem alapvető szerepében a tér és idő elszakíthatatlan objektív kapcsolatának tükröződését látja.

Kevésbé látszik megalapozottnak Mosztyepanyenko álláspontja a négydimenziós tér-idő sokasággal kapcsolatban (Minkowski-féle tér). Egyrészről ugyan kihangsúlyozza annak mint a tér és idő objektív kapcsolata tükröződésének pozitív szerepét, másrészt azonban határozottan elveti a tér és az idő fogalmai helyett az egységes tér-idő fogalom használatát, hivatkozva e két kategória minőségi különbségére, amit szerinte az is kifejez, hogy az időkoordináta, ellentétben a térkoordinátákkal, a négyes térben képzetes. Véleményünk szerint a szerző megfeledkezik arról, hogy a négyes tér-idő nem a tér és az idő mint önálló minőségek egyszerű összekapcsolása, hanem egy tőlük különböző, minőségileg új fogalom, mely mélyebben tükrözi a valóságot, hiszen olyan viszonyokat is feltár, melyek az önálló tér és az önálló idő szemléletében elérhetetlenek voltak. Nyilvánvaló, hogy a négyes tér-idő sokaság objektív valóságként való elfogadása ellen elsősorban a rossz emlékű spiritiszta negyedik dimenzió miatt tiltakozik sok filozófus. Egyébként a relativitáselmélet és a spiritizmus négydimenziós tere közötti különbségre — igen helyes érveléssel — Mosztyepanyenko is rámutat.

A relativisztikus tömegnövekedéssel kapcsolatban részletesen elemzi a tömeg és energia egymáshoz való viszonyát, valamint a filozófiai értelemben vett anyaghoz való viszonyukat — az anyag metafizikus és dialektikus fogalma szempontjából egyaránt. Élesen rámutat a tömeg és az anyag azonosításának helytelenségére. A tömeg az anyag egy speciális sajátossága.

Figyelemre méltó, ahogyan a szerző a nyugalmi és a mozgási tömeget interpretálja. A nyugalmi tömeget a test belső sajátságai jellemzőjének, míg a mozgási tömeget más testekkel való kölcsönhatása jellemzőjének fogja fel. Ez a felfogás azonban a nyugalmi tömeg abszolutizálásának veszélyét rejti magában, ami a mechanisztikus világszemlélet sajátja. Hasonlóan a tömeg abszolutizálására mutat a szerző érvelése azon felfogások ellen, melyek a tömeget koncentrált energiának tekintik. Az, hogy a tömeget az energiára vezetik-e vissza, vagy éppen fordítva, önmagában közömbös a dialektikus materialista világnézet szempontjából, ha nem azonosítják a tömeget az anyaggal, az energiát pedig valami nem anyagival — ahogyan az energetizmus hívei tették. Egyébként mai fizikai ismereteink szerint a tömeg és az energia nem állíthatók szembe egymással, nem vagylagos sajátságai a fizikai világnak, így filozófiai szembeállításuknak sincsen értelme, csakis a mechanisztikus felfogás alapján, mely a tömeget inkább anyagnak tekinti, mint az energiát.

Rámutat a szerző arra, hogy a tömeg- és az energiamegmaradási törvény két külön természeti törvény, mivel mai ismereteink szerint nem azonos tulajdonságait tükrözik az anyagi valóságnak, ugyanakkor a relativitáselmélet tanúsága szerint

elválaszthatatlanok egymástól. Kiemeli továbbá azt a tényt, hogy a tömeg és az energia az anyag legáltalánosabb tulajdonságai, minden megjelenési formájára jellemzőek.

A szerző szemléletében mutatkozó mechanisztikus elemekre utal az a tény is, hogy a klasszikus elektrodinamika két alapvető mennyiségének, a skalár- és a vektorpotenciálnak a relativitáselmélet által négyes potenciállá történt összekapcsolását csak pozitív oldaláról szemléli: úgy tekinti, mint a világ anyagi egységének újabb bizonyítékát — mivel az így adódó elektrodinamikai alaptörvény egy sorkorábban önálló törvénnyel leírt jelenséget képes értelmezni. Ugyanakkor nem tartja szükségesnek hangsúlyozni, hogy ez a két potenciál a klasszikus szemléletben másmás minőséggel bír — hasonlóan, mint a tér és az idő —, és a négyes potenciál fogalmában talán ezek minőségi különbsége is elmosódik.

Az általános relativitáselmélet logikai szükségességének indokolása során újból kiemeli a tömeget mint az anyag legáltalánosabb fizikai tulajdonságát, majd nyomban rátér az elmélet relativista értelmezésével kapcsolatos vita ismertetésére, mely konkrét formában a ptolemaioszi és kopernikuszi rendszer ekvivalenciája körül folyt. Mosztyepanyenko határozottan leszögezi, hogy a leírás ekvivalenciája nem azonos a fizikai ekvivalenciával. Maga Einstein sem beszél a különböző vonatkoztatási rendszerek fizikai egyenértékűségéről, csak arról, hogy a természetleírás szempontjából ekvivalensek. Az anyag tulajdonságai relatívak, a természeti törvények abszolútak. Az, hogy a naprendszer dinamikai központja a Nap, objektív tény, és ezt fejezi ki a relativitáselmélet is a tömeg és térszerkezet kapcsolatáról szóló törvényszerűségeivel.

Röviden foglalkozik a szerző azon próbálkozásokkal, melyek részben az úgynevezett mezőelmélet felé, részben az elemi részekkel kapcsolatos problémák felé kívánják kiterjeszteni a relativitáselméletet. Ennél lényegesen nagyobb teret szentel a táguló világegyetem idealista értelmezésének cáfolatára, nem mond azonban többet az e problémákkal kapcsolatban már jól ismert argumentumoknál. Az általános relativitáselmélet kozmológiai lehetőségeit ismertetve a világ tér- és időbeli végességével, illetve végtelenségével kapcsolatban Einstein, de Sitter és Fridman megoldását ismerteti. E hipotézisekkel kapcsolatban a kozmologikus egyenlet megoldásánál alapul vett kiegészítő feltételeket — határfeltételeket (például az anyag sűrűségének megválasztását a világmindenségben) — elemzi, és helytelenségük megmutatásával cáfolja a hozzájuk kapcsolt idealista nézeteket. Rámutat arra, hogy a határfeltételeknek a tapasztalatokkal szigorúan egyezniök kell; ezt az eddigi megoldások esetén nem lehet elmondani.

A kötet befejező részében a szerző összefoglaló értékelést ad a relativitáselméletről, aláhúzva, hogy ez mint fizikai elmélet messzemenően elmélyítette az anyagról szóló konkrét tudásunkat — a dialektikus materializmus szellemében. Mint lényeges mozzanatot emeli ki, hogy a relativitáselmélet a mezőt a tömeggel azonos rangra emelte. Az összefoglaló értékelésben a szerző rámutat az anyagfogalom döntő fontosságára minden kor és minden filozófia számára, s arra, hogy a relativitáselméletnek éppen az adja meg különös értékét, hogy ezen alapvető fogalmunkat mélyítette el, teljes összhangban a dialektikus materializmusnak az anyagról szóló tanításával.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy Mosztyepanyenko könyve az e témával foglalkozó művek közül feltétlenül kiemelkedik, amit elsősorban annak köszönhet, hogy előítéletek nélkül, a fizikai tények figyelembe vételével alakította ki álláspontját. Hibájául róhatjuk fel az általános relativitáselméletről szóló rész kissé elnagyolt voltát, valamint a helyenként mutatkozó mechanisztikus szemléletet. Ezek ellenére a műből az olvasó képet nyerhet a relativitáselmélet szerepéről a modern tudományos világkép kialakításában, a dialektikus materializmus természettudományos megalapozásában és bizonyos fokig az elmélettel kapcsolatban még fennálló fizikai és filozófiai problémákról is.

Müller Antal

Az antikvitás fizikai világképe[1]

Sambursky két könyve a görög ókor fizikai világképét festi meg. Bár a szerző a dolog természeténél fogva több anyagot találhatott a késő ókor tudományáról, mégis teljes képet nyújt a görögök — nem a szó mai értelmében vett, hanem *mutatis*

[1] S. Sambursky: The Physical World of the Greeks. Routledge & Kegan Paul, London, 1956. 255 o. — The Physical World of Late Antiquity. Kiadó ua., 1962. 189 o.

mutandis — fizikájáról, az i. e. V. sz.-tól, a milétoszi filozófusoktól az i. u. VI. sz. végéig, az utolsó újplatónikus gondolkodókig.

„Ez alatt a tizenegy évszázad alatt — írja Sambursky — hipotéziseket állítottak fel a világegyetem teremtéséről és szerkezetéről, vitáztak a tér, az idő és az anyag különböző elméleteiről, tudományos fogalmakat alkottak és elemeztek ismeretelméleti és tisztán logikai szempontból, s kutatásokat végeztek olyan problémákkal kapcsolatban, mint pl. az okság és determinizmus, valamint a fizikai hatás természete."

Bár e kor s a görög nép e korbeli gondolatvilága általában is érdekes tanulmány tárgya lehet, a természetkutató számára különösen is az, mert a mai tudomány *alapelveinek* gyökereit találja meg benne. A jelenségeket általános feltevések keretébe foglalni és úgy magyarázni — ez a görög gondolkodás nagy sajátja. És ebben hasonlít annyira az újkor természettudományára.

Valami nagyon lényegesben viszont eltér a modern tudomány az antiktól. Abban, hogy míg a görögök szinte egyáltalán nem kísérleteztek, nem bolygatták meg a természet rendjét „mesterséges" jelenségekkel, s így csak puszta megfigyelői maradtak a világ dolgainak, nem törtek a jelenségek meghódítására, tehát nem törekedtek technika teremtésére, addig az újkori tudomány elválaszthatatlan a kísérlettől, s a későbbiek során mind nagyobb mértékben a technikától is. A görög tudomány a technikát, e nagy hajtóerőt nélkülözte, s a többi között emiatt is küszködött annyit a helyes természetfelfogás kialakításával.

Sambursky a könyvei elő- és utószavában azt ígéri, hogy tudomány és technika e kapcsolatát — helyesebben e kapcsolat meg nem létét — állítja fejtegetései tengelyébe, s ezzel úgy ragadja meg a modern tudomány csíráját jelentő görög tudományt, hogy a hasonlóság és a genetikai kapcsolat mellett specifikumát is kihangsúlyozza. Sajnos, a többi fejezetekben erre már alig találunk utalást, annál többet viszont arra, hogy a nagy tekintélyek (Arisztotelész, Platón) *szellemi* hatása milyen béklyóba verte az eleven gondolkodást. Így szellemtörténetivé válik a mese.

Az első könyv tartalmából négy témát emelek ki, mivel a többiek (az ión természetfilozófiai iskola, Arisztotelész fizikája, a kozmogóniai elméletek) ismertebbek. Ezek a témák egyszersmind fejezetcímek is: 1. A természet és szám; 2. Az atom világa; 3. A kontinuum világa; 4. A dolgok kölcsönös összefüggése.

1. Az i. e. VI. és V. sz.-ban tették az első kísérleteket arra, hogy a „kozmoszt és ami benne történik, számokon és mértéken keresztül láthassák". Ez a törekvés Püthagorásszal kezdődik, s Platónnal és a hellenisztikus kor matematikusaival folytatódik, majd új lehetőséget kap Galilei, Kepler és Newton munkásságával, s így jutunk el napjaink elméleti fizikájához.

Püthagorásznál és híveinél a szám képezi a világegyetem alapját: a számokat háromszög alakban elrendezett pontokkal jelölték, ily módon a számokhoz geometriai alakot rendeltek, s ebből az alakzatból, valamint az egységet jelentő (anyagi) pontból minden testet felépíthetőnek gondoltak.

A számok itt még kapcsolatban állnak az érzéki világgal. Platón azonban elszakította ezt a kapcsolatot. Szerinte a püthagorászi számok nem eléggé „tiszták", mert konkrét tárgyakhoz kapcsolódnak, a tiszta szám abszolút pontosságával nem mérkőzhetnek meg. A számok tanulmányozásának szerinte csak úgy van értelme, ha önmagukban tanulmányozzuk őket. Platón nagy befolyása késleltette a kísérleti módszer és a matematika szintézisét.

2. Az atomelmélet Leukipposz, Démokritosz, Epikurosz és Lucretius műve. Leukipposz, az éleai iskola tanítványa, valószínűleg Zénónnak a végtelen oszthatóságra épülő aporiáit akarta úgy megoldani, hogy a matematikai oszthatóságot megkülönböztette a fizikaitól, s ez utóbbinak alsó határt szabott. A végső, már nem osztható részecskék az atomok; az anyag atomjai elpusztíthatatlanok, a világ végtelen.

Az elmélet fejlődésének jelentős pontja az a gondolat, hogy az atomok adott kombinációkban csoportokat alkotnak, sőt e kombinációk megszabják az őket alkotó atomok mozgását is. Ez a gondolat Epikurosznál lép fel, s a modern molekulafogalom csírája.

3. Az i. e. III. sz.-tól kezdődően az atomizmus mellett ellentéte, a folytonossági elmélet is kialakult. Megalkotói a sztoikusok, kiváltképpen a kitioni Zénon, a szolói Krüzipposz és az apameiai Poszeidoniosz.

Arisztotelész maga is ellene volt az atomisták atom-vákuum ellentétpárjának. Az anyagot, az egész világegyetemet *plenumnak*, űr nélkülinek tartotta, de kontinuuma passzív volt, mozgatásához külső okra volt szüksége. A sztoikus kontinuum *aktív* közeg. A világegyetem aktív szubsztanciája a *pneuma*. A pneuma fogalmának kialakulása jellemző a biológikus gondolkodásmódra. Az élőlények létezésének egyik feltétele lélekzésük. Épp-

így a szervetlen világ éltető ereje, összetartója is lélekzet, pneuma. Az emberi lélek is pneuma, de melegebb, szárazabb, mint a természetben található pneuma. Ez a levegő és a tűz tulajdonságaiból absztrahált közeg magával vitte a levegő rugalmasságát, feszítőerejét, a tűz melegét. Ez minden, akár élő, akár élettelen dolog összetartó ereje, formálója, éltetője, sőt minőségének meghatározója. Ez a pneuma feszültségi állapotban van, dinamikus.

A kontinuumban terjedő hatás magyarázatában először a sztoikusok gondoltak arra, hogy a kontinuumban a hatás kör-, illetve gömbalakban terjed, ők használták először a vízhullámok hasonlatát.

A pneuma és feszültségi ereje Poszeidoniosznál a világegyetem rendjének és harmóniájának alapjává válik. A világegyetem szubsztanciáinak kölcsönhatását a *szümpathéia* fogalmával fejezte ki. Ez kapcsolja össze a távoli testeket egymással — az égi és földi szubsztanciákat is. Ennek feltételezése alapján alkotott magának Poszeidoniosz helyes képet a hold és az árapály kapcsolatáról is — a szümpatheia, a pneuma feszültsége közvetíti e hatást.

A pneuma később a descartes-i éter formájában lépett be ismét a fizika történetébe, majd legfejlettebb formájában — a Maxwell-féle éter alakjában — modellül szolgált az elektrodinamikának.

A kontinnum-fogalom s a vele kapcsolatos problémák más kérdéseket is felvetettek. Az idő és a tér oszthatósága, a görbe felületekkel határolt testek felszínének és térfogatának „határmenettel" történő kiszámítása mind e problémakörbe tartozik, s ezeket Sambursky ismerteti is.

4. Végül „A dolgok kölcsönös összefüggése" c. fejezetben a könyv a görögök okság-determinizmus fogalmának kialakulásával és elemzésével foglalkozik. Felvetették, hogy a természeti folyamatok immanens törvények szerint mennek-e végbe, vagy külső principium (istenség) után kell-e kutatni. Az atomisták kezdetben a szigorú determinizmust hirdették. Epikurosz viszont a nagyszámú atomból álló emberi lények szabad akaratának magyarázatára az atomok esés közbeni — de közelebbről meg nem indokolt — oldalirányú mozgására hivatkozott.

Vele ellentétben a sztoikusok kompromisszum nélküli vallásosságukkal s ugyanilyen determinizmusukkal Sambursky szerint sikeresebb kísérletet tudtak tenni a determinizmus-szabadakarat ellentmondás feloldására. Determinizmusuk Démokritosz és Leukipposz determinizmusának igazi folytatása. A sztoikus világnézet azonban nem adhatta fel a szabad akaratot, hiszen tanítása szerint az ember felelős tetteiért. Ezért a problémát úgy oldotta meg, hogy kétféle okot tételezett: a meghatározót és az előzetest. A külső érzéki ingerek előzetes okok, az ember belső kvalitásai a meghatározó okok. Ez a felfogás csíráját jelenti a mai fizika gondolkodásmódjának: egy rendszeres mozgásnak a leírásakor a rendszer valamennyi belső tulajdonságát figyelembe kell venni (meghatározó ok), de a határfeltételek (előzetes okok) rögzítésével válik csak lehetségessé a konkrét probléma megoldása.

Az okság sztoikus fogalmánál a görög ókor nem haladt tovább.

A második könyvnek már a szerkezete — fejezetei: A tér és az idő; Az anyag; Szublunáris mechanika; A fizikai hatás terjedésének módjai; Égi fizika; Az ég és föld egysége — elárulja a könyv tartalmát is: miként küzd a görög gondolkodás az égi és földi jelenségek egységes leírásáért, az arisztotelészi és platóni koncepció ellen. A könyv e felépítése nemcsak a fizikusnak hasznos, hanem azért is, mert a természet leírásában az ún. transzcendens okok kiküszöbölésének szükségességére hívja fel a figyelmet.

A *tér* abszolút, illetve relatív voltának első hirdetője Sztraton, ill. Theophrasztosz volt. Kortársak voltak, akárcsak Newton, Clarke és Leibniz. Sambursky először a relatív tér híveinek, a sztoikusoknak, az újplatónikus Iamblichusnak, Syrianusnak és Damasciusnak gondolatait ismerteti, majd az „abszolutista" újplatonikus Johannes Philoponuséit. A probléma szinte szóról-szóra azonos a XIX—XX. sz. fordulóján az abszolút tér — éter — relatív tér körül felmerült problémával, s a szereplő fogalmak (éter, pneuma, tér, fény) a XIX. sz. éterének, illetve az einsteini téridő kontinuumnak csírái.

Az *idő* sokkal nehezebb vizsgálatában ugyanazok bizonyultak relativistáknak, illetve abszolutistáknak, akik a tér vizsgálatában. Ki kell emelni itt azt a hiányosságot, hogy a görögöknek sohasem volt világos sebességfogalmuk, s ez nagyban hátráltatta fizikájuk fejlődését. Bármilyen rossz emlékeink is vannak az abszolút idő fogalmáról, e korban ez az időfogalom alapozta meg az időnek mint önálló fizikai paraméternek későbbi használatát. E témát a könyv az idő és változás viszonyának, az idő realitása körül az újplatonikusok közt folyó vitának ismertetésével tárgyalja.

Az *anyag* mibenlétének háromféle felfogását lehet a görög antikvitásban megkülönböztetni: a mechanikusat, a kvalitatívot és a matematikait. Az első a preszokratikus atomisták (Leukipposz, Démokritosz), a második Arisztotelész, a harmadik Platón felfogása. Az elsővel

kapcsolatban a könyv főleg az atom geometriai alakja és a makroszkopikus testek tulajdonságai közti összefüggésről vallott felfogásokat ismerteti; a másodiknál Arisztotelész, majd kommentátorai azon erőfeszítéseit, amelyekkel a világ jelenségeit a négy elemből (kvalitatíve) akarták magyarázni. Ez utóbbival kapcsolatban a keveredés „mechanizmusára" vonatkozó különböző felfogásokat is ismerteti. A geometriai anyagelmélet történetét végigvezeti az újplatonikusokig, Iamblichusig, Plotinoszig és Prokloszig.

Az Arisztotelész fizikájának szentelt rövid fejezet után Sambursky a modern energiafogalom csíráját jelentő *impetus* fogalmát elemzi. E fogalom első megformálását Hipparchusnál találhatjuk meg. Szerinte az eldobott kőre magának a dobónak az ereje hat a dobás pillanatában, s ez határozza meg a dobás magasságát, a kő repülésének gyorsaságát. Ez a ma már triviálisnak tűnő megállapítás ellentétben áll Arisztotelész felfogásával, amely szerint az a közeg hat állandóan a repülő testre, amelyben a test mozog. Hipparchus e felfogása Arisztotelész késői kommentátorainak, Philoponusnak, a XII. század néhány arab tudósának, s Occamnak, Buridannak és Oresmes-nek nézeteivel egyezik meg.

A *mozgások* arisztotelészi felosztása természetes (a könnyű elemek felfelé, a nehezek lefelé mozognak) és természetellenes mozgásokra (az előbbiek ellentétei) s e nézet kritikája a kozmosz mozgásfajtái egységének vagy különbözőségének problémájává alakul át. E problémánál természetesen az egész és rész kapcsolata is felmerül; hogyan lehet e mozgásokat egyik vagy másik csoportba sorolni, visszavezethetők-e egymásra, s ha igen, mi módon, az alacsonyabb szintű mozgásfajta miként oldódik fel a magasabban, megtartja-e individualitását stb. E probléma a Gestaltelméletek történetéhez sorolandó. A mozgások arisztotelészi felosztását végül is relativizálják.

A *fizikai hatás terjedésére* két mechanizmust tételeztek: a közvetlen hatást (az atomisták és a sztoikusok) és a távolhatást (illetve pontosabban: erről csak erre utaló elképzeléseik voltak.) Ez utóbbinak csak gyenge csírái találhatók meg az újplatonikus emanációtanban. Eszerint a tárgyak, dolgok, emberek, istenek egymásra nem-fizikai hatással lehetnek azáltal, hogy emanációkat bocsátanak ki magukból. E misztikus elképzelésből fizikai elmélet Newton távolhatási elméletében lett. Előnye az volt, hogy lehetővé tette a jelenségek többé-kevésbé önálló csoportokra osztását s egyszerűbb magyarázatát. A dolgokat keretbe foglaló pneuma és a rendszertelen mozgást végző atomtömeg ui. egyaránt szigorú egyetemes kölcsönhatást tételezett fel, e felfogás szerint tehát a jelenségek kisebb csoportjának törvényszerűségeit lényegében lehetetlen felderíteni.

A fizikai hatásmódok ismertetését a könyv a lehetőség-ténylegesség ellenpártjának ismertetésével fejezi be, s erre példának felhozza a fény természetére vonatkozó hipotéziseket.

A szublunáris fizika kiegészítője az *égi fizika*. E fejezet azzal a befolyással foglalkozik, amelyet az égi jelenségek szabályszerűségei gyakoroltak a késő ókor világképére, s azokkal a különböző interpretációkkal, amelyek e mozgások matematikai leírására, valamint e leírásoknak mechanikai vagy egyéb modellekkel való összehasonlítására vonatkoznak. Arisztotelész nézetei után a velük ellentétes vélemények következnek. Xenarchus főleg Arisztotelész éterfogalma ellen érvel, és a Stagirita mozgásfogalmát, sőt dinamikáját széles alapokon támadja; őt az újplatonizmus ellenérvei követik.

Sambursky ezután az *asztronómia* fejlődésének a görög filozófusokra gyakorolt hatását ismerteti. Legrészletesebben Ptolemaiosz *Syntaxis mathematicáját* elemzi, végül az újplatonikus Proklosznak Ptolemaiosz nézeteire vonatkozó kommentárjait foglalja össze.

A könyv utolsó fejezete igen érdekes. A késő ókor két szellemi ellenfelének, a valószínűleg keresztény Philoponus és az újplatonikus Simplicius harcának ismertetésével kezdődik. E harc a tudományos kozmológia és a monoteizmus első összeütközése. Megfigyelhető a monoteizmusnak abból adódó pozitív hatása, hogy a földi és égi jelenségeket lényegükben egységesnek tekinti.

A kialakuló egységes világképnek még nem volt filozófiai megalapozása. Ezt a VI. sz.-ban Johannes Philoponus adta meg. Philoponus — kora Kopernikusza. Semmi új ismeretanyaggal nem rendelkezett, „csak" új koncepciókban látta a világot, s ennek megfelelően értelmezte át az ismert tényeket. Arisztotelész számtalan kisebb-nagyobb gyengeségébe kapaszkodva bizonyítja a föld és ég egységét.

Sambursky végül felveti a kérdést: mi lett volna, ha az egyház nem Arisztotelész interpretációját fogadta volna el, hanem Philoponusét. Talán Galilei és Kopernikusz forradalma enyhébb lefolyású, s a tudományos haladás gyorsabb lett volna.

E kötet tulajdonképpen előadások gyűjteménye, s így az egyes fejezetei inkább

elemző jellegűek, mint az első könyvéi. Míg az elsőt nem tartjuk többnek, mint az ókori gondolkodók természetszemléletéről írt jó könyvek egyikének, a második több új szemponttal gazdagítja az irodalmat. Ezek a szempontok különösen a tények mai problémák szerinti csoportosításában nyilvánulnak meg. Legfőbb érdeme, hogy az irodalomban kissé elhanyagolt késő ókor fizikájára irányítja a figyelmet. Mindkét könyv látható kedvteléssel tárgyalja a téma módszertani-formális matematikai oldalát is. A szerző bőségesen használja az eredeti forrásokat, a kommentárirodalom felhasznált művei a tudománytörténet legjelesebb kézikönyvei és monográfiái. Sambursky szemlélete: a természetkutató természetes objektivitása, a világ anyagi egységéről való szilárd meggyőződése. E jegyek határozottak, így könyvei haszonnal forgathatók. Sajnálatos körülmény, hogy Sambursky harmadik (keletkezési sorrendben második) könyve, „A sztoikusok fizikája" nem volt elérhető számomra.

Illy József

A mozgás problémái a természettudományban és a filozófiában[1]

A kötet igen szembetűnően tükrözi azt a fellendülést, az alkotásra való azt a törekvést, amely a természettudományok filozófiai problémáival foglalkozó konferencia óta a Szovjetunióban egyre élénkebbé válik, a természetfilozófiai problémák felvetésében és megoldásában egyaránt. A kötetben tárgyalt témák igen aktuálisak, az egyes cikkek jelenleg is folyó vitákhoz kapcsolódnak, így a szerzők egy-egy kérdést gyakran még a könyvön belül is különbözőképpen vetnek fel és oldanak meg. A munkát, mely mind természettudósok, mind filozófusok számára izgalmas, időszerű kérdéseket tárgyal, ez különösen érdekessé teszi.

„A dialektikus materializmus az anyag mozgásának általános sajátosságairól" című bevezető fejezet V. I. Szvigyerszkij tollából az anyag mozgásának főbb sajátosságait — anyagi, objektív, abszolút és relatív mivoltát, a mozgás és fejlődés ellentmondásos jellegét, tér-időben való létét — foglalja össze, igen tartalmas alapot adva a kötetben felvetődő problémák áttekintéséhez.

„Az anyag mozgásának formái a szervetlen természetben" c. fejezetben V. A. Stoff Kedrovval és Rutkeviccsel vitázva az élettelen természet mozgásformáinak felosztására tesz új kísérletet:

A) Általános, a mozgás „külsődleges oldalát" kifejező, éppen ezért a jelenségek igen széles körére érvényes, speciális anyagfajtákhoz nem kapcsolódó mozgásformák:

1. kvantummechanikai mozgás,
2. „hőmozgás", statisztikus, igen sok részből álló rendszerek mozgása,
3. mechanikai mozgás.

B) Olyan mozgásformák, amelyek az objektumok viszonylag szűkebb körét kapcsolják össze, s ezek kölcsönhatásait, a mozgásnak mintegy „belső oldalát" fejezik ki:

1. elemi részek folyamatai, magfolyamatok,
2. atomi, molekuláris folyamatok,
3. gravitációs folyamatok.

A felosztás alapja, hogy minden mozgásformára egy-egy általános természettörvény jellemző, amely kifejezi az adott rendszert alkotó objektumok kölcsönhatásának vagy kölcsönös kapcsolatának típusát. Ugyanakkor döntő az egyes objektumok minősége is.

„Az anyag és a mozgás problémái a relativitáselméletben" című fejezetben Sz. V. Izmajlov interpretálja a speciális relativitáselméletet, összefoglalva a szerinte legfontosabb vívmányait: 1. lemondott az elektromágneses jelenségek mechanisztikus értelmezéséről, az éterről, 2. utat nyitott a mikrotestek részecske-hullám képének megalkotásához, és ezzel a kvantumtérelmélethez, 3. a tér-időről, sajátidőről, anyag-energia kapcsolatáról való új ismeretekkel az anyag mozgásformáinak eddig nem ismert bonyolult, gazdag, sokoldalú területeit tárta fel.

A „Mozgás a mikrovilágban" című fejezetben V. P. Bronszkij a mikrorészecskék mozgásának sajátosságaival foglalkozik, részletesen kifejtve a klasszikus és kvantummechanikai mozgás viszonyát, a valószínűségi hullám természetének értelmezését és a kauzalitás kérdését. Hangsúlyozza a mikrofizika eredményeinek azt a filozófiai jelentőségét, hogy igazolják a dialektikus materializmus állásfoglalását a mozgás viszonylagosságáról, a konkrét formák sokféleségéről és kimeríthetetlenségéről, és hogy fokozottabban felhív-

[1] Философские вопросы современного учения гвижении в приробе. Изб. Ленинградского Унив 1962. стр. 198.

ják a figyelmet a mikromozgás és ezen keresztül a többi alapvető fizikai mozgásforma nem geocentrikus jellegére.

M. V. Mosztyepanyenko a mozgás mértékeiről és a megmaradási törvényekről ír. Egy adott rendszer (mechanikai rendszer, biológiai egység, társadalmi alakulat stb.) mozgásfomáját általában a rendszert alkotó objektumok kapcsolatának típusa határozza meg. A különböző mozgásformáknak különböző jellemző mértékei vannak, ilyen lehet például az élettelen természetben az energia. Az egyes speciális (mechanikai, termikus, elektromágneses stb.) fizikai mozgásformákat a különböző energiafajták (az energia minőségi oldala) jellemzik. Az energián kívül azonban más fizikai mennyiségekkel is jellemezhetünk egy fizikai mozgásformát. De általános érvényű természettörvény, hogy zárt rendszer esetén az illető rendszerre jellemző mennyiség bármilyen mozgás, változás során konstans marad, tehát a részrendszerek megfelelő fizikai mennyiségeinek összege állandó.

Az energiához hasonlóan más megmaradó mennyiségek is vannak a természetben (tömeg, impulzus, impulzusmomentum, töltés, paritás, izotóp-spin), ezek közül azonban eddig a tömeg és az energia látszik szerző szerint a legáltalánosabbnak. Ezek a makro- és mikrotestekre, csillagokra, elemi részekre egyaránt értelmezhetők: az élettelen természet eddig ismert legáltalánosabb tulajdonságai. Mosztyepanyenko azonban azt is lehetségesnek tartja, hogy nem fizikai mozgásformák (egyéb zárt — biológiai, társadalmi stb. — rendszerek) esetén is vannak az előbbiekhez hasonló megmaradási törvények. A problémát a megfelelő mértékek megtalálásában látja. Mosztyepanyenko írása nyilván széleskörű vitát vált majd ki arról, hogy vajon itt a fizikai mozgásforma fogalmainak jogtalan kiterjesztéséről van-e szó minőségileg más területekre, vagy pedig egy mindennél általánosabb új törvényszerűségről.

Sz. T. Meljuhin „A mozgás és fejlődés kapcsolata a szervetlen természetben" című cikke a fejlődés fogalmát vizsgálja először adott rendszerek szempontjából, majd az univerzum méretében, és ezzel összefüggésben szintén foglalkozik a mozgásformák osztályozásával.

Fodor Lajos

Egy német utópikus szocialista könyvéről[1]

A német és a francia felvilágosodás legjobbjaihoz kapcsolódó Frölichet túlzás volna „újra felfedezni" és a jelentős, önálló gondolatokkal jelentkező utópikus szocialisták sorába állítani. Jóllehet korában — a sötét abszolutizmus Németországában — nem volt nagyobb visszhangja, olyan jelentős német felvilágosító, mint a jakobinus Georg Forster, elismerően méltatta. Ugyanakkor valószínűleg nem véletlen, hogy az utópikus szocialistákat és általában a német társadalmi gondolat történetét oly jól ismerő Marx és Engels nem említi a nevét. Jelen művének marxista igényű vizsgálatát mégsem indokolatlanul kezdte meg a német és szovjet történettudomány. Frölich egykor név nélkül megjelent, s ma újra kiadott munkája nemcsak bibliográfiai érdekesség: Frölich is elfoglalja a maga szerény helyét a filozófia történetében mint olyan gondolkodó, aki — Mablyvel és Morellyvel együtt — az utópikus szocializmus korai nemzedékét köti össze az utópikus szocialisták nagy nemzedékével, s írásai a társadalmi tanok története szempontjából nem jelentéktelenek.[2]

Életéről (1759—1828) viszonylag kevés adatunk van — a német polgári történetírás teljesen figyelmen kívül hagyta a munkásságát —, s ezek sem egyértelműek. Polgári származású, a hallei egyetemen folytatott jogi tanulmányokat, majd postafőtisztviselő Berlinben — utópikus művének megírása ezekre az évekre esik —, később nagybérlő. A háborús károk miatt azonban terveit nem tudja megvalósítani, s 1814-ben ismét Berlinbe költözik családjával. Itt kölcsönkönyvtárat alapít, és támogatja a haladó berlini polgárságot a reakció elleni küzdelmében.

Frölich utópikus írása az akkori német állapotok közepette merész vállalkozás, de nem teljesen egyedülálló.[3] Milyen gondolati anyagra épül Frölich utópiája? Művének bevezetőjében egyrészt azt írja, hogy a saját eszméit követte, másrészt azonban utal arra is, hogy eszméi Wieland „Goldener Spiegel"-étől „kapták a tüzet", emel-

[1] *Carl Wilhelm Frölich:* Über den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, 1960. 107 o.

[2] Lásd: *Gerhard Steiner:* Der Traum von Menschenglück. Leben und Literarische Wirksamkeit von Carl Wilhelm und Henriette Frölich. Akademie-Verlag, Berlin, 1959.; *J. J. Moskovszkaja:* „Voproszi Isztorii". 1953. 10. sz.

[3] Lásd: *Heinrich Ziegenhagen* utópikus művét: „Lehre vom richtigen Verhältnis zu den Schöpfungswerken und die durch öffentliche Einführung derselben allein zu bewürkende allgemeine Menschenbeglückung". Hamburg, 1792

lett több helyütt nagy tisztelettel említi Rousseau nevét. A valóság az, hogy a wielandi felettébb elvont — és formailag Morelly pályakezdő utópikus regényére emlékeztető — utópia a maga alkotmányos monarchia eszméjével olyan előkép, amely hatott ugyan Frölichre, de amelyen minden tekintetben felülemelkedett. Ugyanakkor erős szálak fűzik Mablyhoz és Morellyhez is, és noha nem minden tekintetben veszi át tanításaikat, számos gondolatuk hasonló megfogalmazásban megtalálható műveiben. Nem osztja például Morelly egyedül megváltónak vélt nevelési elméletét, s inkább Mably reálisabb és a forradalmi perspektívát sem kizáró elképzeléseit vallja.

Frölich utópiája, kivált Fourier-éhoz hasonlítva, kevésbé kidolgozott, hiszen Fourier részletes képet ad az általa elképzelt jövő társadalmáról. Úgyszintén hiába keressük az oweni kommunizmus gyakorlatiasságát, a társadalmi reformok pontos és szakszerű leírását. Mindez kissé homályban hagyja az elképzeléseit, ugyanakkor azonban megóvja olyan jóslatoktól, amelyek a korabeli viszonyok között eleve merő agyszüleményeknek lehettek volna csupán. Közös benne az utópista kommunistákkal a kapitalizmus ellentmondásainak erkölcsi bírálata és egy, az ész alapján álló ideális állam megteremtésének eszméje. Mablyékhoz képest ő sem lép előre: az új polgári rend bíráinak, fonákságainak bírálata nála is igen elvont, távol van tőle minden — Owennél és Fouriernél már meglevő — gazdasági elemzés. Ennek oka, hogy a Berlinben szerzett tapasztalataiból indult ki, Berlin pedig akkor fejlődő manufaktúra-város, ahol az új társadalmi ellentétek még csak kibontakozóban vannak, még nem tükrözik a kifejtett kapitalizmus ellentmondásait. Frölich bírálatának tárgya elsősorban a magántulajdon mint olyan, ezen belül pedig különösen — Meslier nyomán haladva — a földmagántulajdon.

„Az emberről és viszonyairól" c. mű dialógusok sorozatából álló pamflet. A pedagógiai vita azonban csupán keret: nem az ifjúság neveléséről van benne szó, hanem az emberi nem boldogságáról.

Frölich utópiája bevezetőül leszögezi: mivel minden addigi állam tökéletlen és beteg, s következésképp a vele homogén polgárok is azok, ne neveljük gyermekeinket az államnak, „ne polgárt, hanem embert neveljünk". Az eddigi államok tökéletlenségének bizonyítéka, hogy egyikük sem tudta boldoggá tenni polgárait. Kell azonban lennie egy útnak, „amelyen a legtöbb rózsa virul", amely a legjobb az összesség számára — folytatja Frölich —, olyan, amely az ember alapvonásainak, „az emberi természetnek" megfelel. Ez pedig nem más, mint egy, a még jórészt Rousseau-ból kiinduló Mablyék ideológiájának megfelelő új állam.

A további dialógusokból kiviláglik, miért boldogtalanok az eddigi államok polgárai, s hogy milyennek kellene lennie ennek az eszményi új államnak.

A javak nem „természeti törvények" szerinti elosztása folytán „sokaktól az is megtagadtatik, amire szükségleteik feljogosítják őket", ez közboldogtalansághoz vezet, a jelenlegi világ pedig nem tud egyre több embernek boldogságot nyújtani. A boldogtalanságnak azonban más oka is van: az adott körülmények tönkreteszik a szorgos, munkás emberi természetet, hisz a dolgozó tömeg követeléseit nem veszi figyelembe. Frölich itt tulajdonképpen csak azt ismétli meg, amit Morelly vallott: a magántulajdon megsérti a szükségletek kielégítésére irányuló önszeretet ösztönét. Továbbá, amikor Mablyt követve, a javak nem természeti törvények szerinti elosztásáról, a tulajdon véletlenszerű kialakulásáról beszél, olyan gondolatokat tételez, amelyeket már Rousseau túlhaladott. Etikájában viszont a hasznossági elmélet Mably által erősen bírált rousseau-i változatát vallja: Kövesd a társadalom érdekét, s az végső soron saját érdeked lesz.

Frölich ugyan megállapítja, hogy „Minél jobban felhalmozódnak javaink, annál serényebben törődünk szükségleteink növelésével . . .", a „bőségből fakadó szegénység" Fourier-i dialektikus gondolatáig azonban nem jut el. A Mably-i gondolat tér vissza nála: az emberek ínségének, szenvedésének, elégedetlenségének, önzésének, irigységének, kapzsiságának, boldogtalanságának, erkölcstelenségének, az emberi természetnek nem megfelelő állapotnak oka a magántulajdon; ha ez megszűnik, akkor megszűnnek a belőle fakadó bűnök és viszszásságok is: „Egyszer meg kell fosztani trónjától a kapzsiságot, lehetővé kell tenni, hogy a magántulajdon megszűnjék, mint egyetlen csábító eszköz; és a polgárok, mint a gyermekek az atyai házban, a kisebb állam közös asztalánál jóllaknának; micsoda óriási tömegű bűn tűnnék el akkor". Ha kiszakítjuk az embert azon viszonyok közül, melyek a káoszt szükségszerűvé tették, az ember jóvá és boldoggá fog válni: azaz a magántulajdon bűnébe esett emberiség egyszer jóvá teszi majd bűnét, és ismét helyreáll az emberek közti együttműködés szép rendje.

A magántulajdon megszüntetésének módjáról azonban Frölichnek nincs világos elképzelése. Azt, hogy a vagyonosok önként nem mondanak le a tulajdonukról, jól látja. A falusi kisföldtulajdon megszűnését azonban önkéntes alapon képzeli el, mond-

hatni a szövetkezet egy korai előképéül. „A falu összes családjai összeadják vagyonukat, ezt köztulajdonnak tekintik, s az egyes ember szükségleteit ebből elégítik ki". Itt jól látható, mennyire nem él már Frölichben a kismagántulajdon illúziója, amely Rousseau-nak — fejlődése késői szakaszában — oly jellemző gondolata volt.

Mi jellemzi végül is Frölich képzeletbeli államát, az általános boldogságot adó új rendet? — Utópikus állama magántulajdon nélküli állam, amelyben az emberek bizonyos egyenlőségben, a „szellemi gyámságtól" (vallás, babonák, hiedelmek) megszabadulva és erkölcsileg megtisztulva élnek; az állam formája pedig olyan, hogy „egyesek ne gyakorolhassanak önkényt". Az új állam nem egy primitív, természeti ősállapothoz kívánja visszatéríteni az emberiséget, nem aszkétikus kommunizmust akar — ennek korántsem vonzó jellegét Frölich számos példával illusztrálja. Ez az állam nem a közszegénységre épül, benne az ember munkáját nem a létfenntartás félelemteli aggodalom sarkallja, mely utóbbi elveszti az élet savát-borsát. A fő hangsúly — akárcsak a Morellynál — itt is a fogyasztáson van, nem pedig a termelésen. Míg azonban Morelly az iparra építi a maga közösségeit, a centralizált kommunákat, addig Frölich a mezőgazdaság tekintetében ad valamennyire körvonalazott képet államáról.

Frölich utópiája nem mérhető a francia utópikus szocialisták műveihez. Nem gondolkodói korlátai, hanem a német nyomorúság, az elmaradott német állapotok gátolták meg abban, hogy mélyebbre láthasson. Utópiáját többnyire még a felvilágosodás optimizmusa és bizakodó racionalizmusa hatja át, s csak helyenként érződik a nagy utópistákat olyannyira jellemző kiábrándultság és keserű irónia. A német filozófiatörténetírás feladata, hogy felderítse a Frölich és a XIX. század 20-as, 30-as éveinek trieri fourieristái — Ludwig Gall, Georg Büchner — között mutatkozó eszmei kapcsolat részleteit.

Rathmann János

Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis[1]

Az arab filozófia a középkor legmagasabb színvonalú ideológiája volt. E jelenség kettős okkal magyarázható. Immanens, filozófiatörténeti szempontból tekintve a dolgot kétségtelen, hogy az arab bölcselet magasabbrendűsége a korai európai feudalizmus ideológiájával szemben a klaszszikus görög filozófiai örökség recepcióján alapult. Ennek a recepciónak az objektív alapjait pedig az arab világ fejlettebb társadalmi viszonyaiban találhatjuk meg. A nyugat-európai, naturálgazdálkodáson nyugvó korai feudalizmust a szélesebb körű árutermelésen alapuló arab hűbériség társadalmi-politikai rendszere magasan felülmúlta.

A feudalizmusban, Marx klasszikussá vált megállapítása szerint, minden középkori ideológia vallási formát öltött magára. Ezért az arab filozófiának is az iszlám valláshoz való viszonya a döntő kérdése. Az ideológiai küzdelem alapvető tartalma vallásos ortodoxia és a filozófia harca. A mohamedán ortodoxia legjelentősebb alakja, Al-Ghazali, harcos szellem volt. Életművének zömét két polémia alkotja. Az egyik a „Filozófusok céljai", a másik pedig a „Filozófusok megsemmisítése" címet kapta. Al-Ghazali célja az volt, hogy bebizonyítsa a vallás fölényét a bölcselettel szemben. Szerinte az emberi lét nagy kérdéseire kizárólag a mohamedán vallás képes feleletet adni. A filozófia csupán hamis magyarázatokat szolgáltat az emberi egzisztencia problémáira, ezért hatása káros létezése tehát szükségtelen. Al-Ghazalit a mohamedán világ ma is az iszlám egyik legnagyobb teológusának tiszteli.

A filozófusok szemébe vágott kesztyűt Averroes vette fel. Al-Ghazali fő művének megcáfolására írta meg a „Megsemmisítés megsemmisítése" című vitairatot, melyben ellenfelének legfontosabb állításait nemcsak tartalmilag, hanem szó szerint is idézi.

Az első fejezet a világ örökkévalóságának problémáját tárgyalja. Az arab filozófusok többsége, Arisztotelészből kiindulva, úgy vélte, hogy a matéria örökkévaló; földünk, sőt az egész világegyetem az anyag kezdetleges, mozgás nélküli, élettelen állapotából jött létre. Rendezett totalitássá csupán azzal vált, hogy az első mozgató, az isten, összekapcsolta a mozgást és az anyagot. Ezt a felfogást az iszlám ortodoxia védelmezői, élükön Al-Ghazalival, a legélesebben támadták. A konzervatív szellemű teológusok szerint a Korán tekintélye már eleve eldönti a kérdést: A világot isten a semmiből teremtette akaratának szuverén aktusával. Al-Ghazali viszont a filozófiai érvelés eszközeivel támogatta ezt az álláspontot; azt igyekezett

[1] B. H. Zedler (Ed.). Milwauke, USA, Marquetta University Press. 1961. 483 o.

bebizonyítani, hogy a filozófusoknak a világ örökkévalóságára vonatkozó tételei már csak azért is tarthatatlanok, mert ellentmondást foglalnak magukban. Azt állította, hogy az örökkévaló, végtelen időkig önmagával azonos, mindig változatlan istenség és az örökké fennálló, mindig változó anyag között kauzális viszony nem is állhat fenn, tehát az előbbi filozófusok tanításai szerinti isten — mintegy „menet közben" — nem is befolyásolhatná az anyagi világot. Averroes válasza erre az érvelésre: az anyag önmagában képtelen mozgásra, minden mozgásnál kell lennie valamilyen mozgatónak, mivel pedig a regressus ad infinitum gondolatsor értelmetlen, ezért a valóságban is lehetetlen — a mozgás végső oka tehát csakis az első mozgató (isten) lehet.

A második fejezet az univerzum elpusztíthatóságának a kérdésével foglalkozik. Al-Ghazali a vallásos felfogást képviseli, amely szerint a világegyetem elpusztítása csupán az isteni akarat önkényétől függ, bármikor megtörténhet, mert isten szándékait semmi sem determinálja, lévén minden történésnek éppen a legfőbb lény a meghatározója. Averroes ezzel szemben rámutat arra, hogy a dolgok keletkezése és pusztulása szigorú természeti törvények szerint megy végbe, ezeket az isteni akarat sem változtathatja meg, hiszen ennek lényegét éppen a szükségképpeni determináció alkotja. Istennek ennélfogva nem is szabad az emberihez hasonló akaratot tulajdonítani.

A következő fejezetben ezzel a tézissel kapcsolatban bontakozik ki a vita. Az emberi és az isteni akarat különbözőségéről szóló felfogást Al-Ghazali is osztja, de csak azért, hogy segítségével a kauzálitás általános érvényességét tagadhassa. Szerinte az ok-okozati viszony csupán szubjektív kategória, a valóságban csupán a történések egymás utáni folyamatát észlelhetjük. Valójában csak egyetlen transzcendens ok létezik, minden történés végső oka az isten. Mi csak eszközök vagyunk az isteni akarat kezében. Averroes a bírálatában helyesen tárja fel e felfogás abszurditását: Ha isten mindennek a végső oka és minden az ő kozmikus akaratától függ, akkor a kauzalitásnak szükségképpen fenn kell állnia, tehát objektív, általános érvényességű kategória — az isteni mindenhatóság megnyilatkozási formája.

A mű következő részeiben éppen ez az isteni mindenhatóság, mindent tudás a vita tárgya. Az arab filozófusok, élükön Avicennával, bár elfogadták, hogy semmi sem létezhet isten tudta nélkül, de azt állították, hogy isten csak — az egyedi dolgokban megnyilvánuló — általánost ismeri, nincs tehát tudomása sem a különösről, sem pedig magukról a dolgokról, konkrét egyediségükben. Al-Ghazali e nézeteket energikusan visszautasítja, sőt eretnekségnek nyilvánítja. A kérdés felmerülése már előre vetíti a nominalizmus és realizmus későbbi nagy vitáját. Averroes közvetítő álláspontot foglal el: az isteni tudás sem nem univerzális, sem nem partikuláris-egyedi jellegű, hanem transzcendens, az emberi ész számára meg nem érthető tudás.

A mű utolsó része a természettudományokkal összefüggő filozófiai kérdések elemzésére tesz kísérletet. Al Ghazali ezen a területen is heves rohamor intéz a korabeli természettudomány eredményeire támaszkodó filozófia ellen. Visszatér a természeti folyamatok kauzalitásának a tagadására. Itt azt az indokolást fejti ki, hogy ha természeti folyamatoknál az ok okozati viszony fennállása szükségszerű, akkor az isteni csodák nem lennének lehetségesek, márpedig ezek — isten szabad akaratából — bármikor bekövetkezhetnek. Al Ghazali, és vele együtt az összes korabeli iszlám teológusok, mint az eddigiekből kitűnik, világnézetük alapjává tették a természettörvények objektivitásának a tagadását. Averroes ezzel szemben a természeti törvények és az isteni mindenhatóság összhangba hozására törekedett. A csodák szerinte isteni beavatkozás alapján lehetségesek a természet világában, de csak természeti törvényeknek megfelelően. Averroes erősen korlátozta a csodák jelentőségét, szerinte ezek csupán az emberi tudás gyarlósága, az emberi tudásnak a természettörvényekben való járatlansága miatt tűnnek csodáknak előttünk.

A fejtegetés a vallásra vonatkozó vitával fejeződik be. Al Ghazali szörnyülködve támadja a korabeli szkeptikus szabadgondolkodókat, akik szerint a vallás csupán vigasztaló eszköz a nép számára, a műveltnek jobban megfelel helyette a filozófia. Al Ghazali ex cathedra kijelenti, hogy a vallás tételei az abszolút igazságot fejezik ki. Averroes szerint a vallás fogalmai csupán magasabb — filozófiai — igazságok jelképei, tehát semmi esetre sem kell őket betű szerint, hanem csak szimbolikusan felfogni. Averroesnek itt is úttörő szerepe van a filozófiai irodalomban: A később oly nagy jelentőségű kettős igazság első megfogalmazása itt jelenik meg először.

Averroes munkája történeti szempontból rendkívül jelentős, a filozófiai irodalom igaz gyöngyszeme. Ez akkor válik evidenssé, ha a hatástörténet látszögéből kíséreljük meg értékelni. A mű, éppen úgy, mint az egész arab filozófiai irodalom

térben és időben közvetítő jellegű. Azt a prominens közeget alkotja, amelyen keresztül a klasszikus ókor nagy szellemi öröksége az egész európai kultúra közkincsévé vált. Averroesnek ezt a jelentős közvetítő szerepét néhány név puszta felsorolása, is megvilágítja. Arisztotelész bölcseletén kívül, akit az összes filozófusok fejedelmének nevez, elsajátítja Platón, Plotinosz, a sztoikusok és a szkeptikusok tanítását, és olyan filozófusoknak adta át, Roger Bacon, Brabanti Siger, William Occam, Pietro Pomponazzi stb. E hatások filozófiatörténeti feldolgozása a filozófia kutatás jelentős adóssága a zseniális gondolkodóval szemben.

Lenkei László

Az 1963-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája

I. Dialektikus és történelmi materializmus

Antalffy György—Halász Pál: Társadalom, állam, jog. Közgazd. és Jogi K., 457 o.
Arzumanjan, A. A.: A mai kapitalizmus problémái. Kossuth, 110 o.
Bihari Ottó: Az államhatalmi képviseleti szervek elmélete. Akadémiai K., 322 o.
A francia kommunisták a filozófiáról. Kossuth, 141 o.
Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái. Akadémiai K., 351 o.
Kállai Gyula: Az állam és a szocialista demokrácia fejlődésének egyes kérdései. Kossuth, 38 o.
Kritikai tanulmányok a modern polgári jogelméletről. Akadémiai K., 510 o.
Kulin György: Az ember és a világmindenség. Gondolat, 119 o.
Lakos Sándor: A szocializmus alapjainak lerakása. Kossuth, 221 o.
Malin, K. M.: Eltarthatja-e a Föld az emberiséget? Kossuth, 145 o.
A marxista filozófia alapjai (átdolgozott kiadás). Kossuth, 848 o.
A marxizmus—leninizmus alapjai, II. kiad. Kossuth, 802 o.
Szabó Imre: A szocialista jog. Közgazd. és Jogi K., 454 o.
Szirmai István: A marxizmus—leninizmus eszmei offenzivája. Kossuth, 31 o.
Szpirkin, A. G.: A tudat eredete. Gondolat, 402 o.
Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai. Tankönyvkiadó, 2 köt. 263 és 265 o.
Vszehzvjatszkij, Sz.—Kazjutyinszkij, V.: Világok születése. A mai kozmogónia filozófiai problémái. Kossuth, 251 o.

II. A filozófiatörténet klasszikusai

Lenin utolsó írásai. Kossuth, 99 o.
Marx, K.—Engels, F.: Válogatott Művek 2 köt. Kossuth 646 és 591 o.
Marx, K.: Értéktöbbletelméletek. Kossuth 529 o.
Morus, Th.: Utópia. Kossuth, 143 o.
Saint Simon, C. H.: Válogatott írásai. Gondolat, 405 o.
Vico, G.: Az új tudomány. Akadémiai K., 715 o.
Wittgenstein, L.: Logikai-filozófiai értekezés. Akadémiai K., 234 o.

III. Filozófiatörténet

Benedek István: Lamarck és kora. Gondolat, 334 o.
Csalin, M. L.: A pesszimizmus filozófiája. Kossuth, 189 o.
Nádor György: Spinoza műhelyében. Gondolat, 219 o.

IV. Ismeretelmélet és logika

Kelemen László: A 10—14 éves tanulók tudásszintje és gondolkodása. Akadémiai K., 351 o.
Klaus, G.: Bevezetés a formális logikába. Gondolat, 374 o.
Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás. Akadémiai K., 359 o.

V. Esztétika

Alpatov, M. V.: A művészet története. Képzőművészeti Alap, 417 o.
Artner Tivadar: Ismerkedés a művészettel. Móra, 179 o.
Baranyi Imre: A fiatal Madách gondolatvilága. Akadémiai K., 149 o.
Becher, J. R.: A költészet hatalma. Gondolat, 349 o.
Dürrenmatt, F.: Színházi problémák. Színháztudományi Int., 56 o.
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben. Akadémiai K., 2. bőv. kiad., 518 o.
Iljicsov, L. F.: A tudomány és a művészet eszmei tisztaságáért. Kossuth, 159 o.

Lessing, G. E.: Laokoon — Hamburgi dramaturgia. Akadémiai K., 768 o.
Somlyó György: A költészet évadai. Magvető, 376 o.
Szalay Károly: Szatíra és humor. Magvető, 457 o.
A szocialista képzőművészet kibontakozása. Gondolat, 98 o.
Tóth Dezső: Életünk — regényeink. Szépirodalmi K., 229 o.

VI. Vallás és ateizmus

Gecse Gusztáv: Szentek, legendák, ereklyék. Gondolat, 178 o.
Kazsdan, A. P.: Hogyan teremtett istent az ember? Móra, 153 o.
Világ csodák nélkül. Táncsics, 227 o.
Zoltai Dénes: Világnézeti nevelés és vallásos világnézet. Tankönyvkiadó, 134 o.

1962-es impresszummal 1963-ban megjelent

Brecht, B.: Epikus dráma — epikus színház. Színháztudományi Int., 117 o.
Erpel, F.: A megfestett világ. Képzőművészeti Alap, 272 o.
Helvetius: Az emberről, értelmi képességeiről és neveltetéséről. Tankönyvkiadó, 571 o.
Lips, E.: A dolgok eredete. Gondolat, 506 o.
Marx, K.: Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből. Kossuth, 176 o.
Szántó Judit: Valóság és dráma Nyugaton. Színháztudományi Int., 106 o.
Varga Jenő: A XX. század kapitalizmusa. Kossuth, 207 o.
Zivn, Sz. L.: A jogi formák fejlődése a mai imperialista államokban. Közgazdasági és Jogi K., 255 o.

(K. I.)

FOLYÓIRAT ISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 5. SZÁM

O. Jahot: A szociológiai kutatások és a statisztika néhány elméleti kérdése

A szerző az induktív és statisztikus eljárások különbségéből indul ki. A statisztikus eljárások esetében nagyszámú megfigyelt jelenségből a nagy számok törvényének felhasználásával átlagértéket állapítanak meg, mely összegezve magában foglalja a jelenségek egészének lényeges tulajdonságait. A statisztikus eljárás eredménye azonban — középérték volta, átlagjellege miatt — nem vonatkoztatható egyenesen és közvetlenül az egyesre, míg az induktív következtetés eredménye közvetlenül tartalmazza az egyes jelenségek általános vonásait. Éppen ezért a társadalomtudományoknak mindkét eljárást együttesen kell alkalmazni.

A konkrét szociológiai kutatás eredménye az empirikus törvény, amely bizonyos fokig rendszerezve foglalja össze a kutatás eredményeit. Az empirikus törvény megjelenhet statisztikus törvény formájában is, de bővebb fogalom az utóbbinál, nem minden statisztikus törvény empirikus is egyben.

A szociológiai kutatás menetét elemezve a szerző rámutat arra, hogy minden vizsgálat egyszeri, véletlen, esetleges tényekből, adatokból indul ki. Ezekből adódik a „statisztikus tény", amely már általánosítás eredménye, nem tartalmaz véletlen elemeket, hanem a jelenségek adott csoportjára jellemző tények összesűrítése. A statisztikus tényben elvonatkoztatunk az adatok tarkaságától, a tipikustól való eltéréstől, a statisztikus tény már lényegi vonásokat is visel, így a lényeg elemzésének első lépcsője. A statisztikus tények az adott társadalmi jelenségekre jellemző fejlődési tendenciákat is jelzik, ezért „társadalmi-statisztikai tényeknek" is nevezhetjük őket.

A társadalmi folyamatok tudományos elemzésének csak ilyen tények lehetnek az alapjai. A statisztikus tények lényegüknél fogva már közel állnak a statisztikus törvényszerűségekhez, mindkettő általánosítás eredménye, de az utóbbiak az általánosítás magasabb fokát képviselik, éppen ezért a társadalmi fejlődés tartósabb tendenciáit, mélyebben, pontosabban, tartósabban és a jelenségek nagyobb körére kiterjedően fejezik ki.

A statisztikus szociológiai kutatások formáját a vizsgálandó társadalmi jelenség természete határozza meg, meghatározó szerepük van természetesen a társadalmi feladatoknak is, melyeknek az adott kutatás a szolgálatában áll. Éppen ezért a szociológia feladata nem merülhet ki meghatározott empirikus adatok filozófiai állásfoglalások nélküli általánosításában. A szociológus munkájának, a tárgy természetének és társadalmi céljának megfelelően, két szakasza van: 1. A jelenségre vonatkozó adatok áttekintése statisztikus módszerekkel, 2. A kapott eredmények elvi értékelése.

A szerző végül polemizál azzal a szovjet szociológusok körében is volt nézettel, hogy a statisztika csak a társadalomtudományokra alkalmazható.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 9. SZÁM

M. S. Bahitov: Az okság problémája a szociológiában és a funkcionalizmus kritikája

A szerző azt a folyamatot vizsgálja, hogyan alakul át a burzsoá szociológiában a társadalmi determinizmus saját tagadásává, mivel az okság s az okozati összefüggések gazdag láncolatát kifejező kölcsönhatás kategóriáját felváltja a funkció fogalma. A társadalmi mozgást meghatározó „tényezők elmélete" a következő fejlődésen ment át a burzsoá szociológiában: 1. A „tényezők elmélete", amelyben a történelmi gyakorlat során megvalósult

tények és a tudatos célok eltérése úgy jelenik meg, mint egymásnak ellentmondó tényezők, ösztönösen megvalósuló absztrakt tendenciák eredménye. Ezekhez a tényezőkhöz, amelyek szubjektíve motiválják a történelmi cselekvést, számítják a népesség számát és sűrűségét, a földrajzi körülményeket, a nemzeti és kulturális hagyományokat s az emberek pszichikai, alkati eltéréseit stb. 2. „tényezők sokaságának elmélete" mint vulgáris ökonomista irányzat jelentkezett a szociológiában az idealista tartalom elfedésére, de követői a gazdasági tényezőket csupán a cselekedeteket befolyásoló nagyszámú tényező egyikének, de nem döntő faktorának tekintik. 3. A XX. sz. elején alakult ki az a felfogás, mely a cselekedeteket a pszichikai motiváció különbségére vezeti vissza, s amely átmenetileg „megoldotta" a fenti két irányzat csődjét.

A „tényezők elméletének" mindhárom válfajára általában érvényes az a megállapítás, hogy a társadalmi élet különböző oldalait egymástól elszigetelve vizsgálja, de tartalmas szintézisig nem jut el. A különböző hatások mintegy véletlenszerűen összegeződnek az egyén viselkedésében, így tehát tulajdonképpen egymástól független tényezők együttes hatása jön létre, amely kiszámítható. Ezt a felfogást fejezi ki tömören a „funkcionális függőség" fogalma, mellyel a burzsoá szociológia a szükségszerűen ható okok rendszerét felcserélte.

A tényezők sokaságának elmélete napjainkban mint a funkcionális analízis elmélete jelenik meg. Ennek egyik formája a strukturális funkcionalizmus, amely az USÁ-ban jelenleg uralkodó szerepet tölt be a hivatalos kiadványokban. Képviselői — T. Parsons, M. Levy, P. Merton — formálisan nem tagadják az okozati meghatározottságot, de ezt „pontosabbá téve" a funkció fogalmával váltják fel, határozottan elutasítva azt, hogy a társadalomban ható tényezők közül valamelyik is elsődleges lenne. Ezzel a gazdasági determinizmust kívánják cáfolni. A társadalom életének legegyszerűbb egységeit, elemeit az egyes emberek egyes cselekedeteiben találják meg. A társadalmi elemzés céljából ezeket kívánják feltárni. Ebben az elemben, Parsons és társai szerint, differenciálatlanul egyesülnek és azonosulnak a társadalmi életben ható tényezők, így értelmetlen közöttük elsődlegest keresni. Ez az elmélet — Parsons szerint — alkalmas arra, hogy kimutassa a társadalmi lét és társadalmi tudat egységét. A „társadalmi tett" fogalmával már Max Webernél is találkozhatunk, Moreno szociometriája is operál vele, így Parsons „felfedezése" nem újdonság a burzsoá szociológiában, gyakran találkozhatunk vele mint a társadalmi determinizmus elleni harc eszközével.

A továbbiakban Bahitov részletesen elemzi Parsons „analitikus realizmusát" mint a tényezők elméletének egyik eklektikus változatát. Parsons „A társadalmi tett struktúrája" című munkájában azt igyekszik kimutatni, hogy az individuális viselkedést befolyásoló tényezők és a következményeik állandóan váltogatják egymást, vagyis nincs szituációtól független meghatározó tényező. A tényezők tarkaságából, sokaságából az adott helyzetnek megfelelően egyesek pszichikailag hatékonyabbnak bizonyultak, befolyásolják az egyén viselkedését, de hatásuk csak átmeneti.

Az egyéni viselkedések társadalmi méretű általánosságának indokolására Parsous általában elfogadott viselkedési módokat, sztereotip viselkedési normákat tételez fel, amelyeket szerinte tulajdonképpen a társadalom dolgoz ki. A funkcionalisták igyekeznek is minél részletesebb normákat kidolgozni a viselkedés szabályozására, melyek a társadalom „funkcionális egysége" következtében minden ember viselkedésének alapjául szolgálhatnak; a viselkedési módok „tiszta modelljének" alapja pedig — az üzletember viselkedése, amelyet a funkcionalisták társadalmi ideálnak tekintenek.

(á. a.)

V. I. Garadzsa: A hit és tudás problémája a tomizmusban

A cikk azt vizsgálja, hogy vállhatott Aquinói Tamás filozófiai öröksége korunk katolikus filozófiájának alapjává. A katolicizmus vezető gondolkodói megértették, hogy elméletük napjainkban, a tudományok rohamos fejlődése idején a tömegekre csak úgy hathat, ha össze tudják egyeztetni a tudományokkal. Ezt kísérelte meg Tamás is a maga korában hasonló történelmi szituációkban, ezért nyúl vissza tanaihoz, a tudás és hit harmóniájáról szóló tételéhez a mai katolikus filozófia.

A szerző bevezetőül Lenint idézi arról, hogy az idealizmusban két fő formája van a hit és a tudás viszonyának: „Kant lealacsonyítja tudást, hogy szabaddá tegye az utat a hit számára; Hegel magasra emeli a tudást, azt bizonygatva, hogy a tudás isten ismerete." (Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. 147. o.) A katolikus filozófiában ezt a két felfogást hagyományos iskolák képviselik: az előbbit a platóni—augustinusi, az utóbbit az arisztotelészi-

tomista. Mikor az egyház hatalma tetőpontján volt, az első álláspont dominált és szerepelt az egyház hivatalos állásfoglalásaként. Mikor azonban a tudományok fellendülése az egyház tanait fenyegette, az utóbbi — rugalmasabb — álláspont került előtérbe. Az okok, melyek miatt a tomizmus kialakult, s az egyház rákényszerült a tomizmus elfogadására: az antik kultúrának a reneszánszban való feleleventése, elsősorban az arisztotelészi filozófiáé, s ennek averroista értelmezése, másodsorban a tudományok meginduló fejlődése és a kísérleti módszer megjelenése (R. Bacon). Ennek nyomán az egyházon belül megjelent az igény a tudás újraértékelésére abból a célból, amelyet már Abélard felvetett: nem hinni hogy tudjunk, hanem tudni, hogy higgyünk. Ez a tétel vált lényegében a tomizmus alapjává. Az egyházon belül még hosszú ideig folyt a küzdelem a két álláspont között, melyeknek képviselői az újplatonizmusra és Augustinusra támaszkodó ferences Bonaventura és az Arisztotelészre támaszkodó dominikánus Aquinói Tamás.

Tamás filozófiája is kifejtette, hogy az ész nem mondhat ellent a hitnek, sőt alátámasztja, ezzel elvetette a kettős igazság elméletét, s kidolgozta a „keresztény arisztoteliánizmus" rendszerét. A hit és tudás viszonyának problémája a tomista filozófiában a természetfeletti és a természeti dolgok megismerése viszonyának problémájává változott át. Az utóbbiak megismerésének eszközei az érzékek és az értelem, míg az előbbieké a kinyilatkoztatás. A tomista metafizikában a létnek, a valóságnak racionális struktúrája van, mivel a tomizmus minden dologban az isteni értelem visszfényét látja, amely megszabja a dolgok minőségét és a létezés alapelveit.

A tomizmusban van tehát természeti és isteni megismerés. Az előbbinek teljes értékét a tomizmus nem ismeri el, mivel a megismerés abszolút célja maga az isten, akit vagy közvetlenül vagy közvetve — a teremtett világon keresztül — ismerhetünk meg, s ebből következően a világ megismerése az isten megismerésének alárendelt. A tudás a látható és igazolható igazság, a hit a láthatatlan és igazolhatatlan igazság területe, az előbbi a logikai szükségszerűség, az utóbbi az istenhez elvezető szabad akarat uralma alatt áll. Auinói Tamás racionalizmusa tehát álracionalizmus, a tudást és szerepét alacsonyabb rendűnek tekinti, ennek alapvető okát az emberi értelem gyengeségében látja, sőt kihangsúlyozza, hogy az élet értelmét, célját és eredetét csak a kinyilatkoztatás döntheti el, amelyet viszont csalhatatlannak tekint. Ugyanakkor kijelentetve, hogy a hit és a tudás között az alapvető különbség ellenére komoly hasonlóság is van, koncepciójának alapelvévé a hit és tudás harmóniájának tételét tette.

(á. a.)

VOPROSZI FILOSZOFII, 1963. 10. SZÁM

A. Sz. Fris: A szocialista dolgozó kollektíva szerepe a társadalmi viszonyok fejlődésében

A tanulmány arra a kérdésre kíván választ adni, hogy milyen lesz a kommunista társadalom struktúrája. Az nem vitás, hogy a kommunizmus homogén társadalom lesz, de valamilyen felépítése, szerkezete feltétlenül lesz. A kommunista társadalom szervezeti formájának csíráit a szerző napjaink dolgozó kollektíváiban látja, szerinte ezek fejlődnek majd át a kommunizmusban „önigazgatási egyesülésekké", amelyek az SZKP programja szerint a kommunista társadalom sejtjei lesznek. Ezekben az önigazgatási egyesülésekben fog azután megvalósulni a munka megszervezése és a munkatevékenységek cseréje, ezen alapulva kapcsolódnak majd egymáshoz az egyesülések, s adják meg a társadalom egységes gazdasági szervezetét, melyben az egységet a tulajdonhoz — a kommunista tulajdonhoz — való azonos viszony biztosítja. Az egyes ember természetesen ekkor sem érintkezik közvetlenül a társadalommal, a munkavégzéssel kapcsolatos utasításokat sem közvetlenül kapja a társadalomtól, hanem ezek az egyesülések lesznek azok a láncszemek, melyek közvetítik a személyiség és a társadalom közötti kapcsolatot. Az egyén úgy illeszkedik be a társadalomba, hogy egy dolgozó kollektívába illeszkedik bele, mely meghatározott viszonyban áll más kollektívákkal.

A kollektíva belső funkciója nem merül ki a munka megszervezésében — bár alapvető szerepe ez —, hanem átfogja az emberek érintkezésének egészét: az ellátást és a szolgáltatásokat, a nevelést és oktatást, a sport- és kulturális tevékenységet, a közösség életének megszervezését (az önigazgatást) és az egyén bevonását ebbe a közösségi életbe. Ezeket a funkciókat a közösség tagjai öntevékenység formájában látják el, az igazgatási funkciók tehát nem különülnek el az egyes embertől, ha-

nem közvetlen tevékenységében valósulnak meg. A lehetőségek és tevékenységek széles skálája a képességek kibontakozásához és realizálásához vezet, s a köznapi élet totalitásának hatására kialakul a mindenoldalú személyiség.

A szocialista társadalom dolgozó kollektívájának önigazgatási egyesüléssé való átalakulása egyúttal a proletariátus „magáért való" osztállyá válása, vagyis a kommunizmusra való átmenet társadalmilag a dolgozó kollektívák fejlődésén keresztül történik. E fejlődés lényege a kollektívák zártságának és izoláltságának feloldódása, az elvtársi együttműködés és kölcsönös segítség viszonyának kialakulása, aminek eredményeképpen a kollektíva nem különül el a saját külön érdekeivel a társadalomtól. Társadalmi méretekben is megszerveződik az egyes kollektívák munkája közötti kapcsolat, ennek alapja és szabályozója a kooperáció és specializáció elve.

(á. a.)

A. G. Miszlicsenko: A szabadság egzisztencialista felfogásának kritikája

A szerző az egzisztencializmus kiindulópontjának a „krízis problémáját" tekinti, amelyben a modern kapitalista társadalom elszemélytelenítő hatásai tükröződnek vissza — az egzisztencializmus nem más, mint a polgári tudat sajátos védekezése az egyéni és a társadalmi élet uniformizálódása és standardizálódása ellen. A polgári társadalom tagjai elutastíják a közösséget, amely átlagemberré fokozza le őket, s önmagukba, közvetlen környezetük szűk, zárt világába menekülnek, azok közé az emberek közé, akiknek gondolkodása, nézetei és előítéletei azonosak az övékkel. Ebből adódik, hogy a polgári társadalom tagjai az emberek megkülönböztetésének alapjává az emberek által kialakított, választott tudatot teszik, amely így maga is a menekülés eredményévé, a „belső szabadság" megtestesítőjévé válik. Az egzisztencializmus a szabadságnak a társadalomtól való szabadságot tekinti.

Az egzisztencializmus a reflexiót, a döntés aktusát, mely az egyén viselkedésének csupán egy mozzanata, a többitől elszakítja, az egyén önálló belső világának tekinti, abszolutizálja; így a valóságos világ megkettőződik külső és belső világra, az előbbi a nem valódi, az utóbbi a valódi. Ezzel az abszolutizálással a szabadság az ember megismerhetetlen, belső lényegéhez kötötté válik, s a választás, a döntés formájában nyilvánul meg.

Formálisan azonban nem utasítja el az egzisztencializmus a szükségszerűség szerepét sem. Jaspers szerint a szabadság a külső és a belső törvényszerűség (a természeti törvények és az erkölcsi normák) között helyezkedik el, de éppen ezek tagadásában nyilvánul meg, mert amennyiben nem egyeznek az egyén belső szabadságával, tagadás alá kerülnek mint valótlanok. A belső szabadság ugyanis egyúttal belső szükségszerűség, fatális, misztikus erő az emberben, mely meghatározott döntés felé hajtja az embert, aki tettének okát így önmagában, egzisztenciájának mélyén elrejtve hordja. Így fordul az abszolút szabadság egzisztencialista elmélete az ellenkezőjébe: végeredményben a fatalizmusnak a szükségszerűség szubjektív idealista módon értelmezett felfogásán nyugvó új változata. Ez a fatalizmus a külső, racionálisan megragadható determináló tényezőket tagadva az ember cselekedeteit belső, misztikus, irracionális erőre vezeti vissza, amellyel szemben az ember tehetetlen. Ezt fejezi ki Sartre híres formulája is: „az ember szabadságra ítélt lény", Heidegger szerint viszont halálra ítélt lény, akinek szabadsága az öngyilkosság, a „meghalás szabadsága" („Freiheit zum Tode").

A döntés abszolutizálásának — az egzisztencializmus szabadságfelfogása legalapvetőbb jellemvonásának — következménye az etikai normák teljes elvetése. Ennek elvi alapja, hogy az ember a döntéskor mindig önmagát választja, vagyis a választás, illetve a döntés nem az objektív világ megismert törvényei alapján történik, hanem éppen az elutasításukkal, az egyén belső irracionális világának igenlésével. Így válik a szabadság egzisztencialista megközelítésének központi problémájává a döntés — az ekszták̇zis új formája —, amely mentes minden irányultságtól. Joggal kiáltott fel tehát Heidegger előadásainak egyik hallgatója: „Én már döntöttem, de nem tudom, hogy mit!"

Az ember szabad akaratát, a döntés tényét abszolutizálva az egzisztencialisták tagadják a jó és a rossz objektív kritériumait, sőt természetesen a kettő között való döntés lehetőségét is. Az etikával szembeállítják az „Éthosz"-t, a belső, „individuális helyességet", a „lelkiismeret hangját". Az individuális helyesség nem függ az objektív erkölcsi normáktól, nem is jelenti tehát a hozzájuk való alkalmazkodást. Ebből következik, hogy az ember nem is felelős a tetteiért, sem szűkebb környezete, sem az egész emberiség előtt. Ebben csúcsosodik ki az egzisztencialista szabadságelmélet antihumanista és arisztokratikus, antidemokratikus jellege, amelyhez a legtöbb egzisztencialistánál az antikommunizmus is párosul.

(á. a.)

V. F. Aszmusz: A szabadság és szükségszerűség dialektikája Fichte filozófiájában

A szerző bevezetőül a filozófiatörténeti előzményeket vázolja. A Fichte előtti filozófusok vagy a szabadságot vagy a szükségszerűséget emelték ki, abszolutizálva az egyiket. Aszmusz szerint a szabadság és szükségszerűség dialektikája feltárásának első kísérlete Spinoza nevéhez fűződik, aki a szabadságot nem mint alternatívát, hanem mint a szükségszerűség különös esetét fogja fel: a dolog szükségszerű létezése a saját belső természetétől függ. Az isten — azaz Spinozánál a világ — létezése ezt a feltételt kielégíti, tehát a tevékenysége ebben az értelemben szabad, de egyúttal szükségszerű is. Hasonlóképpen szabad az ember is, ha viselkedése meghatározó tényezőjévé a megismerés szenvedélye válik, hiszen ez a lényéből szükségszerűen fakadó viselkedés. Spinoza elméletének korlátja a társadalmi-történeti megalapozatlanság — a problémát csak az egyén szempontjából közelíti meg, akinek a lényegét nem az aktív tevékenységében, hanem a passzív szemlélődésben látja. Fichte másik elődje, Kant, visszalép Spinozához képest. A szabadságot nem a szükségszerűségből vezette le, hanem a kettőt metafizikusan szétszakítva teljesen a reális összefüggéseken kívülre helyezte, szerinte az ember mint test a szükségszerűség, mint lélek a szabadság világába tartozik.

Fichte — az öntudat filozófusa — az ember lényegét a szabad tevékenységben látta, s ebből adódik, hogy filozófiája legfontosabb feladatának a szabadság lehetőségének elméleti megalapozását tartotta. Akárcsak Spinoza és Kant, a teljes determinációt vallotta, s ebben a szükségszerű világban kereste a szabadság lehetőségét, de nem az egyes, az absztrakt ember szempontjából. Éppen azt helytelenítette elődei felfogásában, hogy az izolált, az önmagában vett emberből indultak ki, s úgy vélték, hogy az egyes ember a többiektől függetlenül lehet szabad. Aszmusz szerint Fichte szabadságelméletének fordulat jellege abban van, hogy a szabadság problémáját elsőnek vizsgálja történelmi-társadalmi méretekben: a fichtei szabadság csak a faj története során valósulhat meg, az egyén csak akkor lehet szabad, ha felhagy az egyes egyénben megvalósítható önállóság, szabadság délibábjának kergetésével, s a faj létének szükségszerű törvényeit teszi meg tevékenységének alapjává.

Fichténél tehát a szabadság és szükségszerűség dialektikájának egy magasabb foka jelenik meg, mint elődeinél. Szabadságfogalma sokkal konkrétabb is, mivel az emberiség történelmi fejlődésében alapozza meg. Világosan kifejti a társadalom elsőbbségét az egyén felett; ennek tudatosítása az idea, amely az ember viselkedését irányítja; ugyanakkor azonban a szabadság nem az emberi lényegtől idegen valami, hanem az ember saját belső természetéből fakad.

Fichte hangsúlyozza, hogy a szabadság történeti termék, az egyén számára csak annyi szabadság adott, amennyit a társadalom fejlettsége lehetővé tesz. Az idea különböző fejlődési fokokon megy keresztül: Először — a kifinomult művészet formájában — mint esztétikai idea jelenik meg, később mint társadalmi idea — a hősiesség formáló és a jogrend alkotó elveként —, azután mint tudományos idea — a világmindenség felépítésére irányítva —, végül pedig, legáltalánosabb formában mint vallásos idea. A faj életének egészét felölelő igazi szabadság azonban nem ezek összességében jelenik meg, hanem abban a viselkedésben, melyet az egyéniség abban a viselkedésben, melyet az egységes és világos tudományos gondolat vezérel. Vagyis Fichte szerint mindig uralma alatt vagyunk a szükségszerűségnek, s ha passzívan elviseljük hatását, akkor nem vagyunk szabadok, de ha felismerjük, és aktívan, saját tevékenységünkön keresztül valósítjuk meg a törvényeit, akkor szabadok vagyunk.

Aszmusz kiemeli, hogy Fichte a szabadságot nemcsak mint elméleti, hanem mint gyakorlati problmát is felvetette, egyrészt a szabadság eszméjének a társadalomra való hatása, másrészt az ember természet feletti uralma kérdésében. Mindezeket összefoglalva leszögezi, hogy a Fichte filozófiájának egyik legnagyobb pozitivuma a szabadság és szükségszerűség fent vázolt dialektikájának kidolgozása. A továbbiakban a szerző annak a véleményének ad hangot, hogy sem Schelling, sem Hegel nem adott újat a szabadság fichtei elméletéhez képest, mely — éppen ezért — a marxizmus szabadságelméletének egyik legfontosabb előzménye.

(á. a.)

K. N. Ljubutyin: Az antropológiai alapelv a XIX—XX. század idealista német filozófiájában

A cikk felvázolja a német idealista antropologizmus kialakulását a feuerbachi alapelvekből Blochig.

Az antropológiai alapelv eredete Feuerbachhoz fűződik. Feuerbach a társadalmi átalakulások alapjának a „normális" emberi természetnek megfelelő szükségleteket tekintette, ugyanakkor az embert csak mint a természet részét fogta fel, és tulajdonságait pusztán a természeti tulajdonságaiból vezette le. Alapvető jellemvonásának tartotta ugyan, hogy közösségben él, de az emberi közösséget nem mint szociális, hanem mint biológiai jelenséget értelmezte. Felfogása annyiban jelentett fejlődést, hogy az embert nemcsak végcélnak, hanem kiindulópontnak is tekintette.

Nietzsche filozófiája a kor igényeinek megfelelően mítoszt teremtett. Az embert mint ösztönök összegét fogta fel, közöttük legfontosabb a táplálkozásé és a szaporodásé, s ezekből vezette le a többit. Az ember legfőbb jellemvonásának az akaratot, különösen a hatalomra való akaratot tekintette; ebből már közvetlenül adódott az Übermensch- és Herrenvolk-elmélet — azaz készen állt a mítosz, mely a továbbiakban az életfilozófiának vált alapjává.

Az utóbbi irányzatot Dilthey dolgozta ki részletesen, aki megkísérelte pszichológiai alapokra fektetni a társadalomtudományt. Szerinte a történelmi korok sajátosságai a kor embere lelki struktúrájának sajátosságaiból adódnak, a legfontosabb alapelvnek, s így a vizsgálat kiindulópontjának is „az emberi természet totalitását" tartotta. Az ember lényege szerint nem más, mint az „élet", ez viszont az „átéléssel" azonos, és semmi köze az empirikus élethez. Dilthey azonban pszichologizmusa mellett nem szabadult meg Nietzsche biologizmusától sem, az élet úgy jelenik meg nála, mint az emberi természet ösztönvilága, amely szoros egységet alkot az irracionális átéléssel.

A fentiekből nyilvánvalóan kitűnik Dilthey szubjektív idealizmusa, s ezt csak aláhúzza, hogy az egyén lelki „élet"-ének tükröződését teszi a társadalmi folyamat „megértésének" alapjává. Ez a Dilthey-i pszichologizmus azután behatol a polgári szociológiába, és széleskörű hatást gyakorol.

A kapitalizmus ellentmondásainak éleződésével szükségessé vált az antropológiai alapelv teljesen irracionalista átértékelése. Ezt végezte el Simmel, egy reakciós szociológia megalapozását szolgálva. A társadalom magyarázatában az embernek a vitalista biológia szellemében értelmezett totalitásából indult ki, szerinte ez nyilvánul meg külsőleg, objektivált formában a különböző társadalmi tevékenységekben és intézményekben. Az ember a történelmi folyamatban teljesen passzív, hatni nem képes rá, csak átélni, s ezt az átélést legfeljebb művészi formában tudja kifejezni.

Az életfilozófia tehát az antropologikus alapelvet az irracionalista idealizmus megalapozása módszertani eszközéül használja fel, s ebből vezeti le reakciós társadalmi elméletét, szociológiáját.

Az antropologizmus az egzisztencializmusnak is alapelve. A szerző az egzisztencialisták közül csak Jasperset tárgyalja, kimutatva filozófiájában az antropológiai alapelv folytonosságát. Jaspers ugyanis kijelenti: „minden, ami létezik, az emberben összpontosul, és belőle indul ki", s ugyanakkor az embert meghatározhatatlan lénynek tekinti.

Az egzisztencializmushoz kapcsolódik a filozófiai antropológia kialakulása Nyugat-Németországban. Egyik vezető képviselője Hengstenberg, aki az egész filozófiát antropológiává akarja átalakítani, bár maga is elismeri, hogy a társadalmi jelenségek antropológiai tárgyalása a társadalom válságának jele. Az „emberi lét" Hengstenberg szerint formális struktúra, mely az egyéneket egyesíti a közös életre, és nem több, mint képesség és lehetőség a tudás keresésére, azaz Hengstenberg az embert „lelki-pszichikai lény"-nek tekinti. Ugyanakkor azt állítja, hogy az ember pszichikai természete végső soron istentől függ, így az emberi lét uralkodó alapelve a „perszonális szellem", amelyből egy idealista etikát vezet le. Hengstenberg kénytelen tudomásul venni az ember társadalmi közösségi jellegét, de igyekszik idealista értelmezést adni neki.

Antropologikus alapelveken nyugszik Bloch „reményfilozófiája" is, amelyben megkísérli, hogy a dialektikus materializmust antropologizmussal „egészítse ki". Az embert a materiális és a szellemi világ közötti világnak, a kettő magyarázata kulcsának tekinti. Az emberi lényeg az éhségben fejeződik ki, s ebből fakad a kielégítésére irányuló remény. A remény átéléséből adódó fejlődés teleologikus eredménye Blochnál egyféle „kommunizmus", amelynek azonban irracionális és spekulatív jellegénél fogva semmi köze a napjainkban a kommunizmusért folyó harchoz, a társadalmi fejlődés reális perspektíváihoz.

(á. a.)

K. Ajdukiewicz: A megalapozás problémája

A folyóirat közli Kazimierz Ajdukiewicznek, a röviddel ezelőtt elhunyt neves lengyel filozófusnak és logikusnak az 1961-ben Varsóban rendezett Nemzetközi Metodológiai Kollokviumon elhangzott megnyitóbeszédét. Az előadás célja inkább bizonyos problémák felvetése, mint megoldása volt.

Mint Ajdukiewicz kifejti, noha a megalapozás fogalma jelentős szerepet játszik a metodológiában, mégsem tekinthető világosnak és pontosan megalapozottnak. Abból a definícióból kiindulva ugyanis például, hogy „valamely tételt megalapozni annyit jelent, mint olyan úton jutni el felismeréséig, belátásáig, amely garantálja a helyességét", kénytelenek lennénk a tudományos állítások döntő többségét megalapozatlannak elismerni, s még ha a „helyesség" kifejezést a „valószínűség" kifejezéssel helyettesítjük is, többnyire eldönthetetlen marad, vajon megalapozott-e egy adott tétel vagy sem.

A tudósok általában akkor tekintenek valamely tételt megalapozottnak, ha bejárván azt az utat, amelyet valamely másik kutató, maguk is ugyanarra az eredményre jutnak. Az a terminus tehát, hogy valamely tétel „megalapozott", a tudományos nyelvben csak operatív jelentőségű, vagyis alkalmazásakor a tudósok bizonyos kritériumokhoz igazodnak, amelyeket azonban nem tudnak definiálni. A feladat azonban éppen az, hogy ezt a definíciót mint explikandumot explikátummá tegyük. A probléma ily módon felfogva ténykérdés, amelyet a szerző empirikus úton, a tudósok viselkedésének megfigyelése és analízise útján tart megoldhatónak. Igaz ugyan, hogy a tudósok között nagy, temperamentumbeli és más, pszichológiai és szociológiai tényezőkből adódó különbségek vannak a tekintetben, hogy milyen módszereket tartanak kielégítőnek egy állítás megalapozására, de mégis mindig van elegendő olyan anyag, amelyben nem lépnek fel különbségek.

Mint a szerző a továbbiakban kifejti, a deduktív tudományokban általában megalapozottnak ismernek el valamely állítást, ha rendelkezik deduktív bizonyítékokkal (az induktív tudományokban ezenkívül a hipotéziseket is, ha logikus következményeiket alátámasztja a gyakorlat). A probléma éppen az, hogy miután *bármilyen* megállapításokra és *bármilyen* következtetési szabályokra támaszkodó bizonyítékok nem elégíthetnek ki, meg kell adni, hogy miben különböznek a valóban használható megállapítások és szabályok a többitől, és így a kérdés kiterjed az axiómák kiválasztásának problémájára. Itt azonban ismét különböző válaszok vannak (platonisták, konvencionalisták, szélsőséges empirikusok, utóbbiak szerint a tudományok axiómái vezető hipotézisek).

Ajdukiewicz itt rámutat, hogy a következtetési szabályok kérdése viszonylag kidolgozottabb a matematikai módszerek kodifikációját megadó formális logika révén, de itt sincs egységes vélemény, hiszen vannak két- és többértékű logikák stb., stb. Jellemző, hogy a szerző szerint az empirikus metodológia feladata itt megállapítani, hogy melyiket használják a tudósok, és ha a válasz, mint valószínű, nem lesz egyértelmű, alá kell vetni a sprangeri értelemben vett „értelmező analízisnek".

Még kevésbé megoldottak ezek a kérdések az induktív tudományokban, ahol nem a megalapozás klasszifikációs, hanem elsősorban komparatív fogalmáról van szó.

Ha pedig a felvetett kérdések faktografikus része már megoldást nyert, újabb kérdéseket lehet majd feltenni, így például: A tudományos módszerek alkalmazása garantálja-e azt, hogy mindig az igazsághoz jutunk? Ha a válasz nemleges, felmerül: Milyen célt szolgál a tudományos módszerek alkalmazása? A válasz: a tudomány mint szociológiai jelenség humanista értelmezése.

A cikk végül elemzi az asszerció behaviorisztikus fogalmát, és rámutat arra, hogy a matematikai statisztikában alkalmazott pragmatikus nézőpont gyümölcsöző lehet az általános metodológia számára is.

(t. t.)

T. Kielanowski: A szükségtelen szenvedés problémája

A Studia Filozoficzne szerkesztősége felkért néhány tudóst, hogy írjanak tanulmányokat, amelyek segítséget nyújtanak a tudományok fejlődésével kapcsolatosan felmerülő etikai problémák tisztázásához.

Mint Kielanowski e felkérésre írt cikkében kifejti, nyilvánvaló, hogy az orvosi tevékenység célja az egészség visszadása, és hogy ennek érdekében semmi fáradságot és semmilyen költséget sem szabad sajnálni. Míg azonban az orvosi tudományok jelenlegi szintjén (és *ebben* a vonatkozásban a szerző véleménye szerint a jövő sem

valószínű, hogy lényegi változást hozna) — a beteg állapotának bizonyos megkönnyítése *rendszerint* lehetséges, a beteg életének (bár esetleg csak rövid időre szóló) meghosszabbítása *gyakran* lehetséges, addig az egészség visszaadása előbb vagy utóbb *lehetetlenné* válik, hiszen egyszer mindenki megbetegszik gyógyíthatatlanul.

Felmerül tehát a kérdés, hogy gyógyíthatatlan betegség esetében a beteg életének és ezzel együtt fizikai és erkölcsi szenvedésének meghosszabbítása morális és célszerű-e, mind maga a beteg, mind családja, környezete s az egész társadalom szempontjából. Figyelembe kell ugyanis vennünk: *a)* A nehéz lakásviszonyokat és azt, hogy egy bérből élő család életszínvonala dolgozó tagjainak számától függ: *b)* Azt, hogy egyrészt a képzési idő, másrészt az átlagos életkor megnövekedésével rendkívül megnőtt azoknak a száma, akik még vagy már nem vesznek részt a termelésben, amelytől valamely társadalom gazdagsága elsősorban függ, valamint az életbentartási eljárások rendkívüli költségességét; *c)* Azt, hogy az orvostudomány fejlődésével nagymértékben megnövekszik a lassan haldoklók és a nyomorékok száma (hiszen például az emberi test egyes szövetei bizonyos betegségek folyamatainak esetleges megállítása után sem regenerálódnak, vagy gondoljunk arra, hogy az orvosok között ma már valóságos versengés folyik mind kisebb, gyakran már csak néhány száz grammos koraszülöttek életbentartásáért, akiknek többsége sajnos nyomorék marad, és rendszerint hasonló a helyzet a klinikai halálból életrekeltettekkel is).

Kielanowski röviden áttekinti az eutanáziára, a gyógyíthatatlan beteg orvos által történő tudatos megölésére vonatkozó felfogások történetét (a görögök például egyáltalán nem idegenkedtek tőle), majd áttér azoknak az ellenérveknek ismertetésére, amelyeket maga is súlyosnak, megalapozottnak tart. Ezek a következők:

a) Ha az orvosnak joga lenne a beteg megölésére, ez egyes esetekben mintegy mentesítené őt a beteg megmentésére tett maximális erőfeszítések alól — bár vannak olyan helyzetek, amikor teljes bizonyossággal állítható, hogy nincs segítség.

b) Ha az emberek tudnák, hogy az orvosnak bizonyos esetekben joga van arra, hogy megölje őket, félnének tőle, elveszne az a bizonyosságuk, hogy az orvos mindig és kizárólag a betegség legyőzésére, az élet meghosszabbítására törekszik.

c) Az eutanázia alkalmazása még a legkörülhatároltabb esetekben is éket verne az élet feltétlen védelmének elvébe, és alkalmazásának további kiszélesítése visszaéléseket tenne lehetővé.

d) Az orvosok fokozottan idegenkednének az eutanáziától, hiszen ez a legélesebben ellentétben áll azokkal a motívumokkal, amelyek hatására hivatásukat választották.

Mégis — mutat rá a szerző —, ha másképp nevezik is, a mai orvosi gyakorlatban két esetben is előfordul eutanázia. Egyrészt az orvosok egy része nem alkalmaz vérkeringést serkentő szereket attól a pillanattól kezdve, amikor gyógyíthatatlan betegnél megkezdődik az agónia (ún. ortotanazia). E szerek alkalmazásának beszüntetését nem szabályozza semmiféle orvosi előírás. Másrészt, elterjedt a szülési folyamat megszakítása, tehát a magzat — nem ember, mégis *emberi* magzat — megölése, ha veszélybe kerül az anya élete. Ezt a gyakorlatot — a kisebbik rossz választását — világi és (a katolikusokat kivéve) egyházi moralisták sem kárhoztatják.

A szerző a cikke befejező részében élesen elítéli a Hitler által hadigazdákodási szempontból elrendelt kényszerű eutanáziát, amelynek eredetileg tervezett körét egyes német orvosok saját kezdeményezésükre még tovább szélesítették, és amelynek áldozatait körülbelül 275 ezerre lehet becsülni. Felhívja a figyelmet arra is, hogy az önkéntes eutanázia hívei — orvosok, evangélikus és zsidó egyházi személyek, ismert tudósok és művészek — az angolszász országokban már eddig is jelentős szervezeteket hoztak létre.

(t. t.)

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY, 1963. 22. SZÁM

Szimpózion a materializmusról

A tudományok fejlődésének hatására a mai polgári filozófiában is mindinkább felmerül a filozófiai materializmus reális szükségessége. Ezt az igényt elsősorban a rohamosan fejlődő természettudományok váltják ki: mind világosabbá válik, hogy bizonyos szaktudományos problémák megoldásában igen nagy segítséget nyújthat a materialista világkép. A fizika területén pl. igen szemléletesen fejezik ezt ki Bohm és Vigier törekvései, de jelentkezik ez a felismerés pl. a fiziológia területén is.

J. J. C. Smart, az Adelaide-i egyetem fiziológiai professzora konkrét fiziológiai kutatásaiból kiindulva jut el egy materialista világképhez. A tudományos mate-

rializmusról alkotott elképzeléseit az Amerikai Filozófiai Társaság Keleti Osztályának 1963. évi egyik ülésén fejtette ki. Kettős célt tűzött maga elé: egyrészt a materializmus filozófiai értelmezését másrészt a materializmus megvédését az ellene felhozott érvekkel szemben. Smart materializmuson azt az elméletet érti, amely szerint „. . . a világban nincs semmi több, mint azok az entitások, amelyeket a fizika követel meg (illetve természetesen azok az entitások, amelyeket az elkövetkező, adekvátabb fizikai elméletek követelnek meg)" a saját előfeltételeként. A világban csak fizikai létezők vannak, csak anyag van, amelyen Smart a tudattól függetlenül létező anyagi valóságot érti. Minden folyamat fizikai folyamat, valamennyi fizikai törvényszerűségekkel írható le, csak az egyik esetben viszonylag egyszerűbben, a másikban sokkal bonyolultabban. A fizika tehát alkalmas és képes arra, hogy az anyagi valóság minden jelenségének átfogó leírását és értelmezését szolgáltassa.

Smart jó érzékkel saját maga veti fel a kérdést: Hogyan lehet értelmezni a tudatot egy ilyen, döntően fizikailag felfogott materializmussal. Válasza a következő: a tudat nem konkrét tárgy, nem konkrét anyag, hanem neutronok —s így elektronok és protonok stb. — millióit magában foglaló anyagi folyamat, mely az agyban játszódik le, és fizikailag nyomon követhető. Igen helytelen a pszichofizikai dualizmus azon álláspontja, hogy a tudat egy nemanyagi szubsztancia megnyilvánulása, ilyennek feltételezése összeegyeztethetetlen a tudományos gondolkodással. Szerinte egy materialista egy tudati jelenségről csak azt állíthatja, hogy az egy, a koponyán belül végbemenő anyagi folyamat. Ezért a tudat kérdésében elfoglalt egyetlen helyes, tudományos materialista álláspontnak azt tartja, amely a tudati jelenségeket agyi folyamatokkal azonosítja.

Smart a tudati jelenségeket agyi folyamatokra vezeti vissza, ez utóbbiakat pedig már fizikai törvényszerűségekkel kifejezhetőknek tartja. Konkrétan a tudatos tapasztalat kérdését elemzi. Úgy tűnik — írja —, hogy az ember egy érzetadatának vagy emlékképének a tudata különbözik egy neurofiziológiai folyamattól vagy állapottól. Ilyen érzetadat lehet pl. egy szín, de ha egy nerofiziológus az agyba néz, ott ezt a színt nem fogja tapasztalni. Tehát pl. a zöld szín tapasztalatának a tudata különbözik az agyi folyamattól. Aki azonban ennek alapján ellenvetést tesz a materializmusnak, az „fenomenológiai csalódás" áldozata lesz. Mert, ha pl. van egy érzetadatunk a zöld színről, és ezt tudjuk is, akkor ez nem azt jelenti, hogy a tudatosan tapasztalt érzetadat zöld, hanem csak azt, hogy van egy olyan tapasztalatunk, amellyel akkor rendelkezünk, ha normális állapotban pl. egy zöld almát nézünk. „Almák és éretlen banánok lehetnek zöldek, de nem annak a tapasztalatai, aki ezeket látja." A zöld tapasztalata az nem zöld, mert a „zöld" a tárgyaknak objektív tulajdonsága. Az érzetadatok természetesen nem alkotói a világnak, meglétük tudata, tapasztalatuk azonban valóságos, anyagi folyamat, mely az agyvelő szürkeállományában megy végbe. Egy-egy tudati jelenségben nincs semmi nem anyagi, megmagyarázásához nem kell és nem szabad feltenni valamilyen „lelki" szubsztanciát. A tudati jelenségekre az agyi folyamatok és csak az agyi folyamatok adnak információt. Így minden tudati jelnség tudományos magyarázatát az agyi folyamatok valamilyen rendezett halmaza szolgáltatja.

N. Malcolm — aki a szimpóziumon nem foglal állást a materializmus kérdésében és nem fejt ki önálló véleményt — „Tudományos materializmus és azonosságelmélet" című kritikai megjegyzéseiben Smart koncepciójának belső ellentmondásaira hívja fel a figyelmet. Helyesen mutat rá pl. arra, hogy ha a tudati jelenségek és az agyi jelenségek azonosak lennének, akkor — az intencionalitás és a modalitás kivételével — azonos tulajdonságokkal is kellene rendelkezniök. Ez azonban nem áll fenn; mert pl. míg az agyi folyamatok meghatározható térbeli struktúrával rendelkeznek, addig egy gondolat helyvektoráról értelmetlenség lenne beszélni.

Nem vitatható, hogy egyes agyi folyamatok fizikai sémája lehetővé teszi néhány tudati jelenség modellálását, de a tudat genezisére, alapvető funkcióira nem adhat választ. Egy tudati jelenség mint olyan kialakulásáról semmilyen információt sem nyerhetünk az agy fiziológiai struktúrájának vizsgálatából. Smart azonban felteszi, hogy egy élő emberi agy, ha a koponyából kivesszük és fiziológiailag azonos feltételek közé helyezzük (gondolatkísérletről van szó), akkor ugyan olyan tudati funkciókat tud ellátni (nyelvet tanulni, érezni stb.), mint egy ép, normális ember, és ebből levonja azt a következtetést, hogy az, ami egy tudati jelenség számára fontos, az a központi idegrendszerben megy végbe, ami pedig a többi szervekben, az ebből a szempontból teljesen lényegtelen. Azonkívül, hogy pusztán „. . . egy agynak gondolatokat, illúziókat vagy érzeteket tulajdonítani zavaros dolog" (Malcolm), a kísérletnek már csak azért sincs bizonyító ereje, mert csak a logikailag, nem pedig a fiziológiailag lehetségesre válaszol.

Mint látjuk, Smart felfogása súrolja annak a nézetnek a határát, amely az agyat eleve adott tudati képességekkel és funkciókkal ruházza fel. Ez pedig idealista következtetésekre vezethet.

Mint látjuk, Smart materializmusának igen komoly fogyatékosságai vannak, főként a tudat vonatkozásában. Nem nehéz felfedezni materializmusának hasonlóságát azokkal a régi, ma már jogosulatlan törekvésekkel, melyek az anyagi világ minőségileg különböző jelenségeit mechanikai analógiával értelmezi. Felfogása főként azért figyelemre méltó, mert a polgári filozófia idealista irányzataival szemben kiemeli a materializmus szükségességét a természettudományos kérdések megoldásában.

(a. f.)

LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES, 1963. 2. SZÁM

Ch.-P. Bru: Festészet és filozófia

A szerző célja a festészet (illetve általában a művészet) és a filozófia közös emberi rendeltetésének tisztázása. Cikkét az teszi érdekessé, hogy a vallásos, jaspersi színezetű egzisztencializmus tipikus alkalmazása az esztétika területén.

E két tudatformát, írja, minden — látszólagos és valóságos — különbség ellenére összekapcsolja, hogy „még személyes alkotás igényével léphetnek fel" akkor, amikor minden más emberi tevékenység már elszemélytelenedett, feloldódott a „kollektív munkában". A művészet és filozófia területén azonban nem lehet munkamegosztásról beszélni. Az alkotás személyessége azt jelenti, hogy az ember önmaga által és önmaga számára (par soi, pour soi) alkot. Önmaga által — vagyis saját egyedi, nem-ismétlődő képességeit realizálja, és önmaga számára — vagyis nem másért, mint hogy realizálva lássa képességeit, éppen ebben van az alkotás öröme. Ez nem zárja ki, hogy egyben mások számára is alkosson, az esztétikai szemlélet ugyanis nem más, mint az a tevékenység, mely a képben megszilárdult alkotó folyamatot reprodukálja, ezért benne a személyes alkotás-élmény is reprodukálódik.

A művészetek és a filozófia közös funkciója az ember önelidegenülésével, elszemélytelenedésével függ össze. Bru értelmezésében az elidegenedés a következőt jelenti. Az ember és természet eredeti, még állati viszonyában a természet még nem mint valami objektív, a szubjektumtól elvileg különböző, vele szembenálló jelentkezik, hanem a szubjektum önmagát, önmaga folytatását látja környezetében. „A valóság így nem különbözik a látszattól, egy ilyen világban a szubjektivitás önmagánál van, a világ az ő otthona, és ő otthon van benne, azonos önmagával és önmaga is marad." A szerző itt megengedhetetlen módon azonosítja azt, hogy az állat nem képes szubjektum és objektum megkülönböztetésére (mert a valóság előtt csak a vele való szituációkban *jelenik meg)*, azzal, hogy — ahogy állítja — a valóság *ténylegesen* az ő folytatása, hogy nem különbözik a látszattól. Másrészt jogtalanul hivatkozik arra, hogy a szubjektum ezen a fokon „önmagánál van", mert szubjektivitásról egyáltalán csak akkor beszélhetünk, mikor az ember már megkülönböztette önmagát a környezetétől.

Az embert, folytatja Bru, nem más űzte ki az eredeti „otthonlétből", mint a Munka. Ez teremtette meg a valóságnak mint objektívnek, tőlünk különbözőnek a szemléletét. A tudatnak ez a deszubjektiválódása egyben magának a szubjektumnak a deszubjektiválódása, hozzáhasonulása a Máshoz, az önmagától megkülönböztetetthez, és így „az eredeti individuális szubjektivitás elveszett az idegenben, érzéketlenben, személytelenben". Annál fokozottabb az elidegenedettség, minél nagyobb a mesterséges környezet az ember körül, mert „ez sohasem volt kölcsönhatásban az eredeti szubjektivitással", tehát még idegenebb tőle, mint a természetes külvilág, mellyel az állati létben egységet alkotott. Ezzel az egzisztencialista értelmezéssel szemben érdemes felidézni Marx Hegel-polémiáját. Marx éppen azt vetette Hegel szemére, hogy nála az elidegenedés „nem az, hogy az emberi lényeg *emberetlenül*, önmagában való ellentétben tárgyiasul, hanem ... a *tárgyiság* mint olyan az ember elidegenült, az emberi lényegnek, az öntudatnak meg nem felelő viszonyaként jön tekintetbe". Marx a munkát mint az ember pozitív megvalósulását értelmezte, mely csak meghatározott történelmi feltételek között nyilvánul meg mint megvalótlanulás, elidegenedés.

Hogyan találja meg az elveszett ember önmagát — veti fel a kérdést Bru. Úgy hogy a művészetekhez fordul, hogy „tiszta látszatot alkot", melynek nincs más realitása, mint a látszat maga. Ezzel megteremt egy olyan külvilágot, amely csak az ő külső folytatása, és amely csak a szemléletben az, ami. Így állítja helyre szubjektum és objektum egységét a műalkotásokon keresztül: „Mint az eredeti észlelés

tárgyai, ezek csak az én külsővé válásaim, és bennük önmagamnál vagyok . . . újra megtaláltam a Paradicsomot."

De az elidegenedés, mondja a szerző, nem merül ki a külvilággal való szakításban és önmagam tárggyá válásában. Azáltal, hogy magamat mintegy kívülről, tárgyként szemlélem, hogy így megszűnt az önmagammal való közvetlen azonosságom, mindaz, ami számomra érték volt, elveszti értékét, hiszen most már nem vagyok az, aki a dolgokat értékelte. „Semmi sincs, ami engem elkötelezhetne, mert most mindenen kívül vagyok, még az egyetemesen is . . ." És így az Abszurdnál kötünk ki, az Abszurd pedig a Kétségbeesés.

Ezzel a kör bezárult. Az emberi létezés vizsgálata a következő „inkább kozmikus, mint emberi" ellentmondást szüli: „a létezés implikálja az öntudatot, amely önmaga objektív ismeretében kiteljesedve megsemmisíti magának a létezésnek a lehetőségét", mivel az Abszurdhoz vezet. Ennek az ellentmondásnak a megvilágítása és a meghaladására tett kísérlet a filozófia feladata. Meg kell ragadja az Abszolútot, miden dolgok végső értelmét. A még ártatlan, „paradicsomi" létben — ilyen az állati élet és a gyermekkor — maga a szubjektivitás az Abszolút, „mivel itt abszolút módon egybeesik önmagával". A bűnbeesés óta az Abszolút szerepét töltötte be minden, amit vallásos szentségnek nyilvánítottak. A filozófus elé kitűzött cél a mai vallástalan világban az, hogy új isteneket alkosson, „akiktől az ember függővé teheti a maga létezését", egy transzcendenciát, „melynek segítségével visszaadja értékeinek értékét, ismét egybeesve . . . önmagával."

Bru szerint tehát a festészet és a filozófia — más-más úton — az elveszett ember önmagához való visszatalálását szolgálják. „Festeni és filozofálni — mondja —, két módszer, hogy újra felleljük, újra megalkossuk, magasabb fokon . . . az elveszett Paradicsomot."

(k. j.)

E szám szerzői:

Földesi Tamás, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének docense,
Zoltai Dénes, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Erdődi József, a Magyar Szocialista Munkáspárt Főiskolájának tanára,
Garai László aspiráns,
A. Schaff, a Lengyel Tudományos Akadémia tagja, a Lengyel Tudományos Akadémia Filozófiai és Szociológiai Intézetének igazgatója,
Molnár István, a Pécsi Tudományegyetem Könyvtárának osztályvezetője,
Tordai Zádor, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Bence György egyetemi hallgató,
Bertalan László egyetemi hallgató
Müller Antal, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Szabó Imre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének tudományos gyakornoka,
Vitányi Iván, a VALÓSÁG munkatársa,
Altrichter Ferenc egyetemi hallgató,
Ágh Attila egyetemi hallgató,
Kovács László, a Debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének docense,
Illy József, a Központi Fizikai Kutatóintézet tudományos munkatársa,
Fodor Lajos egyetemi hallgató,
Rathmann János, a KOSSUTH Könyvkiadó szerkesztője,
Lenkei László, a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1964. IV. 14. — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 18,9 (A/5) ív

64.58756 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Тамаш Фёлдеши: К критике теории познания неопозитивизма 603
Денеш Золтаи: Музыкальная эстетика античности 632
Йожеф Ердеди: Наука как непосредственная производительная сила 679
Ласло Гараи: Тенденция развития наук и перспективы психологии 701
Адам Шафф: Язык и мышление 718

ОБОЗРЕНИЕ

На 100. годовщину рождения Геза Йас *(Иштван Молнар)* 752
Взрослый Сартр о своём детстве *(Задор Тордаи)* 757
Декларация редкомитета 762

ДИСКУССИЯ

О поэтической концепции Йоганнеса Р. Бехера — К вопросам марксистской теории лир *(Дёдь Бенце* и *Ласло Берталан)* 764

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Л. Виттгенштейн: Tractatus Logico—Philosophicus *(Т. Ф.)* 774
Габор Сабо: О некоторых философских проблемах современной атомной физики *(Антал Мюллер)* 776
Избранные произведения Сен-Симона *(Имре Сабо)* 778
С. М. Эйзенштейн: Искусство постановки фильма *(Иван Витани)* 781
О природе психики *(Ференц Алтрихтер)* 782
Вопросы относительной самостоятельности общественного сознания *(Аттила Аг)* 786
О диалектике живой природы *(Ласло Ковач)* 789
М. В. Мостепаненко: Материалистическая сущность теории относительности Эйнштейна *(А. М.)* 792
Физическая картина мира античности *(Йожеф Илли)* 795
Проблемы движения в естествознании и философии *(Лайош Фодор)* 799
О книге немецкого утопистического социалиста *(Янош Ратманн)* 800
Averoes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(Ласло Ленкеи)* 802
Философская Литература 1963 г. на венгерском языке *(И. К.)* 804
Рецензии журналов 806

CONTENTS

ESSAYS

Tamás Földesi: Contribution to the Criticism of Neopositivistic Gnoseology 603
Dénes Zoltai: The Musical Aesthetics of Antiquity 632
József Erdődi: Science as an Immediate Productive Force 679
László Garai: Scientifice Development and the Future of Psychology 701
Adam Schaff: Language and Thought 718

OBSERVER

On the Centenary of Géza Jász' Birth *(István Molnár)* 752
Sartre, the Grown-up—about his Childhood *(Zádor Tordai)* 757
Declaration of the Commitee of Editors 762

DISCUSSION

About the Poetical Conception of Johannes R. Beacher. Contributions to the Marxist Theory of Lyricism *(György Bence and László Bertalan)* 764

CRITICISM AND REVIEWS

L. Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus *(F. T.)* 774
Gábor Szabó: On some Philosophical Problems of the Modern Nuclear Physics *(Antal Müller)* 776
Saint-Simon's Selected Writings *(Imre Szabó)* 778
S. M. Eisenstein: The Art of the Direction of Motion Pictures *(Iván Vitányi)* 781
On the Nature of the Psychicum *(Ferenc Altrichter)* 782
Problems of the Relative Independence of the Social Mind *(Attila Ágh)* 786
On the Dialectics of the Living Nature *(László Kovács)* 789
M. V. Mostyepanyenko: The Materialistic Essence of the Einstein's Relativity Theory *(M. A.)* 792
The Physical World-view of the Antiquity *(József Illy)* 795
The Problems of Motion in the Natural Science and in the Philosophy *(Lajos Fodor)* 799
On a Book of a German Socialist Utopist *(János Rathmann)* 800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(László Lenkei)* 802
Bibliography of Philosophical Literature published in Hungarian Edition in 1963 *(K. I.)* 804
Periodical Reviews 806

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

Tamás Földesi: Critique de la théorie néopositiviste de la preuve 603
Dénes Zoltai: Les conceptions esthétiques de l'Antiquité dans l'art musical 632
József Erdődi: La Science en tant que force productive immédiate 679
László Garai: Tendance de développement de la Science et perspectives de la psychologie 701
A. Schaff: Langue et pensée 718

LA VIE SCIENTIFIQUE

Le 100e-anniversaire de la naissance de Géza Jász. *(István Molnár)* 752
Sartre adulte — à propos de son enfance *(Zádor Tordai)* 757
Déclaration du Comité de Rèdaktion 762

DISCUSSION

A propos de la conception poétique de Johannes R. Becher. Problèmes de la théorie marxiste de la poésie lyrique *(György Bence* et *László Bertalan)* 764

REVUE ET CRITIQUE

L. Wittgenstein: Traité logico-philosophique. (A propos de l'édition hongroise) *(F. T.)* 774
Gábor Szabó: De quelques problèmes de la physique atomique moderne. *(Antal Müller)* 776
Oeuvres choisies de Saint-Simon *(Imre Szabó)* 778
S. M. Eisenstein: L'art de la mise en scène cinémetographique *(Iván Vitányi)* 781
Y. A. Ponomarev: Psychologie de la pensée créatrice *(Ferenc Altrichter)* 782
V. V. Jouravliev: Le marxisme—léninisme sur l'autonomie relative de la conscience sociale *(Attila Ágh)* 786
Dialectique de la nature vivante. Moscou, 1963. *(László Kovács)* 789
M. V. Mostepanienko: L'essence matérialiste de la théorie de la relativité d'Einstein *(M. A.)* 792
S. Sambursky: The Physical World of the Greeks *(József Illy)* 795
Problèmes philosophiques des enseignements modernes sur le mouvement dans la Nature. Léningrade. 1962. *(Lajos Fodor)* 799
Carl Wilhelm Frölich: Über den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, 1962. *(János Rathmann)* 800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(László Lenkei)* 802
Bibliographie de la littérature philosophique parue en Hongrie en 1963. *(I. K.)* 804
Revue des revues 806

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111-46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is.)

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

SZIGETI JÓZSEF
Ismeretelméleti-módszertani megjegyzések

VITÁNYI IVÁN
A művészetszociológia módszertani alapjairól

MAKAI MÁRIA
A neopozitivista filozófiai és etikai dekadenciáról

VAS IDA
Hegel a gondolkodás legfejlettebb formájáról

2. AUGUSTYNEK
A fizikai determinizmus

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1964

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

PÁRTTÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Szigeti József: Ismeretelméleti-módszertani megjegyzések 819
Vitányi Iván: A művészetszociológia módszertani alapjairól 841
Makai Mária: A neopozitivista filozófiai és etikai dekadenciáról 872
Vas Ida: Hegel a gondolkodás legfejlettebb formájáról 914
Z. Augustynek: A fizikai determinizmus 937

FIGYELŐ

Dr. Tordai György 1920—1964 989
A marxi esztétika védelmében *(Bence György—Bertalan László)* 990

VITA

Hozzászólás a marxista anyagfogalomról megindult vitához *(Rózsahegyi Tiborné)* 1002
A Kállay-kormány hintapolitikájának és a KMP taktikájának kérdéséhez. Megjegyzések Sipos János cikkéhez *(Pintér István)* 1012

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

B. P. Tokin: Az elméleti biológia és Bauer Ervin munkássága *(Mészáros Béla)* 1019
A. V. Sugajlin: A materializmus harca az idealizmussal a kvantummechanikában *(Müller Antal)* 1022
I. B. Novik: Kibernetika *(Lakó László)* 1024
Tér — idő — mozgás — anyag *(Illy József)* 1027
Heidegger filozófiájáról *(Ágh Attila)* 1029
Howard Selsam: Mi a filozófia? *(Pfitzner György)* 1033
Öt amerikai könyv az európai reneszánszról *(Heller Ágnes)* 1035
Pierre Naville: Vers l'automatisme sociale? *(Tordai Zádor)* 1042
Folyóirat ismertetések 1046

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

Ismeretelméleti-módszertani megjegyzések[1]

SZIGETI JÓZSEF

Történelmi, filozófiai kritikán a magyar szellemtörténetnek azt a komplex bírálatát értjük, amely a szellemtörténeti elméleteket és módszereket nem pusztán önmagukban, filozófiai ellentmondásaikban és ellentmondásukban a társadalmi-történelmi valóság általános mozgástörvényeivel vizsgálja és bírálja, hanem szembesíti az elméletet és módszert a magyar történelem konkrét anyagára való alkalmazásukból létrejött történelmi koncepciókkal — módszert és koncepciót egyaránt azokból a különleges történelmi körülmények között jelentkező osztályérdekekből vezetve le, amelyek a fasizmus útjára lépett magyar uralkodó osztályokat jellemezték.

Az utóbbi mozzanatot igyekeztünk a maga történelmi konkrétságában feltárni, tekintetbe véve az uralkodó osztályok belső rétegződését is. A múltban eléggé elterjedt sematizmus — jogszerűen a polgári szociológiát s nem a marxizmust jellemzi ez — csupán banalitásokra vezetett volna, legfőbb feladatát abban látta, hogy a tárgyalt elméletet valamilyen általános társadalmi kategória, osztálykategória alá foglalja, s figyelmen kívül hagyta azt a különös történelmi funkciót, amelyet az összes osztályok egymáshoz való viszonyában az illető osztály fejlődése adott szakaszán betölt. Ha valaki, teszem Márki Sándor Dózsa könyvét értékelve beéri annak megállapításával, hogy „Márki történetszemléletének polgári korlátjában leli magyarázatát ama hibás felfogása, hogy Dózsa küzdelme a múlthoz tapad", akkor a Márki-könyv szemléleti korlátjának tényleges magyarázata helyett puszta osztálycímkét ragasztott fel, de a problémából az égvilágon nem magyarázott meg semmit. Hiszen ha Márki említett felfogásában csak úgy általában „a polgári korlátok" ütköznének ki, akkor hogyan lehetséges, hogy az 1848 előtti Eötvösnél nem ütköznek ki ugyanezek a bőven meglevő osztálykorlátok, miért látta meg, hogy Dózsa küzdelme a jövőbe mutat, Magyarország polgári átalakulása felé.

Az idézett példában az osztálymeghatározás mindenképpen fontos feladata és a magyarázatra váró elméleti probléma között olyan űr tátong, amelyet a közvetítő mozzanatok egész sorával kellene betölteni. Erre a dialektikátlan vulgárszociológiai szemlélet éppenséggel képtelen.

Az említett közvetítő mozzanatok közül a történettudomány szempontjából bizonyára a legfontosabb a politikai szféra a maga mindenkori sajátosságában, mivel egyszerre cél és közvetítő láncszem a gazdasági és ideológiai osztályharc között, s éppúgy feltárja a hatalomért vívott harcot az antago-

[1] Részlet a szerző közeljövőben megjelenő „A magyar szellemtörténet bírálatához" című könyvéből.

nisztikus osztályok között, mint az azonos osztályokon belüli harcot a hatalomban való részesedésért a különböző osztályfrakciók között.

A történetírás tacitusi eszménye, a „sine ira et studio", már meghirdetőjénél, Tacitusnál is jól összefért a nagy római történetíró arisztokratikus köztársasági szemléletével. S még sokkal szorosabbra szövik a kapcsolatot politika és történelmi szemlélet között az újkori történetírásban a polgári fejlődés teremtette létfeltételek. Ha a történetíró formálisan nem is áll mindig egy politikai párt zászlója alá, nemzeti történetírónak tartja magát, s akarva-akaratlanul kiszolgálja az uralkodó tendenciákat. A burzsoá történetírói irányzatok, kiemelkedő személyiségeik, persze nemcsak oly módon szolgálhatják ki a politikai tendenciákat, hogy a közvetlenül adott politikai szükségleteket a történelmi múlt átstilizálásával igazolják, hanem oly módon is, hogy elébe dolgoznak azoknak az esetleg még kevéssé felismert és megérett osztályszükségleteknek, amelyek csak a későbbiek során, esetleg radikális történelmi fordulat után tudatosodnak — a burzsoáziáról lévén szó, mindig a megfelelő torzítással — a politikusok fejében. Ilyen esetben jön létre az új történelmi szemlélet képviselőinek konfliktusa az uralkodó politikai közvéleménnyel.

Szekfű Gyula történetírói pályája kezdetén egy nem éppen Anatole France-i szkepszissel nyúlt hozzá Rákóczi liberális-nemzeti illúziókkal övezett alakjához. Rákóczi-könyve előre vetítette azt a liberalizmussal és eszmevilágával szembeforduló illúziófosztó pátoszt, amelyre a későbbi, a két forradalom után restaurálódó úri rendnek nélkülözhetetlen szüksége volt. De mert ennek szükségességét akkor még kevesen érezték, az uralkodó liberális közvélemény szembefordult Szekfűvel, hajszát indított ellene, s ellenfelének, a jelentéktelen, de a fennálló politikai és világnézeti előítéleteknek hízelgő Ballagi Aladárnak adott igazat. Szekfűnek nem is maradt más választása a jövőre a „nemzet jobbjaira" való hivatkozásnál.[2] Történész és közvélemény mögött itt ugyanaz az osztályérdek áll. De a politikai közvélemény és a politikusok a napi érdekek és ideológiák világában elfogódva nem látnak tovább az orruknál, a tudományos formátumú történész viszont — egy ütemre lépve a társadalmi-politikai gondolkodás reakciós európai avantgarde-jával — már a jövő szükségleteit előlegezi. Más kérdés, hogy a reakciós avantgarde esetében ez az előrelátás iszonyatos rövidlátásnak bizonyul a történelem tényleges objektív menetére nézve, mivel a dezilluzionáló pátosz csak külső formája egy pusztulásra ítélt osztály önáltató illúzióinak. A vázolt összeütközés és ellentmondás akkor szűnik meg csupán, amikor az újabb történelmi tények rákényszerítik az uralkodó politikai áramlatokra a régi nézetek és módszerek revízióját. Ilyenkor már nagyon másodlagos történelmi és egyéni körülmények függvénye, hogy az egykor kitagadott és megvetett történész népszerű politikussá válik-e, vagy beéri a vezető ideológus és politikai szürke eminenciás szerepével, amint ez — némi túlzással mondom — Szekfűvel történt a konszolidáció idején a Magyar Szemle Társaság élén. Osztályérdek, politika és történetírás eme bonyolult dialektikáját igyekeztünk elemzéseink során szem előtt tartani.

A vulgáris szociológiával szemben a történelmi materializmus talaján álló elemzés nem feledkezhet el arról, hogy a még oly konkréten felfogott, még oly történelmileg meghatározott osztályérdek érvényesülése az ideológia szférájában mindig a szóban forgó ideológiai forma sajátosságainak megfele-

[2] Szekfű Gyula: Mit vétettem én? — Ki gyalázta Rákóczit? é. n. 127. o.

lően történik. A történetíró nem egyszerűen és közvetlenül — hamis kommentátor módjára — fejezi ki az osztályérdekeket és politikai törekvéseket, függetlenül a történelmi megismerés által feltárt tényanyagtól, hanem a történelmi tényeken keresztül, magukban a történelmi tényekben. De ahogyan Marx szerint a társadalmi termelés különböző korszakait nem az különbözteti meg elsősorban egymástól, hogy mit termelnek és mit nem, hanem az, hogy hogyan, milyen eszközökkel, milyen módon termelnek, azonképpen a történetírás szellemi termelésében sem az különbözteti meg elsősorban a történetírói irányzatokat egymástól, hogy milyen tényanyagot hoznak fel, miről írnak és miről nem, hanem az, hogy milyen eszközökkel dolgoznak, milyen világnézeti, elméleti, módszertani kategóriák, milyen filozófiai áramlat nevében lépnek oda a történelmi tények elé, következésképpen milyen *összképet*, koncepciót alakítanak ki ezekből. A történelmi kép osztályjellege ezért nem az egyes elszigeteltségükben vett tényekben keresendő, hanem e tények értelmezésében és értékelésében, a közöttük levő belső összefüggések prezentálásában.

A szellemtörténet torz koncepcióinak létrehozásában a történelmi szubjektivizmus a maga csúcsteljesítményét érte el. Ha a régi magyar történetírás például az újkori magyar történelem egyik fő vonalát a függetlenségi harcokban látta, amelyeket elszakított az osztályharcok történetétől, ez még olyan egyoldalúság csupán, amely magán viseli a nemesi liberalizmus bélyegét, ennek nacionalizmusát, de legalább a fejlődési folyamatnak egy lényeges vonását ragadta ki abszolutizált s az abszolutizálás által meghamisított formában. Ha viszont a régi képpel szemben a szellemtörténet egyfelől tagadja a függetlenségi harcok bárminemű jelentőségét az újkori magyar történelemben, másfelől viszont már az Árpád-házi királyoknál is olyan nemzetiségi politikát tételez fel, amely idegen népek erőszakos asszimilációjára törekszik, akkor a tények egyoldalú prezentálása helyett teljes egészében történelmi mítoszt ad, amely a saját imperialista-kori törekvéseinek és helyzetének torz tükörképét vetíti rá a történelem egy darabjára. Vannak, akik egyaránt mítoszt látnak ebben is, abban is. Ám ha az előző mítosz, akkor ennek a mítosznak van racionális magva a saját tárgyának, tehát a tényleges történelmi folyamatnak vonatkozásában is. Az utóbbinak viszont nincs racionális magva, hacsak nem azok a történész saját korát jellemző társadalmi ellentmondások, amelyek szülték e koncepciókat.

Általánosítva azt mondhatni: ameddig a történész egy még haladó osztály érdekeinek képviselője, addig pártossága elősegíti a történelmi folyamatok mélyebb és átfogóbb megértését, relatív jogosultságú történelmi összképében benne rejlik az abszolút valamilyen magva, csírája. És megfordítva, amint a történelmi ideológus mögött álló osztály funkciója reakcióssá válik, megindul a lecsúszás az eddig elért eredmények relatív magaslatáról, történelemfelfogása és történelemképe egyre jobban telítődik a szubjektivisztikus módszerek következtében mitologikus elemekkel, míg végre tudomány helyett immár minden mélyebb tudományos tartalomtól megfosztott, több-kevesebb cinizmussal űzött történelmi mítoszgyártásra rendezkedik be.

Megjegyzéseinket a projiciálásról, a történész saját léthelyzetének rávetítéséről a történelmi anyagra, s a történelem felfogás és történelemkép hanyatlásáról a maguk konkrét dialektikájában kell felfogni.

A tudományos megismerés nem a megismerő alany — mindegy, hogy ez a megismerő alany egyedi vagy kollektív-e, egyidőben vagy egymásután, esetleg nemzedékek egész során át fejti ki a megismerés aktusait — saját létének,

ezt a kifejező gondolkodási kategóriáinak rávetítése vagy belevetítése, projekciója vagy introjekciója a megismerő tudattól függetlenül fennálló tárgyra. Éppen a dialektikus materializmus ismeretelmélete értelmében minden igazi megismerés az objektív valóság egy darabjának visszatükrözése, amit a gyakorlat igazol. Magának a megismerési folyamatnak a társadalmi gyakorlat által meghatározott s arra visszaható természete: előrehaladó folyamat, amely tárgyát mélységben és szélességben, egyre teljesebben, adekvátabban tükrözi vissza. Objektív megismerés helyett szubjektív képzetek projekciójává csak a jelzett történelmi feltételek mellett válik a megismerés, s még ez esetben is a valóság egyfajta torz tükrözéséről van szó. Bármennyit elmélkedtek s elmélkedjenek is a társadalmi-történelmi tudományok idealista ismeretelméleti megalapozására törekvő ismeret-kritikusok és metodológusok Rickerttől és Simmeltől Huizingáig és Popperig arról ,hogy a történetírás feladata nem lehet a történelmi valóság megmutatása magánvaló létében, így-és-nem-másképp-alakulásában, mert minden megismerés „a közvetlenül adottnak átvitele egy új nyelvbe, amelynek formái, kategóriái és követelményei csak saját magára jellemzőek", s „miközben a tények, a külsők éppúgy mint a belsők, tudománnyá válnak, olyan kérdésekre kell felelniök, amelyeket a valóságban és saját eredeti adottságukban soha nem intéztek hozzájuk; hogy eleget tegyenek a tudás szükségleteinek, elő- és hátterük olyan elrendezést nyer, egyedi pontok olyan hangsúlyait, úgyszólván a realitás feje fölött, amely új, sajátos természetű és törvényszerűségű képződményeket alkot belőlük"[3] — ezek a gondolatok egy hamis alternatíva hamis eldöntését jelentik csupán. Hamis alternatíva az, hogy a valóságos történelmi folyamatokat *vagy* a valóság egyedi és esetleges egyediségében a végtelenségig szétaprózott felszíni formáiban kell visszadani, ami a történészt éppoly megoldhatatlan feladat elé állítaná, mint amilyen megoldhatatlan feladat egyetlen tárgy — mondjuk egy asztal — minden egyedi vonásában, színárnyalatában, repedésében stb. való leírása, *vagy* olyan, pusztán a megismerő szubjektum tudatának szerkezetéből következő rendszerező kategóriákba kell belekényszeríteni, amelyeknek semmi közük magának az anyagnak belső törvényeihez, struktúrájához, és éppen ezért már eleve mint értelmetlent kell kizárni minden olyan kérdést, hogy alkalmasak-e ezek a kategóriák a történelem (igazi artikulációjának) megragadására vagy sem. A marxizmus kezdettől fogva túlkerült e jellemzően polgári választási kényszeren, amelyet a filozófiai dekadencia a szubjektivizmus szellemében vélt megoldhatni. Túlkerült, mert a történelmi materializmus bebizonyította, hogy a társadalmi-történelmi világfolyamatnak megvan a maga ontológiai szerkezete, belső mozgástörvényei, éppenúgy, mint a természetnek, s a történelmi megismerés a tudományos visszatükrözés céljává éppen a lényegi összefüggések és szükségszerű megjelenési formáik reprodukcióját tette minden egyes történelmi tárggyal kapcsolatban. Az idealista ismeretkritikusok és metodológusok döntése a felszínen megtapadó polgári objektivizmussal szemben, a rossz szubjektivizmus mellett, hozta létre az ismeretelméletben és a tényleges történelmi megismerésben is azt, amit projekciónak, introjekciónak neveztünk: saját léthelyzetük és gondolat-

[3] G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 4. kiad. 1922. 54. o. Ugyanígy Huizinga: „A történelmi tudomány, röviden szólva, tökéletesen feladta saját elvének átgondolásával a naív realizmust, amellyel a korábbi korszakok az őket érdeklő múltat reprodukálni vélték a történelemben". Im Bann der Geschichte. 1943. 137. o. S hogy a mai neopozitivista ismeretkritika végső szava ugyanez maradt, világosan megmutatkozik K. Popper „The poverty of historicism" c. könyvében. London, 1957.

kategóriáik rá- vagy belevetítését a társadalmi-történeti, a maga igazi objektivitásában általuk el nem ért, elérhetetlenné — azt is mondhatnám —, túlvilágivá tett és ezért irracionalissá misztifikált valóságába. Végső soron ez a rávetítés és beleolvasás is tükröződés, de inadekvát, tudománytalan, torz tükröződés, mert a tudatkategóriák nem a semmiből jönnek létre, nem is egy készen adott, egyedi vagy transzcendentális tudat termékei, hanem az objektív valóságból erednek, ennek felületesen vagy mélyebben megragadott szerkezetéből. Azt, hogy mit látni meg és mit nem látni meg a valóságból, a megismerő alany társadalmi helyzete szabja meg. Ez a társadalmi helyzet, a tudatosan vagy öntudatlanul érvényesülő osztályérdek az a végső kiválasztó, szeligáló elv, amelynek progresszív és retrográd megismerési formák egyaránt alá vannak vetve.

Ha végső szeligáló elv is az osztályérdek, a társadalom anyagi termelési viszonyai és osztálytagozódása, azért a tudományos kutatás, és az osztályérdek között közvetítő kapocsként ott van a társadalom hétköznapjain uralkodó társadalompsziché, a szociálpszichológia tárgya, amely a maga ítéleteivel és előítéleteivel, emocionálisan fundált nézeteivel, vélt és valóságos értékeivel, sőt pszichológiai mechanizmusával is befolyásolja a társadalomkutatók munkáját, akik maguk is alá vannak vetve az uralkodó magatartás-, érzés- és gondolkodásmódnak. A kérdés csak az, hogy milyen mértékű ez a befolyás. Bár erre a hatásra tanulmányom számos pontján utaltam, mégis szeretnék rámutatni arra, hogy ezt a befolyást nem szabad túlbecsülni, s különösen nem szabad az átlagtudatot azzá a demiurgosszá tenni, amely vezeti a történészt történelemképe felrajzolásánál. Először is maga az osztálypsziché is alá van vetve az érdekek objektív mozgásának. Másodszor: magában a történelmi valóságban az átlagtudat csak tendenciaként jelentkezik, s egyáltalán nem az érzés-, gondolkodásmód és nézetek tényleges kiegyenlítettségében, következésképpen a tudományos kutatót, aki mindennapos emberi magatartásába és gyakorlatába is belevisz valamit hivatásszerű tevékenységéből, sok minden viszi el éppen az átlagostól. A tudományos vizsgálat, kutatás, megismerés diszciplináltsága és módszerei, tehetséges tudósokat feltételezve, módot adnak arra, hogy áttörjék a köznapi tudat hamis illúzióit, mélyebben, élesebben és mindig az adott osztály érdekei szempontjából adekvátabban ragadják meg mindazt, ami az osztályérdekből következik, mintha a közkeletű képzetek és nézetek formális tudományos apparátus ruhájába öltöztetését tekintenék feladatuknak. Általában minél inkább alá van vetve egy kutató a szokványos képzeteknek, ítéleteknek és előítéleteknek, annál inkább meríti mértékeit tudományos munkásságában is ezekből az ideológiai felhőrétegekből s nem osztálya létéből és tényleges érdekeiből. S megfordítva: minél jobban emancipálja magát a hétköznapi tudat befolyásától, csak azt tartva meg, ami abban osztályszempontból valóban helyes és jogos, annál mélyebbre és messzebbre lát.

A most vázolt összefüggés mértéket ad nemcsak a progresszív, hanem a reakciós gondolkodók jelentőségének, illetve jelentéktelenségének megítélésére is. Ennek figyelembevétele nélkül nem érthetnénk meg az olyan konfliktusok lehetőségét, sőt a marxizmus előtti időkben érvényesülő szükségességét, amelyeket, Szekfű esetét idézve, korábban vázoltam. Ezt a bonyolult dialektikát csak akkor lehet valóban figyelembe venni, ha a tudományos nézetet, éppúgy mint a köznapit, szakadatlanul egybevetjük az objektív osztályérdekekkel mindenkori meghatározottságukban, amint az utóbbiakat viszont össze kell vetni a társadalom továbbfejlődésének, a lehetséges haladást hordozó osztálynak érdekeivel.

Említettem, hogy a köznapi tudat persze nemcsak előítéletekből, baconi idolumokból áll. Forradalmi átmeneti korszakokban sokszor kerül közelebb a tényleges valósághoz mint a tudományos tudat. Nem is beszélve arról, hogy a társadalmi haladást képviselő osztály tudata magasabb szinten állhat a történelmileg leglényegesebb kérdések tekintetében az uralkodó osztály tudományos képviselőinek történelemtudatánál; szellemtörténészeink történelmi tudatát összehasonlítva a Horthy-korszak osztályöntudatos munkásának tudatával, bizonyára el kellene marasztalni az előbbit, gazdagabb és differenciáltabb tartalmai ellenére. A nem forradalmi korszakokban is létrejönnek olyan kategoriális pontok, a köznapi tudat olyan sarkigazságai, egy társadalompszichológiai műszóval jelezve „magától értetődőségei" (self-evidencies, Selbstverständlichkeiten), amelyek illúziótlan vagy éppen illuzórikus voltukban adekvát tükrözői egy osztály létének és törekvéseinek. Ha Jefferson például az amerikai függetlenségi nyilatkozatban „self-evident truth"-nak nevezi az egyenlőséget, amely az árutermelő társadalomban, mint Marx mondotta, „a népi előítélet szilárdságára tesz szert", akkor ez a történelmi-társadalomtudományi gondolkodás számára is hosszú időre éppoly áthághatatlan határrá válik, mint maga az osztályérdek, teljesen függetlenül attól, hogy milyen kiemelkedő tehetséggel rendelkezik egy-egy tudós.

A mai tudományszociológiai problematika számára is igen fontos Marx Arisztotelész-elemzése, amely a nagy gondolkodó nagyságát és társadalmi-történelmi korlátait egyaránt megmutatta. Arisztotelész mélyen megértette, hogy az árucsere egyszerű aktusai, „öt ágy" és „egy ház" elcserélése feltételezi, hogy házban és ágyban valami közös társadalmi szubsztancia legyen, ami a cserét lehetővé teszi. De nem találja meg ezt a közös szubsztanciát, a minőségileg különbözők minőségi egyenlősítőjét, mert nem fedezheti fel az egyenlő emberi munkát a rabszolgamunkán alapuló görög társadalomban, amelyben az emberek és munkaerejük egyenlőtlensége volt magától értetődő. „Az értékkifejezés titka, *minden munka egyenlősége* és egyenérvényűsége mert és amennyiben az *emberi munka általában*, csak akkor desifrirozható, amikor az emberi egyenlőség fogalma immár a *népi előítélet szilárdságára* tesz szert, de ez csak olyan társadalomban lehetséges, amelyben a munkatermék általános formája az *áruforma*, tehát az embereknek egymáshoz *mint árutulajdonosokhoz* való viszonya az uralkodó társadalmi viszony." Itt egyaránt világos a valóságos társadalmi alap, az áruviszony szakadatlan reprodukciója következtében az egyenlőség magától értetődőséggé válása, valamint az, hogy az ezzel ellentétes viszonyok alapján létrejött, ettől elütő magátólértetődőség hogyan tesz megoldhatóvá, illetve megoldhatatlanná egy tudományos problémát. Marx joggal emeli ki Arisztotelésznek már magában a kérdésfeltevésben megmutatkozó zsenialitását (emögött persze ott állnak a Nagy Sándor-i birodalom sűrűsödő árukapcsolatai), amely kérdésfeltevés nem származott és nem is származhatott a köznapi tudatból, bár az árutulajdonosok egyenértékű áruk cseréjére törekedtek. S amilyen joggal dícséri Marx Arisztotelész zsenialitását, éppoly joggal beszél néhány sorral később megvetően azokról az ökonómusokról, akiknek társadalmi funkciója kimerül abban, hogy a „Lombard-Street zűrzavaros elképzeléseit minél tudósabb mezbe " öltöztessék.[4]

[4] Mindkét idézet Das Kapital. I. Dietz, 1953. 65. és 66. o. A Jefferson-példát Peter R. Hofstätter „Einführung in die Sozialpsychologie"-jából vettem (Kröner, 1959.), aki

A rávetítés és beleolvasás nem abban különbözik a progresszív megismeréstől, hogy az előbbi társadalmilag meghatározott, az utóbbi viszont meghatározatlan, pártatlan, elfogulatlan s ebben a hamis értelemben objektív, hanem abban, hogy társadalmi meghatározottságából torz, inadekvát tükrözés következik. S ez legalábbis kettős deformálódást okoz: először a saját társadalmi — osztály — helyzetének torzult tudatosítását, másodszor a torzult tudat — mindegy, hogy sematikus vagy differenciált — fogalmi apparátusába való beleerőszakolását a történelem objektív anyagának, amely éppen objektivitásában lépten-nyomon feszegeti, esetenként szét is feszíti ezeket a kereteket, fel-felvillantva a tényleges történelmi igazság egy-egy mozzanatát.

A fentiekből következik, hogy a marxizmus történelmi kategóriáin, a történelmi materializmus feltárta társadalmi mozgástörvényeken is kimutatható, hogy végső soron magának a munkásosztálynak társadalmi létéből származnak. Hiszen társadalmi lét és társadalmi tudat, alap és felépítmény, osztályharc, kizsákmányolás vagy a munkatevékenység központi szerepe a társadalmi létben, mindezek az *általános* kategóriák, amelyekkel a történelmi materializmus megragadja a társadalmi mozgást, olyan *különös* történelmi és osztályszerű feltételek mellett válnak láthatóvá, elméletileg megragadhatóvá, amelyek újból és újból szétszakítják azokat a valóságos tartalmukkal homlokegyenest ellentétes, belső törvényszerűségeiktől elidegenedett, kiürült és külsőséges megjelenési formákat, amelyek bűvöletükben tartják a polgári ideológusokat. A hivatásos és nem hivatásos Marx-kritikusok ennek megfelelően, főként a tudásszociológia megjelenése óta, eleget beszéltek a történelmi materializmus szubjektivizmusáról, követelve — mint Mannheim tette — a marxizmusnak a marxizmusra való alkalmazását. Ha minden gondolkodás éppen a marxizmus értelmében „léthez kötött", „szituációhoz kötött", akkor fel kell tárni a marxizmus szituációhoz kötöttségét; s lévén minden szituáció történelmileg átmeneti, azért a szituáció tovatűnésével tovatűnik maga a szituációhoz kötött gondolkodás is, a materializmus a XIX. sz. terméke, azért a XX. sz.-ban el is veszti érvényét. Amiről e tudásszociológiai relativizmus, teljes összhangban a a szellemtörténet történelmi relativizmusával, nem vesz tudomást, az többek között az, hogy éppen mert minden gondolkodást végső soron a társadalmi lét határoz meg, azért magának a társadalmi létnek milyensége, gazdagsága vagy szegénysége, progrediáló vagy regrediáló jellege, az adott osztály világtörténelmi szerepe és hivatása kedvezően vagy kedvezőtlenül kondicionálja a tudományos megismerést.

Ez a körülmény mindenekelőtt a társadalmi, történelmi megismerésre nyomja rá bélyegét, amely közvetlenül kapcsolódik a termelési viszonyokhoz s a termelési viszonyok átalakításáért folyó osztályharchoz. Így, bár nagyban és egészében itt is érvényesül a tudományos megismerés progrediáló természete, maga a megismerés bonyolult szélsőséges ellentmondásokon át tör előre, *staccató*ban, és nem — egy persze mindig csak viszonylagosan értendő — *legató*ban, mint a termelőerők fejlődéséhez kapcsolódó s így a tudományos megismerés exponenciális növekvési görbéjét közvetlenebbül kifejező természettudományoké. A marxizmus megismerési kategóriáinak érvényességét, a tárgyra

sajnos osztja az amerikai szociológia azon empirizmusából származó törekvését, hogy elmossa a társadalom fundamentális szerkezetéből származó magától értetődőségek és az efemer divatjelenségek közti hierarchiát, amely egyik kulcsa lehetne a köznapi tudat belső mozgástörvényei, szerkezete megragadásának.

visszataláló adekvátságát, ezek továbbfejlődését és elmélyítését, éppen a munkásosztály történelmi tevékenységének egyre magasabbra fejlődő, egyre inkább általános emberivé váló egyetemessége biztosítja. *A társadalomnak és magának a társadalmasult egyénnek gazdagabb és differenciáltabb létezési formái, az ilyen társadalomban folytatott gyakorlat és tudományos megismerés egymást feltételező és korrigáló kölcsönhatása, az ebből kinövő gondolatformák, törvényszerűségek és kategóriák nemcsak lehetővé, hanem szükségessé is teszik az alacsonyabb rendű, szegényebb és differenciálatlanabb társadalmi létformák adekvát megragadását, míg megfordítva ez nehezen képzelhető el: a fejletlen és differenciálatlan létformákból nem a gazdagabb és differenciáltabb létformák megértése, hanem félreértése következik.* Ebben az értelemben beszélt Marx arról, hogy a társadalmi-történelmi megismerésben is az ember anatómiája a majom anatómiájának kulcsa, egy fejlődési lánc magasabban álló tagjának megértése biztosítja az alacsonyabban álló tag teljes megértését. Sohasem gondolt arra, hogy ezt a gondolkodás és cselekvés számára egyaránt fontos heurisztikus elvet úgy fogja fel, mint az alacsonyabból a magasabbhoz vezető törvényszerű fejlődés ‚alulról' kiinduló determinációjának tagadását.

Ami most már a hanyatló osztályok történelmi ideológusainak regresszív metamorfózisát illeti, ez sem egyenes vonalú, ellentmondástalan folyamat, amelyben magát a fő folyamatot ne kereszteznék, adott esetben nem tartanák fel hosszabb-rövidebb ideig különböző ellentendenciák. Itt nemcsak arról van szó, hogy akár a legreakciósabb osztálynak is érdekében állhat körülhatárolt kérdésekkel kapcsolatban az igazság egy-egy darabjának feltárása (az alábbiakban utalunk például arra a „részletrealizmusra", amely a szellemtörténet átfogó koncepcióit bizonyos pontokon kiegészíti); még csak abban sem látnám az elméleti szempontból legdöntőbb aspektust, hogy a marxizmus elleni harc egy sor lényeges kérdésben rákényszeríti az uralkodó osztályok történelmi ideológusait, hogy szembenézzenek olyan problémákkal amelyeket korábban semmitmondó hallgatással mellőzhettek (a szellemtörténet esetében ilyen például a jobbágyparasztság problémája), hiszen e kényszerhelyzet készteti őket arra is, hogy ugyanezeket a kérdéseket egészükben, a valóságos összefüggésekből kiforgatva tárgyalják. Az elméleti szempontból legfontosabb probléma sokkal inkább abból ered, hogy magának a történelmi megismerésnek folyamata sem teljesen homogén, s a történelmi elmélet és összkép dekadenciájával ellentétben egyes területeken uralkodó maradhat a tudományos megismerés haladása, gyarapodhat, szélesülhet a tudományos megismerési anyag mint a történelmi szintézisek nyersanyaga, s fejlődhetnek azok a forráskritikai, filológiai, kronológiai stb. metodikák, amelyek Ernst Bernheim szerencsés kifejezése szerint, a kutató történész mindennapos kéziszerszámai. Legalábbis hosszabb-rövidebb ideig — mivel az uralkodó negatív tendencia egyre jobban túlsúlyba kerül, ha végleg nem is szünteti meg az említett ellentendenciákat. Beszédes bizonyítéka e komplex dialektikának az a fellendülés, amely a XIX. század második felében, tehát a polgári történetfelfogás határozott hanyatlásának megindulása után, még létrejött a gazdaságtörténti kutatások — jórészt a marxizmus hatására történő — elterjedésével, a keleti történelem elmélyültebb tanulmányozásával, az antik történelem számára különösen fontos epigráfiai tanulmányokkal, az elbeszélő irodalmi forrásoknak diplomatikai, történelemstatisztikai stb. szempontú kritikájával, és új tényanyag új források alapján történő feltárásával, amely abból az önmagában persze

hiperkritikus szempontból kiindulva történt, hogy lehetőleg minden elbeszélő forrást, a hiteles forrásokat is *mellőzve* hozzák a felszínre a tényeket.[5]

Hogy ezt a komplex dialektikát jobban megértsük, vessünk legalább egy pillantást magának a tudományos megismerésnek, közelebbről a társadalmi-történeti megismerésnek belső menetére és fontos sajátosságaira. Ismeretelméleti vázlatunk talán közelebb visz annak megértéséhez is, hogy hogyan jöhet létre ez az ellentétes mozgás, ugyanakkor miért korlátolt, miért rendelődik alá egyre jobban és egyértelműbben a kutatási módszer fejlődése s a fejlett módszerekkel feltárt történelmi nyersanyag magának az általános elméleti és módszertani felfogásnak.

Minden tudományos megismerés tárgyának teljes, kimerítő megragadására, elméleti feldolgozására törekszik. Ez a teljesség nemcsak pium desiderium, nemcsak végtelen megközelítési folyamatban végrehajtható, tehát a valóságban soha végre nem hajtható, soha be nem fejeződő, kanti értelemben vett megközelítés. Ellenkezőleg: olyan végtelen folyamat, amely egyes szakaszaiban, mindig egy jól definiált tárgy körülhatárolt totalitásának a szintjén, ténylegesen meg is valósul, a jelzett határok között — az adott szint lényeges vonásaiban, szerkezeti sajátosságaiban — kimeríti tárgyát. E kimerítő megismerés előfeltétele a továbbhaladásnak. A további, minőségileg és mennyiségileg ismét csak objektíve körülhatárolt — szubjektive: a megismerési folyamatban körülhatárolódó — totalitások megismerésének. A tudományos megismerés előrehaladó mozgása, egyre magasabb szintre jutása az ilyen szilárd pontok megteremtése nélkül elképzelhetetlen volna. A megismerés lenini jellemzése, amely az abszolút és relatív mozzanatok valóságos dialektikájában tárja fel a megközelítési folyamatot, s ami ennek korrelátuma, a tárgy kimeríthetetlenségének gondolata: az anyagi világmindenség extenzíve és intenzíve végtelen egészére vonatkozik, és az ismeretprogresszió dialektikus materialista felfogását éppúgy elhatárolja a kanti nézet igénytelenségétől, egy abszolúte relatív megismerés pietista szerénységétől, mint a hegeli abszolute abszolut megismerés fellengző, teljesíthetetlen igényességétől. Ha egy ismeret a maga határain belül — tehát relatíve — abszolút igazság, e határokon kívül viszont — minden olyan területen, amelyre értelemszerűen vonatkoztatható — relatív igazság, akkor ezzel tételezzük már a továbbmenés szükségességét s tényleges lehetőségét, elméleti feltételét is a megismerés addig elért eredménye alapján. Hogy a feltétlen igazság is utal saját feltételeire, hogy ennek az abszolútnak is immanens eleme a relatív, mint ahogyan megfordítva, a relatív igazságban is van valami abszolút elem, ez logikai szempontból nézve szükségszerű következménye annak, hogy mindegyik fogalom értelmetlen a másik nélkül, mindkettő egymás feltételezése nélkül. S ezt már a formális logika is jól tudja, amely a korrelatív fogalmak tanában igyekszik feldolgozni a saját határain túlmutató, mert dialektikus természetüket közvetlenül megnyilvánító, egymásba reflektálódó fogalmakat — persze oly módon, hogy egymást feltételezésükből eltünteti az egymást kizárás mozzanatát, és megfordítva, egymást kizáró metafizikus ellentéteket lát bennük, amikor egységüket kellene észrevennie, saját ellentmondásaival jelezve a dialektikus ellentmondás érvényességét. (A nem-reflexív fogalmak persze nem kevésbé dialektikusak, csak nem lévén közvetlenül azok, a formális logika még a korrelativitás erejéig sem köteles dialektikájukról tudomást venni.)

[5] E. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie. 1911. 604. o.

Marx a kapitalizmus gazdasági törvényeinek egész komplexumát feltárva, belső hierarchiájukat felmutatva olyan elméleti rendszert adott, amely tárgyát lényegében kimerítette;[6] azon elméleti előfeltevés, tehát a tárgynak azok körülhatárolása mellett, hogy a kapitalizmus mozgástörvényei tisztán két egymással szemben álló osztály, gazdasági tevékenységében vizsgálhatók. Ennyiben egy körülhatárolt területre nézve abszolút, minden további, a tőkés gazdasági fejlődésre vonatkozó kutatás számára elméleti alapul szolgáló rendszert teremtett meg (támaszkodva a klasszikus polgári közgazdaságtan eredményeire, elhárítva útjából a később kibontakozó vulgár-ökonómia új, a valóságban csupán a politikai gazdaságtan kezdeti fejlődésének külsőséges szempontjait vezérmotívumként felújító törekvéseit). A kérdésfeltevések és válaszok eme szintjén maguk a keretek, az abszolút relatív mozzanata, eltűnik a szem elől, hiszen homogén közegben mozgunk, amely csak kitekintést ad más közegekre, de eleve kizárja az azokba való belemélyedést. Előtűnik azonban, amint új közegbe, új tárgy elé lépünk, teszem egy tőkés nemzetgazdaság vizsgálata a feladatunk összes osztályainak szükségszerű gazdasági kapcsolataiban, vagy az imperialista kapitalizmus specifikus törvényeiben. A saját határain belül abszolút igazság a határain túlvive most relatív igazsággá válik. Igazság marad, de relatív mozzanatának előtérbe kerülése utal arra, hogy az új tárggyal szemben igazsága elveszítette kimerítő jellegét. Igazsága a megismerő alany előtt abban a kényszerítő formában lép fel, hogy csak ennek az elméletnek alapján, ezt mint conditio sine qua non-t vállalva képes tárgyát megvilágítani, a maga konkrétabb teljességében. Relatív oldala viszont abban mutatkozik meg, hogy kimerítő jellegét elvesztve nem ragadja meg a különös jelentőség specifikumát, csak a specifikumban benne foglalt általános törvényszerűségeket tárja fel. Ily módon egy igazság relatív jellege mindig *felszólítás* arra, hogy az új, konkrétabb különös tárgy mozzanatait dolgozza ki a kutatás az elért eredmények alapján. Az abszolút és relatív igazság ismeretelméleti dialektikájának fontos mozzanata, hogy a tudományos igazságok abszolúttá válnak, relativálásuk következtében is, mivel az érvényességi kör a tudományos kutatásban oly gyakori megszorítása éppen azokat a kereteket jelöli meg, amelyek között igazságuk feltétlen. A tudományos igazságokat kezdetben rendszerint — az egyszerűség kedvéért azt is mondhatnám, hogy a felfedezés örömében, bár a valóságban fontos és bonyolult ismeretelméleti motívumok állnak e mögött az „öröm" mögött — valóságos horderejüket túlbecsülve, érvényességi körüket túlfeszítve tételezik. Ezért nem abszolút, hanem relatív igazságok. Saját relatív oldaluk nem ismerése, az érvényességi kör laza, túl tág — esetleg túl szűk — megvonása teszi őket viszonylagosakká. Relativálásuknak kell tehát kiemelni azt az abszolút magot, amely az abszolút relatív igazsággal szemben egy relatív abszolút igazság jelentőségét adja számukra, szemben az abszolúte abszolút igazsággal, amely csak mint a megismerés tendenciája létezik. (Más kérdés mint az abszolútan tételezett igazság relativálása, az, amit a hamis teória használnának nevezhetünk, az az eset, amikor a lényegében célt tévesztett elmélet az ellentmondás, önmaga tagadásának kihívásával mozdítja elő egy kérdés megoldását. Ez a haszon csak akkor áll fenn, ha egy empirikus tényanyaggal kapcsolatban először jelentkezik olyan elmélet, amely a tények valódi elméleti át-

[6] Ennél a jellemzésnél — gondolom — nyugodtan eltekinthetünk A Tőke befejezetlenségétől, mivel csak kifejtett általánosításunk exemplifikációjáról van szó.

dolgozására ösztönöz. A hamis teória tökéletesen haszontalan, ha egy már meglevő jobb elmélet helyébe kíván lépni.)

A tudományos megismerés teljességigényében s a belőle következő módszerességben és rendszerességben különbözik mindenekelőtt a hétköznapi megismeréstől, amely kiindulópontjában és végeredményében is egyaránt korlátozott, s a tárgynak csak azt az egyoldalú aspektusát ragadja meg, amelyet valamely közvetlen szükséglet-kielégítés diktál. A tudományos elméleti megismerés is alá van rendelve a társadalmi gyakorlat által teremtett feltételeknek és szükségleteknek. De ezek egyfelől mindig a társadalmi gyakorlat lényeges hajtóerői, amelyek a fejlődés adott történelmi fokán lehetséges tudományos komprehenzivitás és egyetemesség irányába hatnak. Így a tengeri hajózás biztonságának a XV. századtól fejlődő árukereskedelemmel és kapitalizmussal egyre követelőzőbbé váló szükséglete hatott ki az égi mechanika kifejlődésére,[7] közvetlen és körülhatárolt, de lényeges és egyre fejlődő társadalmi szükséglet formájában. Másfelől: ahol a kutatás nem kapcsolódik össze közvetlenül valamely általa kielégítendő lényeges, jól definiált társadalmi szükséglettel, ahol az általános társadalmi-termelési viszonyok, vagy az ezek alapján kifejlődött más tudományágak szükségletei kondicionálják csupán a megismerést, ennek viszonylagos önállóságát éppen ezért jobban kidomborító fejlődési vonalát, a kutatás eredményei ott is alá vannak vetve a társadalmi-termelési gyakorlat ellenőrzésének s technikai-műszaki alkalmazásuk következtében új társadalmi szükségleteket teremtenek, behatolnak a mindennapi életbe és annak szerves részévé válnak — amint ez az elektromosság elméletének XIX. századi alakulásában fejeződik ki pregnáns formában, ahol a Faraday—Maxwell-elmélet csak évtizedes késéssel válik a termelési gyakorlat részévé s alapozza meg az első, immár teljes egészében egy fundamentális tudományos elméleten nyugvó iparágat, az elektromos ipart.[8]

Bárminők legyenek is azok az elméleti és módszertani előfeltételek, amelyekből a megismerés kiindul, a tudományos megismerés első aktusainak célja és értelme, a megismerés tárgyának empirikus megragadása, egyszerű elemeinek absztrahálása a jelenségkomplexumból s maguknak ez elemeknek és külső összefüggéseiknek lehetőleg mennyiségi leírása, egyszóval feldolgozása a további, a megismerés empirikus szakaszán túlmenő elméleti átdolgozás számára. A fenomén rögzítése természetesen nem empirizmus, mert a megismerésnek ezt a szakaszát nem önnállósítja, nem téveszti össze a kezdetet a befejezéssel. Az empirizmusnak mint kutatási irányzatnak és ismeretelméleti álláspontnak alapvető tévedése éppen abban rejlett, hogy a megismerés első szakaszának módszereit, lehetőségeit és kategóriáit ismeretelméletileg és a tudományos kutatás folyamatában is átváltoztatta az általában vett megismerés módszereivé, lehetőségeivé és kategóriáivá, azonosította magával a tudományos megismeréssel.

A marxista irodalomban elég gyakran tévesztették össze a tudományos megismerés empirikus szakaszát az érzéki megismeréssel, sőt az empirizmust mint irányzatot a szenzualizmussal. (Ez a quid pro quo számos — itt nem részletezhető — más zavarnak is a forrása.) Az érzékelés azonban éppúgy alapja a köznapi megismerésnek, mint a tudományosnak, így az égvilágon semmi sincs

[7] L. Hogben: Science for the Citizen, Pt. I., The Conquest of Time, Reckoning and space measurement, London, 1938.

[8] J. D. Bernal: Science in History. London, 1957. V. rész, 9. fej. 3. pont.

benne, ami a tudományos megismerésre sajátosan jellemző volna. Ráadásul az érzékelést már a köznapi gondolkodásban is a racionalitásnak legalább a minimuma közvetíti, ítéletek, fogalmak, következtetések, amelyet a legegyszerűbb tárgyak köznapi használata — egy villanykapcsoló felgyújtása — is megkíván mindaddig, amíg valamely célszerű cselekvés még nem automatizálódott. A tudományos megismerésben, ennek első empirikus szakaszában pedig az érzékelést éppenséggel a racionális ismeretek és kategóriák, sőt elméletek egész hálózata közvetíti. Ha Becquerel vagy Curie számára a radioaktív sugárzás csak általában érzet maradt volna, és nem azonosítják egy, az ismert fizikai jelenségek által körülírt új, még ismeretlen jelenséggel, akkor nem fedezték volna fel azt, amit felfedeztek. Ezért oly találó az a természettudósok körében kedvelt mondás: a nehézség *nem* abban áll, hogy felfedezzünk valamit, hanem abban, hogy felismerjük azt, hogy valamit felfedeztünk.

A tudományos megismerés első, empirikus szakaszának elemi jellege kizárólag abból ered, hogy a jelenség szellemi reprodukciója során lényegében külső összefüggéseinek és felszínének szférájában marad. A felszíni formák megragadása közben ütközik bele olyan ellentmondásokba — például azonos jelenség két variánsa közötti ellentmondás, ugyanazon variáns két fejlődési szakasza közötti ellentmondás stb. —, amely ellentmondások ezen a szinten már nem oldhatók fel, mert csak rávezetnek a tárgy mélyebb természetére, külső összefüggései után belső összefüggéseire. A megismerést így saját — rendszerint a praxissal közvetített — dialektikája hajtja tovább az empirikustól az elméleti szint felé, amelyben most már belső összefüggéseinek és törvényszerűségeinek megragadása áll a kutatás központjában.

Az elméleti szinten belül azonban ismét két mozzanatot különböztethetünk meg: az elvont általános és a konkrét általános szintjét. A törvényszerűség a maga elvont általánosságában többnyire rikító ellentétben áll a jelenség mindazon variánsaival, amelyek nem tiszta, hanem komplex szerkezetet mutatnak, még egy oly egyszerű jelenségnél is, mint a szabadesés, ahol nem kísérleti, nem tiszta feltételek esetén egész sereg körülmény, a levegő ellenállása, a szél járása, az eső test anyagi minősége hozzák létre a törvényszerűvel ellentétes jelenséget. Úgy látszik, mintha ez a kulcs csak a jelenségek tiszta formáit nyitná. Ezért szükséges az elvont általánostól a konkrét általános felé való előrehaladás, az elvont törvényszerűségből az alájárendelt törvényszerűségek egész körének kifejtése, amelyek a komplex jelenségeket, a jelenségek egész variációs tartományát megvilágítják. Ez utóbbi szinten tehát a megismerés empirikus és elméleti szakaszának ellentétei feloldódnak, s az egész mozgás a tagadás tagadásaként mutatkozik meg. (Talán nem kell mondanom, hogy ez nem a hegeli triádra utal, amelyről már Hegel is tudta, hogy adott esetben tetrád.)

A megismerési folyamat körvonalazott stádiumai — az empirikus, az elméleti, ezen belül az elvont és konkrét általános, amelyek a kutatás mozgását és elért szakaszait, s nem feltétlenül a kutatás eredményének kifejtését, ábrázolási módját jelzik — maguk is nagyon különböző színvonalakon léphetnek fel, az első, a második és ki tudja hányadik, elvben tetszőlegesen magas hatványon. Ennek igazolására elégséges ismét arra utalnom, hogy a természettudomány számára maguknak a természeti folyamatoknak bizonyos köre, teszem a katód- vagy a röntgensugárzás, csak a tudományos fejlődés addig elért elméleti magaslatai alapján, az addig kialakult elmélet által közvetítetten válnak empirikusan vizsgálható adottságokká, tehát valamivé, ami már a

megismerő aktusok számára adott, tökéletesen függetlenül attól, hogy maga a megismerendő jelenség e megismerő aktusoktól érintetlenül, azok előtt létezett már a maga természeti objektivitásában s esetleg a hétköznapi tapasztalat is leltárba vette. Itt tehát az empirikus kutatás, amely elvezet a jelenség elvont teóriáján keresztül konkrét teóriájáig, az előzetes elméleti eredményeket tételezi fel. S ez korántsem csak a természettudomány területén van így: a jobbágy parasztság mozgalmai vagy a termelőerők fejlődésének tényei léteztek már minden rájuk irányuló megismeréstől függetlenül, de empirikus kutatásunk feltételezte olyan elméleti nézőpontok kialakítását a történelmi mozgásra vonatkozólag, amelyek egyáltalán láthatóvá tették a tudományos vizsgálat számára az idevágó konkrét jelenségeket.

Bármily általánosságban vázoltuk is felfogásunkat a tudományos megismerés progresszív szakaszairól, a lehetséges félreértések elkerülése végett még azt is meg kell jegyeznünk, hogy a megismerés fő szakaszainak csupán alapvonásait emeltük ki, tiszta formában, s a megismerés gyakorlatában már az első fokon is fellépnek olyan elemek, amelyek a második fok tartozékai, tehát az empirikus leírás stádiumába az elméletalkotás számos eleme sőt prescientifikus állapotban egész elméletek. (Az elméletalkotás közben éppen az elmélet kidolgozott szempontjai alapján adottsággá váló empirikus tényleírás szükségességét már láttuk.) A mágneses és elektromos jelenségek tapasztalati és kísérletes vizsgálata során a tényektől elszakadt spekuláció tömkelege merült fel, illetve ezen belül a két jelenség kapcsolatának és egységének később helyesnek bizonyult teoretikus feltételezése. A megismerés különböző mozzanatainak egymásba fonódása azonban mit sem változtat azon, hogy a megismerés mozgása a jelenség felszínétől a jelenség lényegéig halad, majd onnan visszafordulva a jelenségformákat most már a lényeg felől megvilágító mozgásba, az aszcendens ágból a deszcendens ágba megy át, s mindez a fenti általános mozgástörvény alapján kristályosodik ki.

Az ismeretprogresszionak ezek a szakaszai a maguk általánosságában csak egy-egy tárgy egészét átfogó megismerési folyamatokra érvényesek. Nem érvényesek az egyes kutatók tevékenységére, sőt a kutatók egymást váltó sorának tevékenységére sem szükségképpen, mert az, hogy a kutatás melyik fokán kapcsolódnak be az ismeretprogresszióba, a tudományos kutatás állásának, a mindenkori probléma-szituációnak függvénye. Nem veszíti viszont el érvényét felfogásuk a formális és formalizált tudományokra nézve, a matematikai diszciplínákra, metamatematikára, amelyekre azzal a nem lényegtelen különbséggel érvényes, hogy empirikus szakaszuk jórészt tudományos szintjük előtti tudományos fejlődésükre, azaz tudománnyá válásuk folyamatára esik, illetve, ha már teljes értékű tudománnyá konstituálódtak, más tudományok kereteiben zajlik le, egészen úgy, ahogyan a vektoralgebra gyökerei Oersted elektromágneses fizikai kutatásaiba nyúlnak vissza.

Az egységes ismeretprogresszió befejező, záró szakasza az empirikus formák és elméleti megvilágításuk konkrét szintézise. Bár ez is az elméleti kutatás egyik stádiuma csupán, éppen az elméleti kutatás megkülönböztetett fontossága következtében, önálló stádiumnak vehető éppúgy, mint az elmélet absztrakt szintje. Itt a viszonylag tiszta empirikus és az ismét csak viszonylag tiszta — absztrakt — elméleti megismerés ellentéte, a kettő egymásra vonatkoztatásában és egymás-áthatásában oldódik fel: az empirikus formák zavaró sokféleségét átfogja és megmagyarázza az elmélet, az elmélet általános formuláiba viszont beáramlik a jelenség, az élet sokrétűsége és gazdagsá-

ga. Az empirikus tartalmakkal telített fogalom és a fogalom megvilágította empirikus tartalom konkrétságának fokára értünk.

A társadalmi-történelmi megismerésben — gyakran hangoztatják — különös jelentősége van a megismerés első, empirikus szakaszának. Miért? Mert ellentétben a természettudományos megismerésben megszokott helyzettel, ahol a kutatott tárgy a jelenben is szakadatlanul reprodukálódik, s ebben az értelemben jelenvaló adottság, a társadalmi-történelmi világfolyamat elmúlt stádiumaira irányuló történelemkutatásnak olyan tényeket kell feltárnia, amelyek visszavonhatatlanul elmúltak, nem jelenvalók.[9] A történelmi múlt ontológiai priusz. Ám ez az ontológiai priusz a megismerésben posterius. Nem jelenvaló adottság a megismerés számára, hanem a kutatás elő szakaszának fontos és nélkülözhetetlen eredménye.

Idealista történelemelméletek és metodikák, legnyíltabban bizonyára Crocéé (nálunk Huizinga könyvei népszerűsítették ezt a gondolatot), rendszeresen igyekeztek úgy értelmezni ezt a tényállást, mintha az empírikus tények feltárása maguknak — a szellemi egzisztenciává átköltött — tényeknek *megteremtése* lenne. „A módszeres kétely — írja Croce[10] — mindenekelőtt arra a gondolatra juttat, hogy ezek a tények bizonyítatlan előfeltevések; ezért annak a vizsgálatához vezet, hogy vajon *találni-e bizonyítékokat rájuk ;* végül azonban a bizonyítási kísérlet útján arra a belátásra juttat, hogy *ezek a tények a valóságban nem léteznek.* — Mert ki is állítja létüket? Kétségtelenül maga a szellem abban a pillanatban, amelyben az okok kutatására indul. De a szellem e tevékenységében nem birtokolja *előre* a nyers tényeket („d'abord, la collection des faites") és kutat *utólag* okaik után („après, la recherche des causes"), hanem egyazon tevékenységben teszi a *tényeket nyerssé,* azaz fogadja el mint ilyeneket, mivel így megfelelőbb számára. . . elvontan elemezni és osztályozni egyet jelent azzal, hogy elvontan osztályozunk, azaz a tényeket nem mint a szellem cselekedeteit fogjuk fel, amely tények az őket elgondoló gondolatban tudatosak, hanem mint külső vagy nyers (durva) tényeket." A tények megjelenési formáik és lényegük kettős egységében objektívek, léteznek függetlenül a kutatástól a marxizmus felfogása szerint. Croce a két mozzanat kettéválását és egymásrakövetkezését a kutatásban arra használja fel, hogy mindkettőt a szellem termékeiként mutassa be, aminek az az egyszerű körülmény is ellentmond, hogy a történelmi múlt letűnt tényeinek reprodukálása a múlt jelenben továbbélő nyomaiból és emlékeiből indul ki, ami már önmagában is a rájuk alapozott egyéb tények objektivitása mellett szól.

A múlt történetének feltárásában a történelmi megismerés számára is végeredményben a jelen valósága a kiindulópont. S nemcsak az előbbi értelemben, nemcsak mint a múlt jelenben továbbélő maradványainak, történelmi források és tárgyi emlékek felkutatása és ezek nyomán az általuk tanúsított egyéb tények reprodukálása. Kiindulópont számára a jelen valósága a maga valóságos mivoltában, történelmiségében, mint a múltban lezajlott fejlődés következménye és eredménye. S ez a kiindulás a történelem átfogó alakzatainak és folyamatainak elméleti interpretációjára hat ki döntő módon, mivel a történelmi fejlődés fejlettebb foka ad kulcsot a kevésbé fejlett formák megérté-

[9] „Ha az olvasó gondolkodik ezen, rájön, hogy a múlt nem az *eredeti adottság,* nincs *közvetlenül adva* a történész számára. A múlt minden tanulmányozásának e tanulmánnyal *egyidejűleg* létező dolgok tanulmányozásával kell kezdődnie." M. R. Cohen—E. Nagel: Logic and Scientific Method. New York. 1934. 324. o.

[10] Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Tübingen, 1915.

séhez. A jelenkor társadalmi-történelmi valósága foglalja magában a múlt *eleven* maradványait is, a nemzetiségi, rabszolgasági, feudális viszonyok szövevényét, amelyek persze az új társadalmi kontextusba beágyazódva deformálódnak, és éppen ezért nem mutatják meg igazi társadalmi szerkezetüket, a történelmi fejlődési folyamatokban betöltött funkciójukat. (Ezért maradnak sok tekintetben érthetetlenek az őket megelőző tiszta formák megismerése nélkül.)

Abból, hogy a múlt tudományos megismerésének kiindulópontja végeredményben a jelen, a történelmi egymásutániságé, a jelen történelmileg felfogott — nem keresztmetszetként értelmezett — egyidejűsége, már világosan látszik, hogy a történelmi megismerés fent jelzett különbsége a természettudományostól, az, hogy visszavonhatatlanul elmúlt tények feltárására irányul, szemben a természettudomány jelenvaló tényeivel, fölöttébb relatív. Hiszen egyrészt a jelenvaló tények sokasága a történeti megismerés számára is kiindulópont. Másrészt: amint láttuk, a jelenvaló természeti folyamatok számos jelensége egyáltalán nem közvetlen adottság a kutatás számára, mert csak az addigi eredmények és elméletek közvetítésével válik egyáltalán láthatóvá. Továbbá: hogy a történelmiségnek, a letűnt tények és folyamatok gondolati reprodukciójának, fontos szerepe van a természettudományban is, azt már azok a természettudományos diszciplínák is jelzik, amelyek maguk is történelmiek: kozmológia (kozmogónia), geológia, biológia, amelyeknél a kiindulópont éppúgy az elmúlt természettörténeti korszakok jelenben meglevő maradványai és a múlt korszakokban más arányokban és összefüggésekben működő, a jelenben is ható természeti erők, mint az imént említett társadalomtörténeti tények esetében. Ezért lehetett a természettudomány történeti diszciplínái számára fordulóponttá Lyell metafizikusan túlélezett formában kimondott elve: az *aktualizmus*, amelynek értelmében a természettörténetben ható természeti erők továbbmunkálnak a jelenben is, legfeljebb hatókörük bővebb vagy szűkebb.

S ezek a tudományok a világegyetem olyan természettörténeti folyamatként való felfogása felé mutatnak, amelyben ha nincs is vég nélküli fejlődés az alacsonyabbtól a magasabb rendű felé, szakadatlanul megújuló formaváltozások kergetik egymást. Ebben az értelemben ma is érvényes a fiatal Marx gondolata, hogy végső soron egyetlen tudomány létezik, a történet tudománya, mint a természeti és társadalomtörténeti világfolyamaté. (Az említett természettudományok történetiségéről beszélve, nem az olyan puszta metodikai kutatási szükségességből az egyes természettudományok belső munkamegosztásából származó felosztásra gondoltam, mint pl. a biológia felosztása történeti és nem-történeti részre.)

Ugyancsak korlátozza a természet- és történettudomány jelzett különbségét tárgyuk ontológiai alkata is: az, hogy mindkét jelenségsorban megvan az egyedi és általános dialektikája. A legpermanensebb természeti jelenségnek is van múlékony, örökre eltűnő oldala, bár ezt a metodológiai reflektálatlanság kevéssé tudatosítja. Egyazon természeti jelenségek sem egyazon helyen és időpontban termelődnek újra. Ha más nem is változnék bennük és rajtuk, megváltozik tér- és időbeli lokalizációjuk, bármily problémát okoz is ez az atomi világban. Ebben a mozzanatban pedig tételezve van már általános természetüket kiegészítő egyediségük, a hic est nunc-é, amely egyediség objektív súlya, jelentősége persze összehasonlíthatatlanul kisebb mint a társadalomtörténeti jelenségeké. Továbbá: a társadalmi-történeti világ végtelenül változa-

tos, szinguláris formái változó egyediségükben újratermelik általános törvényszerűségeiket is. A szó szigorú értelmében tehát itt is csak az egyedi folyamatok tűnnek el, míg az általános mozzanatok perennálnak. Ám az általános perennálása ismét csak rövid életűnek bizonyul, mert a különös szintjén álló általánosság egyedinek bizonyul, egy társadalmi-gazdasági alakulat egyediségének, amely, helyt adva a magasabbrendű alakulatnak, megszűnik. Ez azonban a kozmogóniai és geológiai korszakkal párhuzamos jelenség. A két tudomány ellentétének relativizálását még hosszan folytathatnám. Ebben az összefüggésben azonban beérhetjük annak megállapításával, hogy bizonyos különbségek mindennek ellenére mégiscsak fennállnak, s ezekről e tanulmány későbbi fejezeteiben még többször beszélünk.

Amilyen helytelen volna abszolutizált ellentétet kovácsolni társadalomtörténeti világfolyamat és természeti világfolyamat, s ennek megfelelően társadalomtörténeti megismerés és természettudományos megismerés között, éppoly helytelen volna nem venni figyelembe az alapvető egységen belül relatív fajsúllyal fellépő különbségeket. Tárgyát, jellegét, a társadalmi alaphoz való különböző viszonyát tekintve a tudományok egységének alárendelve egyaránt megmutatkozik e kettősség. Marxnál igazán senki sem törekedett elhatározottabban és eredményesebben arra, hogy a társadalomtörténetet mint természettörténeti folyamatot fogja fel, de ez nem akadályozta abban, hogy á kettő különbségét minden eddiginél élesebben és meggyőzőbben domborítsa ki, sőt abban sem, hogy a megismerési folyamat eltéréseit szignalizálja, teszem akkor, amikor arról beszél, hogy a gazdasági formák elemzésénél sem mikroszkópot, sem vegyi kémlelőszereket nem vehetünk igénybe, mindkettőt az absztrakció erejének kell pótolnia.

Az absztrakció ereje kell hogy érvényesüljön már a történeti kutatás empirikus szakaszában is, bár ezen a szinten napjainkban a mikroszkópnak és górcsőnek is helye van. Mióta a reneszánsz humanistáinak filologizálása nyomán a forráskiadás és -kutatás megindult, azóta a történelmi tények feltárásának és külső kapcsolataik megismerésének empirikus eszközei, főleg a XIX. század folyamán, egzakt tudományos eszközökké, a történelmi kritika eszközeivé fejlődtek, amelyek a történelmi segédtudományok: forráskritika, diplomatika, paleográfia, kronológia, történelmi statisztika stb. segédtudományait hívta életre. Ezeket az eszközöket használják fel minden esetben, ahol a közvetlen megfigyelés és tényleírás ki van zárva, tehát sok tekintetben még a jelenkor történetének empirikus feltárásában is, amelynél a tények többségükben szintén nem egyszerűen közvetlenül adott és észlelhető valóságok. A történelmi segédtudományok eszközeinek újabb fejlődése, gondoljunk csak arra, hogy az őstörténeti leletek datálására ma már a mikrofizikus eredményeit is felhasználják,[11] még egzaktabbá teszi ezt a kutatást.

A társadalmi-történeti tudományok minden egyes speciális ága — szisztematikus és történelmi részében egyaránt — segédtudományává válhat egy másik ágnak, illetve az összes többi területnek, amint a politikai gazdaságtan számára segédtudomány a gazdaságtörténet és megfordítva. S az ilyenfajta kapcsolat korántsem csak ott áll fenn, ahol a két tudomány tárgya közös. Heterogén szakágak, gazdaságtörténet vagy politikatörténet, művészettörténet és gazdaságtörténet között éppúgy lehetséges. Részben, mert olyan homomorf struktúrák vannak, amelyek kölcsönösen megvilágíthatják egymást, részben anyaguk tényleges

[11] A. Ducrocq: Atomwissenschaft und Urgeschichte. Hamburg, 1957.

interdependenciája miatt. De a különböző szakterületek eredményeinek és módszereinek felhasználása, mediatizálása egy másik számára, mindegyiké az összes és az összesé minden egyes számára funkcionális összefüggést fejez ki és nem segédtudományi státust. Mert segédtudománnyá nem azáltal válik egy diszciplína, hogy eredményei más területek akár legimmanensebb problémáinak megoldásában is nélkülözhetetlenek, hanem a történelmi megismerés összfolyamatában betöltött konstans funkciója következtében. Míg a történelem szakágazatainak eredményei relatív értéküket önmagukban, illetve világnézeti relevanciájukban hordják, addig a történelmi segédtudományok értelme és egyedüli célja az, hogy nyersanyagot szolgáltassanak a további, magasabb szintű, az empirikus feldolgozásra következő elméleti feldolgozás számára. Azt a szerepet töltik be, amit a természettudományokban a megfigyelés, osztályozás, mérés és kísérlet. A történelmi segédtudományok kifejlődésének kezdetén Bolingbrooke a Letters on the Study of History-ban (1751) az empirikus, „filológiai" történetkutatást ahhoz a „bizarr előjátékhoz" hasonlította, amelyet a hangversenyek előtt hallunk, amikor a zenészek hangszereiket próbálják, és a darab különböző futamait gyakorolják. Az irónia csak akkor jogosult, ha az empirikus kutatást és eredményeit eszköz helyett végcélnak tartják, mint ahogyan az akadémikussá vált, amúgyis csekély filozófiai tartalmától megfosztott pozitivista történetírás tette, amelyet Nietzsche megvetően az antikvárius-érdeklődés kielégítésének tartott. Hiszen egyedül az empirikus eszközök birtokában lehet vizet fakasztani még a sziklából is, valóságos jelenségeket állapítani meg a hazug és hamis tényekből is, ahogyan egy diplomatikai vizsgálat nem csak azt állapíthatja meg, hogy a privilégiumot adományozó oklevél hamisítvány, amelyet a privilegizált hazug jogigényének megtámogatására gyártottak, vagy hogy Thaly kuruc balladái nem hitelesek, hanem azt is, hogy az első típusú hamisítvány fontos szerepet játszott a feudális földbirtokok körüli harcokban, a másik típusú viszont a lelepleződés negatív erejével arra vet fényt, hogy milyen társadalmi és politikai atmoszférában írták 67 táján a magyar nép történetét. Olyan jelenségekre utal tehát, amelyek mélyebb történelmi megértést és magyarázatot követelnek.

A külső tények és összefüggések feltárása a kutatás viszonylag értékmentes stádiuma, minthogy itt még a kihámozható tényeket kutatják, s nem ezek tartalmi jelentőségét explikálják. Ez a mentesség az értékeléstől mégis csak viszonylagos. Már magában az, hogy kutatják a történelmi tényeket, maguknak e tényeknek értékelését jelenti, mint általában vett történelmi tényekét. Ám az, hogy a történelem általában vett tényei értékesek számunkra, egyáltalán nem azonos e tények konkrét történelmi tartalmának, belső összefüggéseiknek kibontásával és — Molnár Erik pregnáns kifejezésével — értékelésével az emberi haladás szempontjából. A tények általában vett értékelése sem egyszerűen azt fejezi ki, hogy egy adott társadalom emberei, jelesül történelmi ideológusai, saját osztályszerűen tételezett értékrendjükből, világnézetükből kiindulva tekintenek értékesnek bizonyos történelmi tényeket, ellentétben másokkal, önkényesen szelektálva köztük, hanem ennél általánosabb. Az értékelés implicit mozzanata sokkal inkább az, hogy a múltban végeredményben a jelenbe vezető utat, következésképpen a jelen teljesebb megértésének egyik nélkülözhetetlen előfeltételét látják. A történelmi tényekhez való minden odafordulás végső alapja abban rejlik, hogy a történelemben saját történelmi rendjük, osztályuk vagy osztályfrakciójuk, esetleg családjuk történelmiségének, „eredetének" titkát akarják felderíteni. Az ember mint par excel-

lence társadalmi-történelmi lény éppen objektív történelmi létének szubjektív reflexe következtében nem lehet még valamiféle történelmi tudat nélkül, a tudatos és tudományos történelemszemlélet kialakulása előtt sem. Legyen ez a tudat még oly korlátolt, még oly mitologikus, mint az őskultusz vagy az istenségtől származtatás esetében, legyen fejlettebb szinten, mint — Hegellel szólva — az „őseredeti" („ursprünglich") és a reflexív-oknyomozó történetírás, a végső motívum az emberi-társadalmi lét objektív történetiségének szubjektív visszatükröződése torz vagy kevésbé torz formákban. S ennek az objektív létfeltételekből kihajtott történeti tudatnak a racionális magva derül ki a legfejlettebb történelemfelfogás szintjén, a történelmi materializmusban, amely immár tudományos egyértelműséggel bizonyítja be, hogy az ember, társadalomtörténetének mozgástörvényeit megismerve, a forradalmi elméletet forradalmi gyakorlattal párosítva képes csupán saját sorsát kézbevenni s a saját cselekvéseiből s azok konkrét feltételeinek dialektikájából kinőtt, de tőle elidegenített, vele szembekerült, természeti törvényként, azaz vakon és öntudatlanul érvényesülő mozgástörvényeket felhasználni arra, hogy a szükségszerűség, az osztálytársadalmak fojtogató birodalmából a szabadság emberibb levegőjű birodalmába, a kommunizmusba jusson át.

Minthogy minden történelmi megismerés reális osztályszerű előfeltételekből indul ki, függetlenül attól, hogy ennek milyen mértékig és milyen formákban vannak tudatában az illető osztály történelmi ideológusai, azért az alapvető érdekek persze konkrétan azt is meghatározzák, hogy mit vesznek észre a tények sokadalmából és mit nem, általános világnézetük és magatartásuk belejátszik — Droysen szavával — „empirikus észlelésükbe" is. Így hát nem prekoncepciótlan az empirikus kutatás sem. A ténykutatáshoz már bizonyos koncepcióval lépnek oda, akár egy fennálló elképzelést cáfoló új koncepció csírájával, akár a kérdésfeltevésnek bizonyos irányában, látószögében, magában a megismerőnek probléma-tudatában preformált elképzeléssel.

Az elmondottak alapján az empirikus ténykutatásban implicite két értékelő mozzanat van: *a)* a történelmi tényeknek mintegy társadalom-, osztálytudata, fejlettebb fokon: önmegismerése számára nélkülözhetetlen elemeknek általában vett értékelése, tehát magának a történelemnek mint történelemnek értékelése; *b)* a konkrét történelmi kérdésfeltevéseknek az a rejtett értékelése, hogy bizonyos partikuláris tények különösen jelentősek a számára.

A jelen tényleges érdeke, amely visszafordítja az embert saját — közelebbi és távolabbi — történelmi múltja felé, oldja fel az a paradoxont is, hogy jóllehet az objektív ténykutatás minden tudományos történelmi megismerés kezdete és előfeltétele, ennek metodikai elvei, operatív eszközei jóval későbbiek, mint azok az általános, tudomány előtti történelemkoncepciók és történetfilozófiák, amelyek oly korán kialakulnak. Ugyanakkor a történetfilozófiáknál később kialakuló metodikák némiképp megelőzik a történelmi materializmus létrejöttét, s tudományos jellegük éppen a természettudományos példa pozitív hatásával, a ténykutatás egzakt igényével, a megfigyelés, leírás, összehasonlítás és indukció elterjedésével magyarázható. Egyébként ez utóbbi körülmény is, tehát az hogy az empirikus kutatás hamarabb emelkedik a történeti megismerés területén a tudományos szintre, mint az elméleti igényű társadalmi-történelmi megismerés, egyik bizonyítéka lehet elméletünk helyességének a tudományos megismerés szakaszairól és menetéről.

A történelmi tényeknek az empirikus kutatáson belül rejtve meghúzódó értékelő mozzanata egyben azt is megérteti, hogy a marxizmus—leninizmus

történetfelfogása milyen messzemenően meghatározza és alakítja magát az empirikus kutatást is, mennyi új lehetőséget teremt számára annak következtében, hogy a történelmi világ általános mozgástörvényeinek ismeretében s nem hétköznapi előítéletek, preszcientifikus történetfilozófiák és filozófiák befolyása alatt használhatja fel az empirikus kutatás a történelmi segédtudományok eszközeit. A metodika ezért csak első tekintetre látszik teljesen közönyösnek azokkal az elméleti és metodológiai alapokkal szemben, amelyek szolgálatában alkalmazzák őket. Igaz, hogy ugyanazt a filológiát, forráskritikát és kronológiát különböző módszertani alapokon is létrehozhatjuk. Ilyenkor azonban nemcsak a tények mélyebb összefüggéseinek elméleti megértése felé torlaszolódik el az út, mint ezt az akadémikus pozitivizmus mutatja, hanem olyan újabb, elméletileg releváns tények feltárása felé is, amelyek a ténykutatás elméletileg hamis vagy szemponttalan kérdésfeltevése következtében ezen a szinten egyszerűen kiesnek a kutatók szemhatárából.

A történelmi megismerés második szakaszának, az elméletinek (elméleti nem a szisztematizálás vagy a történelmi kifejtés ellentétének értelmében, hanem a történelmi folyamat belső alapvető mozgató erőiből való magyarázata értelmében) feladata mármost, hogy a jelenség belső természetét, történelmi jelentőségét meghatározza. Itt a részfolyamatok megértése és értékelése csak a velük dialektikus kölcsönhatásban álló folyamatok konkrét totalitásában lehetséges. Metodológiai szempontból a totalitás jellemzője éppen az, hogy az adott jelenség belső természete maradéktalanul csak ebben a keretben válik érthetővé, akkor is, ha a vele kölcsönhatásban álló komplexumot még nem ragadtuk meg valamennyi törvényszerű és szükségszerű elemében. A teljesség követelménye tehát nem azonos a komplettségével, sokkal inkább azt jelenti, hogy az adott jelenséget saját belső természetének, szerkezete genezisének, ezekből következő történelmi funkciójának, azaz más folyamatokkal való dialektikus kölcsönhatásának érthető egészében kell feltárni, függetlenül attól, hogy a vele kölcsönhatásban álló jelenségek belső természetéből esetleg csak annyit ismerünk meg, amennyi e kölcsönhatáson belül megnyilvánul. Az, hogy az utóbbi ismeretünk inadekvát, nem teljes, a megismerő folyamatnak azt a haladó természetét mutatja meg, hogy minden megoldott probléma újabb, még megoldatlan problémák vizsgálatára ösztönzi a kutatást, amiből persze az következik, hogy a határprobléma megoldása esetleg új fényt vet arra a jelenségre, amelyet lényeges összefüggéseiben és mivoltában már megismertünk.

A történelmi értékelés a megismerésnek ezen a fokán nem jelent mást, mint a vizsgált folyamat lényegének és funkciójának feltárását a vele közvetlen kölcsönhatásban álló jelenségek összességében. Mert — hogy ezt az esetet vegyük — az adott kor keretén belül maradó vizsgálat mutatja meg éppen, hogy a kor szembenálló erői között mely osztály vagy az osztályok mely szövetsége képviselte a továbbfejlődést, hol is volt az adott korszakban vagy annak egy területén a haladás mozgásiránya. Megmutatja akkor is, ha a vizsgált fejlődési tendencia nem előre, hanem hátra mutat, nem haladás, hanem visszaesés. Mert a társadalmi haladás mozgástörvényei mint ilyen vagy olyan okból nem érvényesülő, időlegesen elakadó erők így is adva vannak a jelenség immanens struktúrájában. Ez persze csak a történelmi megismerés általános menetére vonatkozik. Más kérdés, hogy egy korlátozott, körülhatárolt fejlődési folyamat vizsgálatánál éppen a folyamat deformáltsága következtében megkerülhetetlen, hogy összevessük a neki megfelelő folyamat normál variánsával, mint ahogyan jelentős történészek ezt az összehasonlítást általában meg is teszik.

Végül a konkrét történelmi értékelés befejező záróaktusa a jelenre vonatkoztatás. Ami a történelmi tények felé fordulásban csak önmagában van meg, az az értékelés harmadik szakaszában mint kifejezett, elméletileg világossá tett vonatkozás kerül elénk, nevezetesen a történelmi múlt tárgyalt jelenségének mint a jelenhez vezető útnak felfogása. A hamis aktualizálások a dogmatizmus idején elvették ennek jó ízét; gyanakszunk még akkor is, ha nemcsak hamis aktualizálással, hanem a történelmi struktúra-változások feltárásának igazi teljesítményeivel találkozunk. Ám a historia est magistra vitae ősidőktől fennálló érzésének tudományos explicit formája éppen az, hogy a történelem megértése a jelen mélyebb megértését segíti elő, s ahogyan a jelenből kiindulva értjük meg a múltat, úgy a múlt történelmi struktúra-formáinak változásából jobban értjük meg a jelent. Természetesen mindig azzal a megszorítással, hogy itt a relatív hasonlóságokat és az abszolút különbségeket egyaránt számba kell venni.

Akadnak, akik azt hiszik, hogy ez a jelenre vonatkoztatás a történelem tudományos feldolgozásától idegen, külsőleges szempont. Nem így van. A múlt tudományos feldolgozása, megértése mindig a múlt vizsgált pontja s a jelen között eltelt történelmi tapasztalatok, történelmi haladás fényében megy végbe. Egy történelmi jelenség mivoltát pedig nemcsak az világítja meg, ami közvetlen történelmi funkciójában mutatkozik, hanem utóélete is, a más történelmi talajon, más osztályviszonyok között, új célokért folyó történelmi tevékenységre gyakorolt hatása. Mivel az ilyen hatás befogadásának alapja mindig maga a befogó fél, azért minden egyes esetben szükségképpen létrejön az adekvát vagy az adekváció felé tartó hatás mellett az inadekvát hatások egész sora is. Ám e hatások összessége mégis csak azt mutatja ki, hogy a múltnak ez a darabja megszüntetve-megőrizve tovább él a jelenben is. S ha a marxista történész a jelen magaslati pontjáról, az addig eltelt össztörténelmi folyamat ismeretében értékeli a jelenségeket, akkor nem kerülheti el, hogy pártosan állást ne foglaljon mindamellett, ami ebben a folyamatban előbbre vitte az emberiség fejlődését. Az osztálytársadalmak történetének vannak persze olyan átmeneti zsákutcái és olyan antagonisztikusan kiélezett ellentmondásai még a haladó erők között is, amelyeknél az előrelépés az egyik vonatkozásban visszalépéssel párosul a másik vonatkozásban. A haladás melletti állásfoglalás nem szépíti ezeket az ellentmondásokat sem, hanem nyíltan feltárja őket. Ám az állásfoglalást az utóbbi esetben sem kerülheti el, állást kell foglalnia *malgré lui*, mert maga sem tud mást, az adott történelmi helyzetben adekvátabb cselekvés-sort megkonstruálni annál, amit fő vonalában a kor haladó erői megvalósítottak. Ha ezt nem tenné, a történelmi relativizmus, a történelmi megértést éppenséggel nem szolgáló útvesztőjébe jutna. Pártos állásfoglalás a múlttal kapcsolatban következménye pártos állásfoglalásának a jelen harcaiban, s maga is ez utóbbit szolgálja.

A történetírói pártosság a történelmi megismerés belső logikájának következménye, s éppen a múltra nézve egybeesik a teljes történelmi objektivitással. Nem lényegtelen eleme azonban magának a történelmi folyamat ábrázolásának sem, amely a történetírás összefoglaló, szintetizáló formáira nézve különösen fontos. A történelmi események megjelenítése, a folyamatok szemléletes megelevenítése elképzelhetetlen belső pátoszuk reprodukálása nélkül.

Ha a történész szenvtelen, hűvös előadásával hangulatkulisszát von önmaga s az események közé, akkor képtelen érzékeltetni a valóságos történelem levegőjét, amelyben osztályok és egyesek meglevő, készen talált feltételek

között saját sorsuknak tevékeny alakítói, képtelen ábrázolni mindazt az emberi energiát, tömegek és egyesek képességeinek azt a gyors kivirágzását, s ami sokszor ezt követi, gyors letörését és semmibe zuhanását, amely az osztályok harcának velejárója éppen a folyamatok fordulópontjain. Ám a történelmi ábrázolásnak, előadásnak e nélkülözhetetlen tartozéka, a hangulati és plasztikus megelevenítés minden egyes eszköze az önmaga ellentétébe csaphat át, a valóságos történelem megjelenítésének eszközéből a történelem kiforgatásának eszközévé válik, ha a történész pátosza nem találkozik az események, a történelem szereplőinek valóságos pátoszával, ha nem belülről ered, hanem kívülről viszi bele ábrázolása anyagába, ha nem az anyag lelkéből beszél, hanem az önmaga képzeteit és lelkesedését kényszeríti kéretlenül és hivatlanul rá az anyagra.

Sokszor leírták már, hogy a történelmi összefüggések ilyen ábrázoló képessége, az, hogy a történész olyan húr, amelyen a történelem játszik, művészi kvalitás. S ebből gyakran vonják le azt a következtetést is, hogy éppen ezért nem is lehet követelményként sem felállítani, hiszen a történetírás tudomány és nem művészet, s ha e művészi többlet megvan, hálásan kell elfogadnunk ajándékként, ám ahogyan az ajándékot nem lehet megkívánni, azonképpen ezt sem. Bármily megvesztegető is legyen e gondolatmenet, mégis téves. Nem művészi kvalitások kellenek ide, hanem olyanok, amelyek művészben és társadalomtudósban egyaránt megvannak, közösek, s valahol ott gyökereznek emberi létükben és tevékenységükben, ezzel összefüggő képességeikben, ahol még innen vannak a szakmai megoszláson: társadalmi élettapasztalataik mélységében és gazdagságában. S ez ismét nem külső követelmény, hanem belső. Maga a történelem mint a személyi képességekhez képest objektív, a megismerő történésztől független folyamat végez itt személyválogatást, határozza meg, hogy kinek adja át titkát, ki előtt hallgat. Önmaga szerkezetében, összefüggéseinek bonyolultságában, mélységében vagy tágasságában, dramatikus vagy epikus természetében írja elő azokat a feltételeket, követelményeket, amelyeket a történésznek mint embernek, mint a maga mindennapi praxisában történelmi tapasztalatokat felhalmozó személynek teljesítenie kell ahhoz, hogy a történelem függönye mögé nézhessen. Ha a jelen gazdag történelmi tapasztalatai hiányoznak a megismerő alanyból, ha a különben tökéletesen nélkülözhetetlen második conditio sine qua non, a tényleges történettudományi ismeret és megfelelő módszertani-elméleti iskolázottság van csak meg, akkor írhat valaki kitűnő részlettanulmányokat, rámutathat új összefüggésekre is, de sohasem lesz „szintetikus koponya", nem lesz képes arra, hogy gyökértől virágig átfogja, megvilágítsa és elénk varázsolja belső összefüggéseikben az eseményeket. Itt az alapja annak, hogy a forradalmi munkásmozgalom, napjaink szocializmusában a demokratikus közélet, amely a cselekvésen keresztül a jelen forgatagába vonja be és iskolázza saját döntéseiken, állásfoglalásaikon és cselekedeteiken keresztül a társadalomtudósokat, miért oly kitűnő előiskola a történelem kutatásához is. Minden egyéb beszéd egy önmagában ható, önmagából kiinduló teremtő zsenialitásról, intucióról, művészi igényű történetírásról üres mellébeszélés csak, az irracionalizmus szellemében. Nem a művészi intuició segíti az utánérző és megelevenítő ábrázolásban a történészt, hanem az az intuició, ami a művészt éppúgy segíti, mint a történészt, a gyakorlat és a gondolkodás egymást korrigáló kölcsönhatásában felhalmozódó társadalmi tapasztalat.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Йожеф Сигети

Автор излагает гносеологические и методологические принципы, которыми он руководствовался в своей критике венгерской философии истории духа.

Под исторической, философской критикой мы понимаем такую комплексную критику венгерской философии истории духа, которая не просто рассматривает характерные для этого направления теории и методы сами по себе, их философские противоречия, а также противоположность общим законам движения общественно-исторической действительности, но и сравнивает теорию и метод с теми историческими концепциями, которые возникли в связи с применением их к конкретному материалу венгерской истории, в одинаковой мере выводя и метод и концепцию из классовых интересов, сложившихся в специфических исторических условиях и характерных для венгерских господствующих классов, вступивших на путь фашизма.

Относительно закономерного развития познания, прогресса знаний автор высказывает мысль о том, что прогресс этот всегда имеет два периода — эмпирический и теоретический. В теоретическом познании им устанавливается два принципа — абстрактного общего и конкретного общего. В последнем разрешаются противоречия эмпирического и теоретического периода познания, и все движение познания представляется как отрицание отрицания.

METHODOLOGICAL NOTES ON THE THEORY OF KNOWLEDGE

J. Szigeti

The author discusses all those methodological views on the theory of knowledge which guided his criticism of Hungarian history of ideas.

By historical philosophical criticism that complex criticism of Hungarian history of ideas is meant which, with the aid of the universal laws of motion set down by social historical reality, does not examine the pertinent theories and methods in isolation, in their philosophical contradiction (or contradictions), but rather relates the theory and method to historical conceptions resulting from their application to the facts of Hungarian history so that both method and conception are derived from the class interests manifest in special historical circumstances. These interests characterized the Hungarian ruling classes on the road toward fascism.

Regarding the lawful development of cognition in science and the advance of knowledge, the author states that for the cognition of every object progress goes through empirical and theoretical stages. Two views are posited under abstract cognition: the abstract universal and the concrete universal. In the latter the contradictions of the empirical and theoretical stages of cognition are solved and the whole motion of cognition is revealed as the negation of the negation.

A művészetszociológia módszertani alapjairól

VITÁNYI IVÁN

I.

A művészetszociológia a művészetet mint társadalmi jelenséget vizsgálja legelső kérdése tehát az, hogy a művészet *hogyan jelenik meg az emberi társadalomban.* Erre a kérdésre azonban még nem kaptunk kielégítő feleletet, s ezzel egyben azt is megmondottuk, hogy a művészetszociológia elvi és módszertani alapjait jórészt ezután kell kidolgozni.

Ne tekintsük ezt doktrinér akadékoskodásnak, amely okkal, ok nélkül mindent definícióval akar kezdeni. Többről van itt szó: nem juthatunk el a kérdés lényegéhez, ha a művészetet csak kész, befejezett, rögzített műalkotás formájában vizsgáljuk. Márpedig nemcsak az esztétikai, de zömmel a művészetszociológiai írások is ezt teszik, a művészet dologi formája ezekben a vizsgálatokban is eltakarja még a mögötte rejlő emberi lényeget.

Véleményem szerint éppen abból kell kiindulni, hogy a művészet mint minden társadalmi jelenség, egyszerre tevékenység és annak terméke, eredménye. Minden termékét tevékenység hozza létre, és minden művészi tevékenység terméket szül; e kettős jelleg tehát minden esetben fennáll, de más és más *fokon, formában* valósul meg.

Csakis ennek az összefüggésnek a felismerése hozhatja létre az esztétika és a művészetszociológia termékeny kapcsolatát. A két oldal — különösen a polgári tudományban — gyakran olyannyira elkülönült, egymással nem is érintkező „aspektus"-sá válik, hogy ez már önmagában is a szemlélet relatívvá válását bizonyítja. A művészetről szóló marxista tudomány azonban minden vonatkozásban a két oldal egységéből, abból indul ki, hogy a művészet (mint tevékenység és mint termék egyaránt) a valóság visszatükrözése, mint társadalmi jelenség tehát e visszatükrözés objektivációja.

A tevékenység és a termék e dialektikáját nemcsak Marx ismerte fel és fejtette ki ragyogóan (pl. a munkamegosztás és a magántulajdon összefüggését jellemezve a *Német ideológiá*ban,[1] hanem — bár kialakulatlanabb formában megfogalmazva — felismerte a polgári szociológia, így pl. már Durkheim[2] és Simmel[3] is. (Jellemző módon ezekben a Marx után polgári szociológiákban érvényesül ugyan a marxi elmélet hatása, anélkül azonban, hogy annak mélységét

[1] Marx—Engels Művei 3. köt. Bp., 1960. 33. o.

[2] Durkheim a szociológiájának egyik alapfogalmával, a „társadalmi tény"-nyel kapcsolatban is leszögezte, hogy „a társadalmi létnek ezek a módjai csak megszilárdult módjai a cselekvésnek". (Durkheim: A szociológia módszere. Bp., é. n. 31. o.) — Más kérdés — amire itt nem térhetünk ki —, hogy milyen következetesen tudta ezt a felismerést alkalmazni.

[3] Vö. G. Simmel: Der Konflikt der modernen Kultur. München und Leipzig, 1918. 6. o. Simmel azonban a tevékeny oldalt a „geistgewordenes Leben"-nel azonosítja, s ezzel idealista irányba eltorzítja.

elérné.) Nem alkalmazta azonban ezt a felismerést a művészetre kellő éllel sem az esztétika, sem a művészetszpichológia.

A tevékenység- és a termékjelleg különböző összefüggései alapján a valóság művészi visszatükrözésének három alapvető fokozatát különböztethetjük meg. Az első a művészi visszatükrözés *elemi foka*, itt a tevékenység még mindenképpen előtérben áll, s a termékjelleg korlátozottan, esetlegesen, rögzítetlenül érvényesül. (Ide tartoznak pl. a köznapi beszéd hasonlatai, költői fordulatai, vagy a beszéd zenei elemei, dallamvíza, introjekciói, a mindennapi életben használt kifejező gesztusok és mozdulatok.) A második fok a *közhasználatú művészet foka*, pl. a paraszti népművészet. Az elemi jelenségek itt már művé összegeződnek, de a mű még előadásról előadásra változik, alakul, variánsok során keresztül megváltozva marad fenn, nem válik le az őt hordozó tevékenységről, hanem a tevékenység formájában létezik. S végül a harmadik az *önálló művészet* vagy (jobb szó híján) *magasművészet* foka, amelyben már kialakult a termékjellegű, önálló, rögzített, a változtathatatlanság igényével fellépő műalkotás.[4]

Eltévesztené útját a művészetszociológia, ha csak a harmadikat venné figyelembe, s legfeljebb azt vizsgálná, hogyan „fogyasztják" ezeket a művészi termékeket. Olyan fokon maradna, mint az a fajta történetírás, amely csak a királyok és hadvezérek tetteit jegyzi fel. A művészi visszatükrözés két alsóbb fokának s a három fok kapcsolatának vizsgálata (bár még persze nem egyenlő a művészetszociológiával) döntően fontos a számára, sőt véleményem szerint a művészet *tudományos*, *marxista* szociológiai vizsgálatának conditio sine qua non-ja.

Első pillanatra nyilvánvaló, hogy a három fokozat a különböző társadalmi formációkban különbözőképpen kapcsolódik egymáshoz.

Először is a harmadik fok, *a magasművészet kialakulása történelmi folyamat*, nem minden országban és nem minden művészetben egyszerre megy végbe. A középkori művészetet pl. még jobbára a közhasználatú és a magasművészet közötti átmenetnek tekinthetjük. A magasművészet kialakulása szigorúan a társadalom fejlődéséhez van kötve, olyan előfeltételek szükségesek hozzá, mint a fejlett munkamegosztás (amely lehetővé teszi a művészi hivatás elkülönülését, sőt differenciálódását), az árutermelés kialakulása (amely a művészetben is előtérbe helyezi és áruvá változtatja a terméket), valamint a modern nagyüzemhez kapcsolódó intézményi formák létrejötte (színház, nagyzenekar, koncertélet, múzeumok, kiállítások stb.)

Az ilyen módon kialakuló magasművészet a történelmének különböző szakaszaiban más és más viszonyban áll a művészi tükrözés elemi és közhasználatú fokával. Míg kezdetben szerves a kapcsolat, a közlekedés intenzív, addig később a differenciálódás ellentétessé válik. Kitűnően megfigyelhetjük ezt a tánc történetében. Kezdetben ugyanazokat a táncokat táncolják az életben és a színpadon, később a színpadiak az életben jártak kifinomított változatai lesznek. A klasszikus balett kialakulásával a színpadi tánc elveszíti a mindennapi élettel való e kapcsolatát, az új társasági táncok (pl. a valcer) még csak a karaktertáncok sorában kerülnek a balettszínpadra, majd a kánkánnal kezdődőleg úgy se. A színpadi és a közhasználatú tánckultúra a századfordulón már mint két idegen, ellentétes világ mered egymással szembe.

[4] Részletes kifejtés helyett itt utalnom kell a Magyar Filozófiai Szemle 1963. évi 2. számában „A valóság esztétikai tükrözésének fokozatai" címmel megjelent cikkemre.

Másodszor: E vertikális irányú differenciálódás *horizontális differenciálódással is társul*, ennek keretében különülnek el egymástól a különféle művészeti ágak, műfajok, műformák, stílusok. Elvált nemcsak a népi és a magasművészet, hanem a komoly és a könnyű műfaj, sőt az „igazi művészet" is valami olyantól, amit nem lehet igazi művészetnek tekinteni. (André Malraux joggal mutatott rá, hogy ez a megkülönböztetés azelőtt értelmetlen volt.[5]) Ahogy Eberhard Preussner a polgári zenekultúra kialakulásáról írt kitűnő könyvének végső soraiban jellemzi: „nemcsak a művészi és a népzene különül el egymástól, hanem a nagyvárosi, a falusi, az iparvidéki, a kisvárosi zene, a munkásság zenéje, a nevelő célzatú használati zene, az ünnepek és ünnepségek zenéje is."[6]

S mindezek a részek most már önálló funkcióval bírnak, feltételezik egymást, együtt alkotják a kapitalizmus művészeti életének egész épületét. A művészeti élet struktúrája gyökeresen átalakul. Míg az ősközösségben vagy a parasztság körében viszonylag zárt közösségek maguk elégítik ki valamennyi kulturális szükségletüket, maguk teremtik a művészi formákat és — hivatásos művészek közbejötte nélkül — élnek vele, addig most már az egyes közösségek nem képesek ilyen „önellátásra", a művészet termelése és fogyasztása bonyolult társadalmi folyamattá válik, amelyben differenciálódik és fetisizálódik a művészi termék.

Harmadszor: *Átalakulnak a differenciálódással szemben ható összefogó*, integráló erők. Átalakulnak a művészet terjedésének és terjesztésének technikai és intézményes eszközei. A parasztművészet terjedési módja: a szájhagyomány, művészi formája: amilyent az emlékezet megbír. Terjedési köre: nem széles, addig jut el, ameddig a szó, de ezen a körön belül mindenkihez. A polgári magasművészet terjedési formája: a könyv, a színház, a koncert, a kiállítás — rövidebb idő alatt szélesebb körbe jut el tehát, de sohasem mindenkihez. A szájhagyomány bizonytalan, átalakuló, rögzítetlen, a színház, a koncert rögzítést igényel; egyben el is választ: a társadalmat a kultúra szempontjából is birtokon kívüliekre és birtokon belüliekre osztja. Végül korunk technikai forradalma olyan új tömegkommunikációs eszközöket teremtett, és olyan új lehetőségeket nyitott (a rádió, a film, a televízió, a színházrendszer, az iskolahálózat bővülése, a könyvkiadás, a sajtó fejlődése stb.), amelyek lehetővé teszik a korábban arisztokratikus formák közkinccsé válását, olyanok elterjedését, amelyek azelőtt csak merőben szűk körű élvezetekre nyújtottak alkalmat.

Negyedszer: a magasművészet kialakulásával egyidőben *pusztulni kezd és törvényszerűen elenyészik a hagyományos közhasználatú művészet, a parasztságé*, amely a közösségi kultúra egyes hagyományait az ősközösségtől kezdve — persze átalakított, újrainterpretált formában — folyamatosan őrzi. A kapitalizmus fejlett árutermelésével és munkamegosztásával elősegíti a magasművészet kibontakozását, de elnyomja, leszorítja, gúzsbaköti a népi alkotóerőt, elveszi a néptől a népművészetet, s elzárja a polgári kultúra magasabb szintjeitől is. De vajon jelenti-e ez azt, hogy a művészet elemei és közhasználatú foka mindenestül eltűnik, sőt jelenti-e azt, hogy a néptömegek számára csak a magasművészet „fogyasztása"- marad, a népi alkotóerő a művészet terén többé semmilyen formában nem marad életben?

[5] A. Malraux: Art, Popular Art and the Illusion of the Folk. The Partisan Review Anthology. Ed. W. Philips & Philip Rahw. New York. 120. o.

[6] E. Preussner: Die bürgerliche Musikkultur. II. kiad. Kassel und Basel. 210. o.

Minden arra mutat, hogy nem jelenti. Igaz, hogy a népi alkotóerő, amelynek eddig (a parasztművészetben) megvolt a természetesen adott megnyilvánulási területe, most, a kapitalizmus nyomása alatt gyakran rejtekutakra kényszerül. Ilyen rejtekutat jelentenek pl. az ún. szórakoztató művészet formái. Ez a fajta művészet a kapitalizmus terméke, már kialakulásában is kifejezetten a tömegeknek szánják, az „igazi művészet" pótlására. Valóban tömegek gyakorolják is, a mindennapi élethez kapcsolódik (szórakoztat), és őrzi a differenciálatlan összművészet sok hagyományát (pl. variánsszerűen átalakul). Bár ismert szerzője van (aki díjat kap művéért és jogvédelemben részesül), de a szerző személye a felvevő közönséget többnyire nem érdekli.

Ez a fajta művészet kétségtelenül pótlék, de hiba volna egyesegyedül csak pótléknak és iparnak tekinteni, amelyet a burzsoázia a tömegek kielégítésére és butítására szán, s amelyről ezért a művészetről szóló írásokban még beszélnünk sem szabad, hanem oda kell sorolnunk a sport és kártya, vagy egyenesen a kocsma és a prostitúció mellé. A szórakoztató műfajokban valóban erősen érvényesül a burzsoá művészetipar hatása, de mellette mégis ott találjuk a népi alkotóerő megnyilvánulásait is. E két tendencia küzdelmét világosan láthatjuk például a dzsesszben, amelyet sokan korunk népzenéjének tartanak (pl. Hugues Panassié, a jeles dzsessz-kutató, és Yehudi Menuhin, vagy — a marxista kritikusok közül — Francis Newton, Sidney Finkelstein, és nálunk Pernye András, Gonda János, Maróthy János. Maróthy rámutat a proletariátus szerepére is a dzsessz formáinak kialakulásában.)

De helytelen volna, ha csak a szórakoztató műfajokban látnánk a közhasználatú művészet új megnyilvánulási formáit. Nem, sokkal szélesebb körre kell itt tekintenünk, amelybe éppúgy belefférnek a forradalmi művészet múltbeli megnyilvánulásai (pl. forradalmi dalok), mint a művészeti tömegmozgalom (kórus-, tánc-, színjátszómozgalom), a városi vicc, tréfa, anekdota), (amelyek jelentősége sokkal nagyobb irodalmunk fejlődésében, mint sokan hiszik) csakúgy, mint a korunkban népművészetté vált fényképezés.

Nincs most terünk arra, hogy ezeknek az új közhasználatú formáknak kialakulását és jelentőségét részletesen megvizsgálhassuk. Most csak arra a tényre kell utalnunk, hogy a művészet elemi és közhasználatú formái a kapitalizmus viszonyai között a hagyományos paraszti népművészet pusztulása után is fennmaradnak, s ha fejlődésük a társadalom nyomása alatt lassú is, mégis van erejük az átalakulásra. A művészetszociológia egyik fontos, sőt — marxista művészetszociológiáról lévén szó — szinte azt mondhatjuk legfontosabb feladata: a fejlődés e kettősségének feltárása. Egyrészt a kapitalizmus művészetromboló hatásának kimutatása, másrészt viszont annak vizsgálata, hogy a népi alkotóerő hogyan és hol érvényesült mégis.

II.

A nép művészi alkotóerejének vizsgálati módszerét keresve tehát voltaképpen a művészetszociológia tárgyát és feladatát kell közelebbről meghatároznunk. Ehhez azonban legalább vázlatosan át kell tekintenünk eddigi módszereit és eredményeit. Nem szabad elfelejtenünk azt sem, hogy a kérdés nemcsak a szociológia oldaláról vetődik fel, hanem a néprajzéról is, amelyet ebből a szempontból is joggal tekinthetünk a szociológia testvértudományának. A néprajz, közelebbről a folklorisztika ugyanis a parasztművészetben

közhasználatú művészi formákat vizsgál, elmélete és módszertana ezért mindig nagy figyelmet fordított arra, hogy a közhasználatú művészet „életmódjának" törvényszerűségeit felfedje. Ennek következménye, hogy a marxista művészetszociológia számára sokban egészségesebb módszertani alapot tud nyújtani, mint a polgári művészetszociológia.

A folklorisztika kérdésfeltevése

Valóban, a folklorisztika középponti problémája a népművészet magasművészetétől eltérő „életmódjának" tisztázása, az egyéni és közösségi alkotás, a mű és közösség viszonyának elemzése. A romantikus és a reakciós megoldás, amely a feltett kérdésre egyaránt metafizikus feleletet adott, nem képezhette a folklorisztika fejlődésének fő és maradandó útját. (A romantikus válasz — amelyet legpregnánsabb képviselője, Wilhelm Grimm így fejezett ki: „Ein Volkslied sich selbst dichtet" — elvont, személytelen néplelket tett meg a népdal alkotójának. A reakciós választ viszont Hoffmann-Krayer így fogalmazta meg 1903-ban: „Das Volk produziert nicht, es reproduziert"; ezen épült azután Naumann hirhedtté vált elmélete a „gesunkenes Kulturgut"-ról.)

A fő út az a megoldás maradt, amely a népművészet törvényszerűségeit a parasztélettel való szerves kapcsolatából kiindulva kereste. Bizonyos romantikus vonásokkal ezt vallotta már Herder is,[7] a modern folklorisztika legjobb irányzatai pedig ezen elv alapján feltárták a népművészet életének dialektikáját. Ezt a dialektikus felfogást képviseli a szovjet és a magyar folklorisztika is. Ortutay Gyula 1959-ben a szájhagyományozó műveltség törvényszerűségeiről tartott akadémiai székfoglaló előadásában éppen a hagyományosnak és a megújulónak, a közösséginek és az egyéninek dialektikáját jelöli meg a folklorisztika középponti kérdésének. „Minékünk éppen az a feladatunk — írja —, hogy a szóhagyományban a variánsokon keresztül megjelenő alkotásban rejlő kettős egységet, ebben az egységben összefogott dialektikus ellentétet fedjük fel. A *variáns* (magyar terminussal: *változat)* lényege éppen ebben a kettős, dialektikus ellentétet takaró egységben van... A változat... mindig Janusarccal fordul felénk: a mögötte elősejlő, változatlanságra törő, egyszer már megszületett alkotás visszaállítása, mint a hagyományozás belső tendenciája és az újraszületető s a maga újraszületésének frisseségét hirdető alak, amelyet a közösség is úgy fogad, olyan kettős érzéssel, hogy ünnepli benne az ismert-hagyományost és a most teremtett alkotás diadalát... Ez a sajátos dialektikus feszültség a névtelen népköltészetben, ahol az *„első alkotó"* ... ismeretlenségbe süllyedt az esetek döntő többségében, ahol egyéni stílusok helyett csak közösségi stílusok ismeretesek, *ez a feszültség a variáns ... lényegi vonása,* s a szóhagyományozó filológia kérdései közül az egyik legfontosabb, szinte minden további kérdésünk valamilyen szálon ide kapcsolódik."[8]

A kérdés lényegéhez az is hozzátartozik, hogy az egyéni és a közösségi alkotás közötti ilyen dialektikus viszony kétoldalú, az egyéni alkotás a múlt közösségi stílusából táplálkozik és a jövő közösségi művészetében él tovább.

[7] Herder így ír például: „Az ilyen vad népeknek minden éneke összekapcsolódott a létező tárgyakkal, tevékenységekkel, eseményekkel, az egész létező világgal." (Herder: Stimmen der Völker in Lieder. Sämtliche Werke. VII. köt. Stuttgart—Tübingen, 1828. 69. o.

[8] Ortutay Gyula: Variáns, invariáns, affinitás (A szájhagyományozó műveltség törvényszerűségei). Akadémiai székfoglaló előadás. Lásd: Az MTA Társadalmi-történeti Tudományok Osztályának Közleményeiben, 1959. 3—4. sz. 195—238. o.

Ortutay is utal ezzel kapcsolatosan arra, hogy Cecil Sharp, a századforduló nagy jelentőségű angol folklorisztikájának kiemelkedő alakja (s egyben a népművészeti tömegmozgalom megindítója) három elvben látta a népművészet életmódjának sajátosságait: a kontinuitásban, a variálásban és a szelekcióban (amely egyben közösségi újjáalkotás is). Könnyű felfedeznünk, hogy ez a három elv szinte szabályos triáddá egyesül: a kontinuitás, azaz a hagyomány a tézis, az egyéni alkotás (variálás) az antitézis és a megújítva-fenntartó szelekció a szintézis.[9]

A kérdésfeltevés szociológiai jellege még jobban szembetűnik, ha a Sharp-féle triádnak modern „fordításaira" gondolunk. Arra például, amelyet Péter László adott „A népköltészet időszerű kérdései" című cikkében. Nála ez a három elv a hagyomány, a népköltészet alkotó egyénisége és a közösségivé válás (szentesítés) formulájában jelenik meg.[10] Itt még világosabban kirajzolódik, hogy az egyéni és közösségi művészi tevékenység kapcsolatáról van szó, olyan kapcsolatról, amelynek vizsgálata a művészetszociológiának is alapvető feladata.

A folklór kutatói gyakran arra is céloztak, hogy ez a dialektikus viszony nemcsak a népművészetre, hanem — más módon — a magasművészetre vonatkozóan is fennáll. Alexander Nikolajevics Veszelovszkij, a forradalom előtti orosz folklorisztika egyik képviselője különösen nagy figyelmet szentelt annak bizonyítására, hogy nemcsak a népköltészet, de az irodalom is a „társadalmi gondolat" fejlődésének megnyilatkozása. Ennek érdekében — a szociológiai irodalommal egyidőben — bevezette a csoport fogalmát. „. . . a költő születik — írta —, de költészetének anyagát és eszközeit a csoport készítette elő. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a petrarkizmus megelőzte Petrarcát. Az egyéni költő, lírikus vagy epikus, mind csoporthoz tartozik "[11]

Veszelovszkij a csoport fogalmával kísérletet tett, hogy a folklorisztika módszereit szociológiai síkon alkalmazza a magasművészet vizsgálatában. A művészetszociológia azonban lassabban mozdult. Azt mondhatnánk, hogy inkább csak a kapcsolat érdekelte, amely a már létrejött egyéni műalkotás és a közösség között keletkezett, tehát a művészet befogadása.

Ehhez persze az is hozzájárult, hogy a klasszikus értelemben vett folklorisztika a tárgyánál fogva is elsősorban mégis a nép művészi alkotóerejének *múltbeli* megnyilvánulásaival foglalkozott. Sőt már Erdélyi János is felismerte azt a sajátos összefüggést, amely szerint a népművészet iránti érdeklődés mindig a fejlődés bizonyos fokán ébredt fel, ott és akkor, ahol és amikor a hagyományos népművészet pusztulása már elkezdődött.[12] Milyen jellemző, hogy Thomas Percy püspök 1765-ben kiadott s a népművészet gyűjtésében határkövet jelentő nagy munkája a „Reliquies of Ancient English Poetry" címet viselte, jelezve, hogy szerzője a folklór alkotásaiban a múlt relikviáit látja. S ettől kezdve valóban a népművészet sok lelkes kutatója panaszkodott a pusztuláson és a művészet általános hanyatlásán. Ebben az élményben gyökerezik

[9] Vö. C. J. Sharp: English Folk Song. London, 1907.

[10] Péter László: A népköltészet időszerű kérdései. Tiszatáj füzetei. 41. sz. Szeged, 1956. 4. o.

[11] Idézi Y. M. Sokolow: Russian Folklore. New York, 1950. 107. o.

[12] „Megjegyzendő — írja — hogy a nemzeti irodalom rendszerint akkor fordul egész szeretettel ősrégi költészete felé, amikor már félreismerhetetlen jeleit adja művelődésének. Innen úgy látszik, hogy a míveletlen osztályok és költészetének méltánylására bizonyos előhaladási fok szükséges". (Erdélyi János: Esztétikai tanulmányok. Művelt Nép, 1953. 83. o.)

aztán a Riehl-féle reakciós kispolgári utópia,[13] amely a régit, tehát a feudalizmust magasabbrendűnek és visszaállítandónak ítélte, s amely forrása maradt a folklorisztika, a „Volkskunde" retrográd irányzatainak. De másrészről a népművészet pusztulásának ebből az élményéből táplálkoznak a népművészet megmentésére és felemelésére indított hatalmas pozitív mozgalmak is, Cecil Sharptól Bartókig.

A szociológia kérdésfeltevése

Mindez persze elevenen hatott a múlt században kibontakozó új tudományágra, a szociológiára is. A szociológia kezdettől fogva hajlamos volt arra, hogy a művészetet szemléleti körén kívül felejtse, s belenyugodjék abba, hogy a művészet igazi korszaka már lezárult. A kor hatalmas társadalmi átalakulásai, a polgári rend győzelme és megszilárdulása, s ezzel kapcsolatban a társadalmi viszonyok egész rendszerének és a mindennapi életnek gyökeres átformálódása már a múlt századforduló körüli évtizedek legtöbb gondolkodójának figyelmét is magára vonta. Hegel új „világállapot" létrejöttét és a művészet szükségszerű hanyatlását látta a polgári rendben.

Megjelent ez a gondolat az utópisták írásaiban is, amelyek már bírálták a kibontakozó kapitalizmus viszonyait. Az ő művészetfelfogásuknak két lényeges eleme: a jelen hanyatlásának felismerése és egy jövendő fellendülés előrevetített képe. Morus, Campanella, Owen, Fourier műveiben egyaránt találunk idillikus képeket a jövő társadalmának nagy, színes, énekes-táncos ünnepségeiről, amelyekben mindenki megszabadul a munkamegosztás nyűgétől és kifejtheti művészi képességeit. *Saint-Simon* a művészetet a három alapvető emberi tevékenység közé sorolta (az ipar és a tudomány mellé), de hangsúlyozza, hogy igazi lényege (amilyet poézisnek vagy vitalitásnak nevez) egyre inkább háttérbe szorul a forma és a technika mögött, s hogy az a művészet viszont, amely megtartja vitalitását, az elkeseredés szenvedélyes kifejezése által gyakran válik antiszociálissá.

August Comte-nak, Saint-Simon tanítványának írásaiban érdekesen módosul az utópisták által vallott szemlélet. Miután a társadalom forradalmi átalakulásának programját Comte a pozitivizmus elveinek győzelmével helyettesítette, a művészetet is a pozitivizmus szempontjából vizsgálta. Először abban az 1822-ben írt fiatalkori értekezésében („A társadalom reorganizálásához szükséges munkálatok tervrajza") foglalkozott a művészettel, amelyről később azt írta, hogy benne „a szociológiai törvények felfedezése első ízben szerepel".[14] E tanulmányában már megkülönbözteti az emberiség fejlődésének teológiai, metafizikai és pozitív stádiumát, s hangsúlyozza, hogy a pozitivizmus kialakulásában a képzeletnek, s így a művészetnek csak másodlagos szerepe van, feladata elsősorban a propaganda.[15] A kapitalizmus művészetelle-

[13] Riehl egységes rendszerré, a „népszemélyiség csodálatos organizmusává kapcsolja össze a népélet tényeit" (W. H. Riehl: Kulturstudien. 220. o. Idézi Bach id. mű. 29. o.) Ezzel sokat tesz az összefüggések feltárásában, de — mint Adolf Bach is (bár persze ellenkező előjellel) hangsúlyozta — mindezzel a marxizmussal, a „negyedik renddel", sőt a liberalizmussal való szembenállást szolgálta, a múlthoz való fordulás jegyében. (Adolf Bach: Deutsche Volkskunde. Leipzig, 1937. 31. o. Vö. még: Hoffmann Tamás: W. H. Riehl száz éve. Ethnographia, 1957. 319—336. o.)

[14] Comte Ágost: Sociálphilosophiai értekezései Bp. 1904. XI. o.

[15] Uo. 125. o.

nességének utópista megtagadása így vált a művészet kapitalizmusellenességének bírálatává.

Comte lényegében ezt a felfogást vallotta később is, kijelentve, hogy „az új doktrina... a realizmus szellemében feltárja a művészet igaz teóriáját." Eszerint a művészetnek, amely az emberi tevékenységek sorában a politika és tudomány között foglal helyet, inkább múltja és jövője van, mint jelene. „Láthatjuk ebből az elméletből, hogy a pozitivizmus költői ereje a jelenben nem nyilvánulhat meg. Meg kell várnunk, amíg az erkölcsi és szellemi regeneráció előrehalad... Ha elmúlik az első szellemi és társadalmi megrázkódtatás, a művészet végülis visszanyeri korábbi rangját."[16]

A „megoldás" itt is jellemzően ellentmondásos és illuzórikus. A művészetnek eszerint az hozza meg a rehabilitását, aminek hanyatlását is köszönhette. A szociológia további fejlődése során ez a megoldás is rendszerint elmaradt, a művészi pozitivizmus vallása nem talált papokra. Megerősödött az a felfogás, amely a művészet igazi jelentőségét a múltban látta, a jelenben pedig a művészi termelés és fogyasztás, a művész és közönség kapcsolatának vizsgálatára törekedett.

A művészet ilyesfajta múltbautalására hadd hivatkozzunk még egy, a szociológia történetében igen jelentős múlt század végi példára: *Ferdinand Tönnies*re. Tönnies alapvető műve — Gemeinschaft und Gesellschaft[17] — igen nagy hatást gyakorolt a szociológia fejlődésére. Alig van azóta szociológiai irányzat (beleértve a szociometriát is, amely ilyen vagy olyan módon ne nyúlna vissza a társadalmi szervezet Tönnies által felállított kétféle fogalmához.[18]

Nem volna helyes Tönnies kategóriáiban merőben önkényes, merev konstrukciót látni. Ő a kétféle típusban kétféle, gazdaságilag is elhatárolható társadalmi formációt akart jellemezni: a Gemeinschaft jellegű alapja a naturális gazdálkodás, míg a Gesellschaft-féléé az árutermelés (amelyet részletesen vizsgál). Hogy pedig felismert valamit a fejlődés dialektikájából is, arról végkövetkeztetése tanúskodik, amelyben így jelöli meg a társadalmi mozgás irányát: „az eredeti (egyszerű, családi) kommunizmustól és az abból kialakuló, abban gyökerező (falusi—városi) individualizmustól a független (nagyvárosi—univerzális) individualizmus, majd az általa törvényszerűen meghatározott (állami és internacionális) kommunizmus felé".[19]

Tönnies hatásában így egy pozitív és egy negatív tényezőt kell számításba vennünk. Pozitív: hogy kategorizálása kétségtelenül sokkal kevésbé formális, mint pl. Durkheim monosegmentaire és polysegmentaire típusa (bár maga is hajlamos az önkényes rendszerezésre), így gondolata mégsem elsősorban könnyen kezelhetőségének, hanem valóságtartalmának köszönheti hatását. Tönnies elismeréssel nyilatkozott Marxról, s felismerhető munkáján Marx hatása. Másrészt azonban, bár elismeri a gazdasági tényező hatását, központi kategóriaként mégis a társadalmi szervezetet jelöli meg, ezzel a marxi történetfel-

[16] French Philosophers from Descartes to Sartre. Meridian Books, Cleveland and New York. 1961. 351. o.

[17] Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Berlin, 1920. (Az első kiadás: 1887.)

[18] Tönnies kategóriáinak a szociometrikus struktúra — hivatalos szervezet, valamint a primer és szekunder csoportok fogalompárjaival való összefüggésére Hegedüs András is rámutatott. (Hegedüs András: A modern polgári szociológia és a társadalmi valóság. Budapest, 1961. 44—45. o.)

[19] Tönnies: Id. mű 210. o.

fogást a „talpáról a feje tetejére állította", méghozzá olyan módon, hogy az operáció viszonylag kevéssé tűnik szembe, látszólag megmarad materialistának. Ezzel Tönnies kedvező módszert adott a polgári szociológiának, arra, hogy az elvi alapok nélkül használhassa fel a történelmi materializmus egyes gondolatait, s hogy konkréten vizsgálhassa a társadalmi szervezetet, de ne kelljen túlságosan mélyreható következtetést levonni róla. Sőt Tönnies közösségfogalma sem volt mentes a ködtől és a romantikus múltbavágyástól, ezért — mint arra Raymond Aron is rámutatott — a nemzeti szocializmus is felhasználhatta.

A mi szempontunkból most az a lényeges, hogy Tönnies a művészet igazi kibontakozási területéül a Gemeinschaft jellegű társadalmakat jelöli meg. A zenét, a költészetet, a táncot, a mimikát különösen szoros kapcsolatba hozza a házi gazdálkodással és a házi tűzhelyet őrző asszonyokkal, s e műfajokat a képzőművészettel szemben elsősorban női jellegűeknek ítélte.[20] Szavaiból nyílvánvaló, hogy a Gemeinschaft-közösségek művészetét „közhasználatú" művészetnek tartja. S valóban, rendszerében a Gesellschaft jellegű társadalomban a művészet helyén már a tudomány áll, amelynek a mai irodalom, sajtó és közvélemény is csak mintegy megjelenési formája.[21]

Nem változik a kép akkor sem, ha az utóbbi évtizedek kultúrszociológiai munkáit vizsgáljuk. Gondoljunk csak olyan jelentős szociológusok műveire, mint Max Weber, Mannheim Károly, Pitirim Sorokin vagy Bronislaw Malinowski. A szemléletnek, a módszernek, a tárgyalásmódnak rendkívüli változatosságát találjuk írásaikban, de abban valamennyien közösek, hogy a népi alkotóerő kibontakozását legfeljebb a múltban veszik figyelembe.

Max Weber zeneszociológiai tanulmánya (Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik) kitűnő írás, tanúságot tesz a német szociológia egyik klasszikusának elsőrendű zenei ismereteiről is. A zene szociológiai megközelítésében is előremutató módszerrel dolgozik, a könyv a hangrendszerek fejlődésének elemzésével foglalkozik. Felvázolja, hogy a „természetes" hangrendszerekből nőtt ki az európai újkor kezdetén racionálisan szabályozott s önálló zeneművészet megteremtésére alkalmas hangrendszer. Weber megjegyzi, hogy a régi zenének más a funkciója, mint az önálló zeneművészetnek, az előbbi ugyanis nem tiszta esztétikai élvezet, hanem „praktikus célokat" is szolgált.[22] Voltaképpen tehát a közhasználatú és a magasművészet funkcióját különíti el, de fel sem merül benne a kérdés, hogy mi tölti be a régi funkciót az önálló művészet kialakulása után. Maga a probléma is csak egy kis utalás formájában kerül elő, a történelmi folyamat nagy gonddal megrajzolt képe közben. A weberi „megértő szociológia" agnosztikus álláspontja nem volt alkalmas az összefüggések nagyobbvonalú megragadására.

Mannheim Károly többhelyütt foglalkozik a művészettel, így pl. nagy kultúrszociológiai tanulmányában (Essays on the sociology of culture). Koncepciója szerint nemcsak az utóbbi évszázadok fejlődésének fő tartalma a demokratizmus küzdelme és előrenyomulása az arisztokratizmussal szemben, hanem változatlanul ez korunk fő problémája és a jövő perspektívája is (nem pedig a szocializmus és kapitalizmus harca). A művészet fejlődését ezen belül

[20] Uo. 131. o.
[21] Uo. 208. o.
[22] Max Weber: Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik. München. 1924. 30. o.

jellemző módon az arisztokratikus és a demokratikus elit problémájaként veti fel. (Mint nyomában sok más művészetszociológus, pl. a festészetre vonatkozóan Bruce A. Watson.[23])

Az arisztokratikus kultúrákat erős, elsősorban vertikális „elkülönülés" (distantiation) jellemzi, a demokratikus fejlődést viszont nem azonnal a de-distantiation, hanem inkább az elkülönülés személytelenné és absztrakttá való átalakulása. A „modern" humanizmus tehát még az arisztokratizmus egy válfaja, amelynek kettős arca van: elutasítja a régi arisztokratikus ideált, de nem fogadja el az új demokratikusat, elkülönül a mindennapi élettől. Hasonló módon kettősarcú a l'art pour l'art művészet: egyrészt demokratizál, másrészt azonban új elkülönülést teremt. „A művészet egyetemes funkciója, hogy semlegesítse a sors érzetét, amely az emberi egzisztenciát fenyegeti." De a művészetért való művészet kultusza „teljesen kizárja a sors tudatát, ahelyett, hogy csupán feloldaná és ellensúlyozná".[24]

Amint a demokratizálás tovább halad, a humanizmusnak és a l'art pour l'art-nak át kell adnia helyét. Új, demokratikusabb ideálok jönnek. Az intellektuális réteg és a tömegek közötti kapcsolat szorosabbá és szervesebbé válik. „Ennek nem kell azt jelentenie, hogy a művészet nyersen propagandisztikus lesz, csupán azt, hogy szervesebb funkciója lesz az életben, mint a l'art pour l'art-nak volt."[25]

Amikor aztán a pédát kell megnevezni erre az élettel való szorosabb kapcsolatra, egy-egy félmondatban két utalást olvashatunk: a klasszikus művészet szerves funkciójára a görög polisz életében és a falusi paraszt csoportok kollektív eksztázisára.[26] Mannheim jövőre vonatkozó fejtegetéseire itt már leginkább saját szavait alkalmazhatjuk: „játékpénzzel dolgozunk, amelynek a valóságban nincsen fedezete".[27] Nem ismerve a társadalmi fejlődés rugóit, olyan játékpénzzel akar kifizetni, mint az eksztázis. A művészetet csak az elit szempontjából vette vizsgálat alá, olyan művészetet, amely valóban szervesen kapcsolódik a nép életéhez, csak a messze múltban, vagy az illuzórikus jövőben tud elképzelni.

Nem sokban módosul a kép *Pitirim Sorokin* kultúrszociológiai munkáiban. Négy kötetes nagy művének[28] első kötetében a művészetek egész fejlődését egyetlen alapvető tétel körül rendezi el. A társadalom fejlődésében, a filozófiában, a lélektanban stb. egyaránt három típust különböztet meg: az ideatív, a szenzuális és a kettő szerencsés ötvöződéséből származó ideális típust. A történelem eszerint hullámmozgást mutat: az ideatív kultúrákat szezuálisak váltják fel és viszont, a fejlődés csak ritkán pihen meg az ideális középúton. Fejtegetéséből világosan kitetszik, hogy a szenzuálissal szemben az ideatívat részesíti előnyben. Jelenleg — úgy véli — a szenzualizmus végső tombolásánál tartunk, s arra mutat, hogy nemsokára ismét el kell jönnie az ideatív kultúrának.

[23] Vö. Bruce A. Watson: Kunst, Künstler und soziale Kontrolle.

[24] Karl Mannheim: Essays on the sociology of culture. London, é. n. — 233. o.

[25] Uo. 206. o.

[26] Az extázis egyébként Mannheimnél a demokratikus kultúra legfőbb elveként szerepel, mint az én és a tárgy, az én és a te, az én és én közötti elkülönülés megszünésének kifejezése.

[27] Karl Mannheim: A jelenkori szociológia feladatai. Budapest, 1945. 19. o.

[28] Pitirim Sorokin: Social and Cultural Dynamics. I. Fluctuation of Forms of Art. 1937.

E felfogás látszatra dialektikus, de hiányzik belőle a dialektika két nélkülözhetetlen eleme, a fejlődés és a valóság. A kétfajta kultúra ugyanis végeredményben fejlődés nélkül váltogatja egymást, az ideatívból szenzuálisba haladunk, s megint vissza. De hiányzik a valóság is, Sorokin – hatalmas apparátusa ellenére — önkényesen osztályoz, és „játékpénzzel fizet", a valósággal szemben mindig a tetszetős konstrukciót részesíti előnyben. Nem épít konkrét szociológiai vizsgálatokra. A könyv érdekes gondolatai így inkább azzal jelentősek, hogy gondolkodásra és válaszra serkentenek.

Sorokin hangsúlyozza, hogy az ideatív kultúrák „nonindividualisztikusak, kollektivisztikusak, vagy familisztikusak", míg a szenzuálisak individualisztikusak.[29] E kollektivitás tipikus példájául zenében a gregoriánt említi, szemben pl. az ellenpólusként szereplő individualista szenzuális Wagnerrel. Igen ám, de miféle kollektivitásról van itt szó? Fejtegetései elárulják, hogy miként Mannheim, ő is csak az „elit" művészetéről beszél, a „common people", a néptömegek művészete az ideatívnak magasztalt középkorban is szenzuatív volt, sőt mi több, a népművészetet nem is lehet igazán művészetnek nevezni, s ezáltal „kívül esik kutatásunk területén".[30] Sorokin kollektivizmusa tehát szigorúan arisztokratikus, nem fér bele a népi alkotóerőnek még a múltban való elismerése sem. Az arra hivatottak alkotnak, a jámbor nép „kollektíven" befogad, s csak szabad idejében hódol a szenzuális népdalnak.

És végül: nem kapunk indítékot a néptömegek aktivitásának elemzéséhez *Bronislaw Malinowski*nak nyugaton igen nagyhatású munkásságából sem. Pedig Malinowski nem tartozik azok közé, akiket egy vállrándítással vagy sommás ítélettel elintézhetünk, mint ahogy az a dogmatizmus idején történt.[31] Malinowski a gazdasági, társadalmi, szellemi életet összefüggésében akarta vizsgálni, s e vizsgálat precíz megalapozására törekedett. Valóban el is jutott sok összefüggés felismeréséhez, a szellemi tevékenységet például összekapcsolta az anyagi termelőfolyamattal. Ez határozza meg a funkció általa értelmezett fogalmát, amelyről rendszerét „funkcionalizmusnak" nevezte. („A funkció... a szükségletnek olyan cselekvésben való kielégítése, amelyben az emberek együttműködnek, eszközöket használnak fel és javakat fogyasztanak el."[32])

Nem hiányzik rendszeréből az aktivitás szerepének felismerése sem. Az emberek nála tevékeny emberek, akik készen talált, meghatározott feltételek között termelnek, szervezkednek és gondolkodnak, s tevékenységükkel változtatnak ezeken a feltételeken. A szükségletek, amelyeket kielégítenek, Malinowskinál szigorú hierarchiában állnak; a társadalmi cselekvés, a kultúrált kielégítés maga is ösztönzővé válik, s az elsődleges és származtatott (kulturális) szükségletek egymással az alap és az épület megbonthatatlan viszonyában állnak.

Az egész rendszer azonban éppen itt veszíti el társadalomtudományi megalapozottságát. Hiába beszél ugyanis Malinowski az ember társadalmi mivoltáról, ha „alapnak" azután mégis az ember biológiai értelemben vett egyéni szükségleteit tekinti, s nem jut el annak határozott felismeréséig, hogy

[29] Uo. 258. o.

[30] Uo. 570. o.

[31] Vö. Sz. P. Tolsztov: A szovjet etnográfiai iskola. Magyarul: Ethnographia, 1949. 33—34. o. Megjegyzendő azonban, hogy ez a megjegyzésünk semmilyen formában nem akarja Tolsztov munkásságát értékelni vagy megítélni.

[32] Bronislaw Malinowski: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Zürich, 1949 — 78. o.

a biológiai szféra is csak a társadalmin keresztül érvényesülhet. Éppen abba a hibába esik, amelyet (ma már nyugaton is meglepő tudatlansággal) a marxizmusnak tulajdonít: nem jut tovább a gyomor materializmusán. A fejlődés és a történelem így valóban kívül reked szemléletén, hiszen ugyanazokat a szükségleteinket elégítjük ki, mint valaha (lélegzés, evés, ivás, pihenés stb. — Malinowski rendszerezi és táblázatba is foglalja őket), csak legfeljebb kissé másként. A különbségek ebben a felfogásban elenyésznek, a fejlődés változássá zsugorodik. Az aktivitás biológiai tevékenységgé szűkül, a tömegek társadalmi cselekvése értelmét veszti.

Malinowski kultúrszociológiája tehát más fokon, más formában ugyanazokat az ellentmondásokat mutatja, mint annakidején Tönnies-é. Találunk benne felhasználható gondolatokat a társadalmi szervezet és kultúra összefüggéseinek értelmezéséhez, de ideológiai következtetéseit el kell vetnünk. A nép művészeti aktivitásának megértéséhez és vizsgálatához nem segít hozzá bennünket.

Most, hogy továbbmehessünk, foglaljuk össze az elmondottakat. A művészet szociológiai megítélésében a különböző irányzatok *megegyeznek abban*, hogy a népi alkotóerő kibontakozását, a kollektív művészet, a közhasználatú művészet virágzását, az élethez szervesen kapcsolódó művészet funkcionálását csak a múltban vagy esetleg a jövőben tudják elképzelni. A népi alkotóerő, a közhasználatú művészet jelenkori életének vizsgálatára nem dolgoztak ki módszereket.

Mi marad hát a jelenben a nép számára? Egy másfajta típusú művészeti élet, amelyet nem a közös művészi tevékenység, hanem a *termelés és fogyasztás éles elkülönülése jellemez.*

Ezt a kérdést legalkalmasabb a művészetszociológia egy szakterülete, a zeneszociológia kapcsán megvizsgálnunk. A zene ma is inkább igényel közösségi tevékenységet, mint az irodalom vagy a képzőművészet, ma is kevésbé korlátozódik befogadásra, mint pl. a film.[33] Az egyén és közösség kapcsolatát is legközvetlenebbül a zenében (és a táncban) szemlélhetjük. Ezért a zeneszociológia nagyon alkalmas arra, hogy megítélhessük a mai művészetszociológia vizsgálati módszereit.

A zeneszociológia

Azok az írások, amelyek a zeneszociológia címet viselik magukon, vagy ilyennek az igényével lépnek fel, céljaikban, eszközeikben, módszereikben olyan sokfélék, hogy szinte már nem is alkotnak egységes tudományágat.

Találunk olyan műveket, amelyek kifejezetten *szociológiai* kérdésfeltevésükkel tűnnek ki, a társadalmat a zene szempontjából különböző csoportokra osztják, s ezek struktúráját, funkcióját stb. elemzik. Mások viszont inkább *leíró* jellegűek. Ismét mások a zene szociológiáját *esztétikai* nézőpontból vizsgálják. Újabb csoportot alkotnak azok, amelyek a *zene történetét* taglalják szociológiai módszerekkel. Ezektől azonban elválasztandók azok a művek, amelyek — mint Sorokin idézett munkája — *történetfilozófiai* jellegűek. Egészen

[33] Ezért is érthető, hogy a filmszociológia már első kezdeteiben is a termelés és a fogyasztás különválasztásából indult ki. Emilie Altenlohe 1914-ben A. Weber kultúrszociológiai sorozatában kiadott könyvecskéje (Zur Soziologie des Kino) már ezt a beosztást alkalmazza.

más csoportba tartoznak ezekután a *hangrendszerek szociológiáját* tárgyaló írások, valamint azok a tanulmányok, amelyek a *néprajzi gyűjtés* módszeréből indulnak ki. Végezetül külön említhetjük a szociológia és *pszichológia* módszerét egyesítő műveket.

Ebből a vázlatos felsorolásból is láthatjuk, hogy hányféle úton, hányféle módszerrel közeledtek az egyes szerzők a zene és társadalom viszonyának megragadására, a zene szociológiai vizsgálatára.Ezt a változatosságot látva megérthetjük Stuckenschmidt ironikus megjegyzését: „Ha az ember megvonja a 35 év zeneszociológiai vizsgálatainak mérlegét, egyetlen pluszt talál: azt a felismerést, hogy a zenének nincs más feladata, mint saját szép és haszontalan létezése".[34]

Kiindulópontját tekintve szinte valamennyi irányzat megegyezik abban, hogy a zenét társadalmi jelenségnek tartja, és ilyen mivoltában vizsgálja. Különböző megfogalmazásban ez az alapja a legtöbb zeneszociológiának. Révész Géza a zenét magát is az emberek közötti kontaktus szükségletéből származtatja.[35] Mukerjee megállapítása szerint a művészet „a társadalom és nem a művész életrajza".[36] Vagy mint J. H. Mueller kifejezte: a zenei ízlés „sem nem személyes, sem nem magán, sem nem szubjektív természetű".[37]

A művészet szociális jelenség mivoltának leszögezése azonban önmagában véve még nem dönti el a vizsgálatok módszerét. A következő kérdés az, hogyan él a zene a társadalomban, milyen módon van alávetve a termelés és fogyasztás törvényeinek. Nyilvánvaló ugyanis, hogy azok a szociológiai vizsgálatok, amelyek nem elégednek meg a Mannheim- vagy a Sorokin-féle elméletkonstruáló módszerrel, de a népi alkotóerő vizsgálatáig nem jutnak el, csak a művészi termelés és fogyasztás törvényeiből indulhatnak ki. Ezt teszi — a legmagasabb színvonalon — *Alphons Silbermann.*

Silbermann összefoglaló munkája (Wovon lebt die Musik?[38]) példásan gazdag apparátussal összegezi a zeneszociológia eddigi elméleti és módszertani eredményeit, s megkísérli, hogy részletmegoldások helyett egészet adjon, mintegy bevezetést a zeneszociológiai módszerek műveléséhez.

Ő is abból indul ki, hogy a zene „társadalmi jelenség", sőt társadalmi erő, amelynek hatása van az emberek szociális életére, a társadalmi csoportok kialakulására, érintkezésére, konfliktusaira. A zene nem dologi természetű, ezért szociológiai vizsgálatának is a zenei aktivitás, közelebbről a *zenei élmény* az alapfogalma. Az élmény mindig aktív és társadalmi, kapcsolatot létesít egyén és egyén között, létrehozza tehát a modern társadalom *„szocio-muzikális csoportjait"*.

A zeneszociológia tárgya Silbermann szerint e csoportok vizsgálata, mégpedig három síkon: 1. A struktúra elemzése (milyenek is ezek a csoportok?) 2. A funkció vizsgálata (hogyan működnek?) és 3. a magatartás analízise (hogyan viselkednek az emberek a zenei élmény kapcsán?).

Strukturális szempontból Silbermann a szocio-muzikális csoportokat két főtípusba osztja, megkülönböztetve a zene termelőit és fogyasztóit (Produzentengruppen és Konsumentengruppen). Mindkettőn belül technológiai

[34] Melos, 1955. szept. 245. o.
[35] G. Révész: Einführung in die Musikpsychologie. Bern, 1946. 274 sköv. o.
[36] Mukerjee: The Social Function of Art. New York, 1954. X. o.
[37] J. H. Mueller: Social Nature of Musical Taste. 14. o.
[38] Alphonse Silbermann: Wovon lebt die Musik? Die Prinzipien der Musiksoziologie. Regensburg, 1957.

mentális és organizatórikus komponenst állít fel. A termelőcsoport technológiai komponense a zeneszerzők technikai felkészültsége, a mentális komponens elméleti tudásuk, míg az organizatórikus elem intézményes és baráti kapcsolataikra vonatkozik. A fogyasztók csoportját viszont a komponensek már alcsoportokra is differenciálják. Az előadóművészek képezik a technológiai komponenst, a mecénások, kritikusok, zenetudósok, pedagógusok, valamint a közönség a mentális elemet, végül a zene-kereskedelem (hangversenyrendezők, kiadók) az organizatórikusat.

A *funkció* analízisében Silbermann abból indul ki, hogy az meghatározott akciótípus, méghozzá minden esetben egyének vagy csoportok közötti *interakció*. Két eleme van: az aktus és a következmény. Az interakció teremt kapcsolatot a szerzők, a művészek és a publikum közt. A funkció vizsgálatában kiemeli a zenei élményre ösztönző erőt, amelyet Sorokin ismert kifejezésével a *stimulus* fogalmával jelöl, valamint az *ízlést* és az *intézményeket*. Kétféle stimulust ismer: egy alapvetőt és eredetit (amelyben a zene a ténchoz és a ritmushoz kapcsolódik, és zenei aktivitással jár), és egy másodlagosat (amelynek célja nem az aktivitás öröme, hanem a zenei szép élvezete.) E kétféle stimulusszal tehát voltaképpen a művészi tükrözés fokozatait választja el egymástól. Az ízlésről szólva annak társadalmi jellegét emeli ki, végül az intézményeket a termelő és a fogyasztó csoportok közötti interakciók lebonyolítójaként jellemzi, hangsúlyozva, hogy az egyes intézmények funkciója a fejlődés során változik.

A *magatartás* elemzésében a behaviorizmus iskoláját követi. Különböző típusokat állapít meg, aszerint, hogy ki hogyan közeledik a zenéhez (akusztikus, fonetikus, pszichológiai, esztétikai, szociológiai típus). Itt is szétválasztja a termelő és a fogyasztó csoport tagjainak magatartását, bevezetve a *szerep* fogalmát. Elválasztja az egyéni és a kollektív zenei élménnyel kapcsolatos magatartást is.

Ez tehát röviden Silbermann zeneszociológiai rendszere. Jól megkonstruált épület, amelyben ott találjuk — gondosan megválasztott helyre beillesztve — a szociológiai irodalom sok ismert fogalmát (csoport, struktúra, funkció, intézmény, interakció, stimulus, szerep stb.). Így érthetjük meg, hogy művét a legjobb kultúrszociológiai írások közt említik.

E nagy gonddal felépített rendszer valóban segítséget nyújthat a zeneszociológia tudományos rendszerének kialakításához. A zeneszociológiának, ha túl akar jutni a leíró vizsgálatokon vagy elvont konstrukciókon, elemeznie kell a zene szempontjából is a társadalom csoportjainak struktúráját, funkcióját stb. Silbermann módszere azonban mégis csak indítékot nyújt, módszere éppen a döntő ponton merevnek és végzetesen egyoldalúnak bizonyul.

Osztályozása ugyanis nem a valóságos társadalomból s csoportjaiból indul ki, hanem egy elképzelt, de valójában sehol nem létező zenei társadalomból. Az életben ugyanis a zeneszerzők, szólisták, kritikusok, a hangversenyrendezők vagy a közönség sohasem alkotnak külön zárt csoportot, ezek csak elvontan léteznek. Silbermann ugyan helyesen szól a zenének a valóságos társadalomra a társadalom csoportjaira való hatásáról, de a továbbiakban ezt a gondolatot teljesen elejti. Ezért valóságos emberek helyett (akik a társadalom valamely osztályához tartoznak, koruk, nemük, hivatásuk, családjuk, munkahelyük, képzettségük, világnézetük stb. van) csak elvont emberek szerepelnek nála, egyetlen tulajdonságuknál fogva, hogy ti. a zene termelői vagy fogyasztói közé tartoznak. Nem tűnik fel neki, hogy a termelők csoportjába tartozó zeneszerző

is fogyasztja olykor a mások zenéjét (s többnyire saját termelésén is meglátszik hogy kiét), — az pedig, hogy a fogyasztó csoport valamely tagja (legyen bár világhírű előadóművész vagy zenetanár) befolyással lehet a „zenei élmény termelésére", egyenesen elképzelhetetlen a számára. A „közönség" passzív fogyasztó tömeg itt, meg sem kísérli, hogy a zenei aktivitás mértéke szerint osztályozza az embereket, á két mereven felállított szélsőség között nem ismer átmeneteket.

Szociomuzikális csoportjai így csak egy irányban szelik át a társadalmat. A másik kínálkozó felosztási mód, amelyben a zenei ízlés adja a megkülönböztetés mértékét, még az ízlésről szóló fejezetben is alig jelentkezik. Ez a felosztás természetesen keresztezné a mereven szétválasztott termelő és fogyasztó csoportokat, a zeneszerzők és a közönség különféle rétegei között ízlésbeli rokonság jöhet létre. Ez a felosztás azonban talán éppen azért idegen Silbermann számára, mert közelebb áll a valóságban létező társadalomhoz, az ízlést az osztályhoz, családhoz, munkahelyhez való tartozás döntő módon befolyásolja. Silbermann azonban hangsúlyozza, hogy nem ismeri el az osztályok létét, sőt még az olyan fogalmaknak, mint feudalizmus vagy kapitalizmus sem hajlandó valóságos létet tulajdonítani.

Ezek szerint tehát egyedül a kapitalizmus illuzórikus absztrakcióját, pontosabban a kisárutermelő társadalom elvont, a valóságban soha nem létezett tiszta formáját tekinti egyedül valóságosnak. Az emberek itt független termelők, akik árujukat saját maguk viszik piacra. Ki cipőt termel, ki zenét. Ha a társadalmat a cipő szempontjából vizsgáljuk, éppúgy felállíthatjuk a termelők és a fogyasztók csoportját, mint ha a zenét állítanánk elemzésünk középpontjába. Csakhogy ez a séma olyannyira elavult, hogy már a modern nagyipar sem „fér bele". Vajon a cipőgyárakban ki lesz a termelő, a gyártulajdonos-e, vagy a bérért dolgozó és az előállított termékkel nem rendelkező munkás? Ne gyanítsunk ebben a kérdésfeltevésben vulgáris leegyszerűsítést: Silbermann koncepciója az első mellett szavaz.

Ez a koncepció mindenesetre szemérmesen figyelmen kívül hagyja a néptömegek alkotó szerepének még a lehetőségét is. A Sharp-féle triádban a mű kettős kapcsolatba lépett a néppel, itt mindkét kapcsolat elhalványodott, elvesztette alkotó jellegét és fogyasztássá szürkült. A nép csak „konzumálja" a zenei élményt, nincs szerepe a mű létrejöttében és nem dönt a sorsáról.

Egyes szerzők persze a polgári művészetszociológiai irodalomban is többet foglalkoznak a néptömegek művészi alkotó szerepével. A közelebbi vizsgálatnál azonban gyakran kiderül, hogy ez a foglalkozás vagy éppen a tagadást jelenti (láttuk Sorokin példáján), vagy pedig csak a szavakban való elismerésig jut el. Többnyire nem tudják megtalálni azt a módot, ahogyan ezt az elvet a gyakorlatban a mai korra is alkalmazni lehet.

E szempontból nézve *Hans Engel* kétségtelenül fejlettebb fokot képvisel Silbermannál. Összefoglaló műve[39] ugyan nagyrészt a zenei élet intézményeinek elemzésével foglalkozik, az utolsó fejezet módszertana azonban sok jó szempontot is nyújt.

A két szerző kiindulópontjában sok a hasonlóság. Engel alaptétele is a zene társadalmi mivolta: „A művészet semmiképpen sem csak egyének alko-

[39] Hans Engel: Musik und Gesellschaft. Bausteine zu einer Musiksoziologie. Berlin, 1960.

tása. . . sokkal inkább a társadalom műve és kifejezése"[40] Engel is alkalmazza, méghozzá központi jelentőséggel a csoport fogalmát.

A különbségek azonban már éppen a csoport kategóriájának kezelésében is megmutatkoznak. Míg Silbermann — mint láttuk — egy külön erre a célra preparált társadalomból indul ki, Engel a valóságosból, vagy legalábbis törekszik erre. Ezért míg Silbermann szinte nemlétezőnek tekinti az osztályokat az olyan fogalmak valóságtartalmát pedig, mint feudalizmus, vagy kapitalizmus, kereken tagadja, addig Engel fontos szerepet tulajdonít az osztályviszonyok elemzésének.

Igaz persze itt is, hogy Engel a nyugati szociológia általános felfogása szerint az osztályt csak a társadalom egyfajta „rétegének" tartja (L. v. Wiese nyomán háromféle fajta alapvető rétegződést különböztetve meg: a vérség, letelepedés és a gazdasági élet szerint), mégis legalább az egyik legalapvetőbbnek. Ezért a társadalmat zenei szempontból nem a termelők és fogyasztók csoportjaira osztja, hanem *ízlés* szerinti kategóriákat állít fel, s ezeket az osztályokkal és a képzettség szerinti rétegződéssel veti egybe. Legalsó helyen áll a népzene, amely a társadalom alsó rétegeiből ered, s ma az iskolában, a katonaság között, a templomban gyakorolják. Felfelé haladva a populáris szórakoztató zene következik, amelyet a munkások, kisiparosok, kistisztviselők művészeteként jelöl meg. Ezután jön az opera és az operett, amely az alsóbb rétegek szellemi érdeklődésű csoportjainak ízlését elégíti ki. A következő lépcsőkön azok a műfajok foglalnak helyet, amelyek már a képzettek érdeklődésének tárgyai, az alábbi sorrendben: kórusművek, koncertzene (Bachtól a XX. századig), régi muzsika (Bach előtt), új zene. Minél feljebb haladunk, annál szűkebb az egyes műfajok közönsége.

Ez a rétegződés-rajz persze túlságosan statikus és nem elég differenciált, és főként egyáltalán nem korrelatív, az új magyar zeneszociológia első kísérlete (Losonczi Ágnes „Zene és közönség" című tanulmánya[41] (máris sokoldalúbb és modernebb módszert alkalmaz. Engel azonban kétségtelenül többet nyújt Silbermann merev termelő—fogyasztó csoportjainál. Annál is inkább, mert a társadalmi réteg hatását a műig követi, s a stílusban jelöli meg a műalkotás közösségi eredetű elemét: „A stílus éppannyira kollektív, mint személyes kifejezés. A stílus táptalaja a társadalmi réteg."[42]

Sajnos azonban ezt a jelentős megállapítást nem követi tudományos elemzés, nem ad semmiféle módszert arra, hogyan lehet a stílustörekvések egyéni és kollektív összetevőit elemezni. Ily módon sok megállapítása a „levegőben lóg". Jó szemmel állítja fel a mai társadalom zenei életének ellentmondásait közönség és művész, közhasználatú és ábrázoló zene,[43] produkció és konzum, laikus és művészi zene, népzene és műzene között. Világosan látja, hogy a hagyományos népzene egyre inkább a múlté, de miután a sláger és a dzsessz funkcióját elkülöníti a népzenétől, nem tud utat találni arra, hogy a népzene pusztulásával mi módon lehetne követni az egyéni stílusművészet gyökereit a társadalom „táptalajáig".

A problémát még élesebben látja *Winfried Mellers*. (Music and Society.[44]) Mellers egyenesen kijelenti: „A zene olyasvalamit jelent, hogy az emberek

[40] Uo. 10. o.
[41] Losonczi Ágnes: Zene és közönség. Valóság, 1963. 1. sz.
[42] Engel: Id. mű. 336. o.
[43] E fogalmakat H. Besseler tanulmányai alapján használja.
[44] Winfried Mellers: Music and Society. New York, 1950.

együtt énekelnek és játszanak otthonukban, mivelhogy együtt élnek, és ez az aktivitásnak baráti és szociális módja. . . a művészet lényege az alkotó ember s egy egészséges társadalomban minden ember művész lehet bizonyos fokig, és bizonyos módon, olyan mértékben, ahogy képessége van alkotó életet élni. . . . . .Jelenleg azonban az emberek, akik a művészi muzsikát alkotják, és az a muzsika, amely az emberek mindennapi életében él, egyáltalán nem felel meg egymásnak, szemben a múlt kisebb homogén társadalmaival. . . Nem igaz az, hogy a néptömegek ma zene nélkül élnek; de igaz, hogy a nép nagyrészének a zenével való kapcsolata abnormális. A zenei manufaktúrák kereskedelmileg hatásossá tett ipara nagyon különbözik a népzene alkotó hagyományától, amely magából a népből nő ki."[45]

Mellers ezeket a megállapításokat kitűnő történelmi fejtegetésekkel támasztja alá. Könyve voltaképpen az angolszász zene szociológiai szemlélettel megrajzolt történetét nyújtja. Különösen meggyőzőek azok a fejezetek, amelyekben az európai többszólamúság kialakulásának közösségi gyökereit vizsgálja, elemezve a népzene makám-jellegét, a gregorián kollektív gyökereit (mennyire másként hangzik ez itt, mint Sorokin művében). A határt a XVIII. században jelöli meg.[46] Nagy erénye, hogy elemzése mindig konkrét és zenei, a zeneanyagból, zenei szövetből, a hang- és harmóniarendszerből indul ki. Minél közelebb érkezik azonban a mához, természetesen annál kevésbé találja meg a művészet közösségi gyökereit, vizsgálati módszere ezért egyre inkább szigorúan esztétikai jellegűvé válik, és elveszíti szociológiai indítékait.

Sorolhatnánk tovább a példákat, de ez már csak bővítené a képet. Részletes elemzés helyett ezért most már csak egy-egy utalással szeretném megerősíteni az eddig elmondottakat. *S. Borris* zeneszociológiájának például amely nyolcféle alkotó és nyolcféle műélvező típusnak meglehetősen önkényes, elkülönítésén épül,[47] a divatos pszichológiai tipológiák alapján, nyilvánvalóan nincs semmi köze a zenei élet valóságos fejlődéséhez. De rendszerint még azok a szerzők sem dolgoztak ki módszert a társadalom zenei viszonyainak elemzésére, akik egyébként a művészet fejlődését a társadalom egésze szempontjából nézik. *Eberhardt Preussner* a már idézett művében rendkívüli éleslátással rajzolja meg, hogyan állított a kapitalizmus „mély szakadékot a zene és a nép közé",[48] de már csak utal Pestalozzi, Wagner, Liszt, Berlioz álmodozásaira e szakadék betöméséről, arról pedig, hogy mi zajlott le a „szakadék mélyén", meg sem kísérel feleletet adni. *Kurt Schwaen* pedig, aki a marxista szemlélet igényével ugyanebből a gondolatból indul ki, majd — tudományos műben szokatlanul — szabadversben foglalja össze a népdal sajátságait (méghozzá művészileg szépen és tudományosan hitelesen), végül sem tud több programmal szolgálni, mint hogy becsüljük meg a laikus zenélést, talán az fogja a „leláncolt Orpheust" kiszabadítani.[49]

[45] Uo. 18—19. o.

[46] „Láttuk, hogy a polifónia és a tánczene egyaránt közösségi tevékenység: és hogy tulajdonképpen a XVII. századig minden zene közösségi és korabeli volt, legyen akár vallásos, akár világi zene." Uo. 136, o.

[47] A nyolc alkotó típus: az álmodozó, a kozmopolita, az aszketikus, az esztétikus, a mester, az ezoterikus, a realista és az etikus. A zenei élmény nyolc főfaja pedig: a kasztalikus (azaz emóción és logikán túli), a lírikus, az idealisztikus, a vitalisztikus, a misztikus, az orfikus, az artisztikus és a patetikus. (S. Borris: Soziologische Musikbetrachtung. Das Musikleben. 1950. jan.)

[48] Preussner Id. mű. 200. o.

[49] Kurt Schwaen: Über Volksmusik und Laienmusik. Dresden, 1952.

Mivel hiányzik a konkrét vizsgálati módszer, amellyel a nép művészi tevékenységét fel lehet mérni, megtörténhet, hogy egyes szerzők ugyanarról a tárgyról olyan homlokegyenest ellenkező eredményre jutnak, mint pl. *Jacques Barzun* és *Theodor W. Adorno* tették az Egyesült Államok zenei életével kapcsolatban. Barzun szerint ott „kulturális forradalom" zajlik le, mert „a zene egyre inkább az emberek szenvedélyes érdeklődését váltja ki",[50] míg Adorno a hallás végzetes hanyatlásáról beszél, s még a Barzun által magasztalt szenvedélyes tevékenységek nagy részét is „pszeudo-aktivitásnak" ítéli." A zenének ez a funkcióváltása — írja — a művészet és társadalom alapvető viszonyát érinti. Minél kérlelhetetlenebbül megöli a csereérték principiuma az emberben a használati értéket, annál inkább eltakarja a csereérték magát mint az élvezet tárgyát."[51]

Nem azért említjük most ezt, hogy az igazságot *ebben a kérdésben* kutassuk, csak megjegyezzük, hogy az ítélet mindkét esetben a tények szociológiailag szabatos felmérése nélkül történt. A marxi értékelmélet (egyébként nem kielégítően megoldott) alkalmazásával Adorno értékes gondolatokat vetett fel, de ez, éppen Marx szellemében, nem helyettesítheti a konkrét analízist.

Ezek után azonban itt az ideje, hogy ismét feltegyük a kérdést: hogyan lehet hát a néptömegek művészi aktivitását pszichológiailag és szociológiailag egyaránt hitelesen vizsgálni. Vajon nem kell-e inkább belenyugodnunk abba, hogy a kapitalista viszonyok mindenütt megölik ezt az aktivitást, s azt majd csak a kommunizmus állíthatja helyre?

III.

Alkotás és műélvezés (termelés és fogyasztás)

A helyes módszert keresve legelőször is azt kell tisztáznunk, hogy mennyiben helyes a termelésnek és fogyasztásnak ez a jellemző szétválasztása.

A jelző már utal a válaszra. Silbermannék látszólag társadalmi-gazdasági kategóriákból (termelés—fogyasztás) indulnak ki, de azzal, hogy ezeket társadalmi és közgazdaságtani funkciójuktól függetlenül szemlélik, elvont és üres fogalommá degradálják. Kiindulópontjuk tehát éppen nem a társadalmi valóság, hanem elvont eszme.

Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a *magyar zeneszociológia* már első kezdeményezéseiben, *Molnár Antal* műveiben is sokkal dialektikusabb felfogást vallott ennél. Molnár első jelentős tanulmánya — „A zenetörténet szelleme", amely 1914-ben jelent meg — is már erről a dialektikáról tanúskodik. Kiindulópontja nem a termelés és fogyasztás szétválasztása, hanem *összekapcsolása, viszonya, egysége.*[52] Ennek alapján elemzései a termelők és fogyasz-

[50] Jacques Barzun: Music in American Life. Midland Book Edition, 1962. (Első kiadás: 1955.)

[51] Theodor W. Adorno: Dissonanzen. Über die Fetischcharacter in der Musik und die Regression des Hörens. Göttingen, 1956. 20. o.

[52] „A művészi zene jelenléte azt jelenti, hogy van művész, aki a zenét kigondolja és hallgató, akinek számára készül". — Később pedig: „Minthogy a művészettörténet nem más, mint készítők és fogyasztók viszonyának története, minthogy a művészet társadalmi jelenség, a művészt sem vonatkoztathatjuk el a társadalomtól." (Molnár Antal: A zenetörténet szelleme. Franklin, 1914. 4. és 90. o.)

tók viszonyának konkrét osztály-analízisén alapulnak. Így ítéli meg a népi alkotóerő szerepét is: „A nép még távolról sem érkezett meg evolúciójának ama aránylag nyugalmas pontjára, amely számára szükségletté tenné a művészetet. . . Ma még robotol a nép, a tőke uralma tartja rabszolgaságban, neki a mi művészetünk idegen. . .L'art pour l'art művészete csakis az uralkodó osztályoknak van. A nép nem művészi célokból énekel, nem azért, hogy másnak élvezetet okozzon vele, hanem csak egyik primair életmegnyilvánulása a dal. . . Valamikori népuralom nem népiest adna, hanem népit, a nép szavát."[53]

1913-ban valóban forradalmi szavak ezek, megmutatják annak az erősödő szellemi mozgalomnak hatását, amelyet mindenekelőtt Szabó Ervin nevével jellemezhetünk. Idéznünk kellett, hogy megmutassuk a magyar zeneszociológia kezdeteinek értékeit. Molnár Antal szemlélete ebben a kitűnő tanulmányban igen közel jár a marxizmushoz. A művészi termelés és fogyasztás kérdését is sokkal dialektikusabban veti fel, mint a mai nyugati művészetszociológia legtöbb alkotása.

Az összefüggés teljességének megragadása érdekében azonban Marx elemzéséhez kell fordulnunk. Marx ugyanis gazdasági vonatkozásban is szembeszállt a termelés és fogyasztás merev szétválasztásával. A Politikai gazdaságtan bírálatához írott bevezetésében részletesen foglalkozott ezzel a kérdéssel. „A termelés tehát — írta — közvetlenül fogyasztás, a fogyasztás közvetlenül termelés. Mindegyik közvetlenül önmaga ellentéte. Egyúttal azonban közvetítő mozgás megy végbe kettejük között. A termelés közvetíti a fogyasztást, amelynek anyagát termeli, nélküle a fogyasztásnak nem volna tárgya. De a fogyasztás is közvetíti a termelést, amennyiben a termékeknek csak a fogyasztás szerzi meg azt az alanyt, amelynek számára termékek. A termék csak a fogyasztásban kapja meg a végső befejezést. . . Termelés nélkül nincs fogyasztás, de fogyasztás nélkül sincs termelés, mert a termelés így céltalan volna. A fogyasztás kettősen termeli a termelést: 1. azáltal, hogy a termék csak a fogyasztásban válik valóságos termékké. Például a ruha valójában csak a ruha viselésének aktusában válik ruhává. . . 2. azáltal, hogy a fogyasztás teremti meg az *új* termelés szükségletét. . . A fogyasztás teremti meg a termelés ösztönét; megteremti a tárgyat is, amely célhatározóan működik a termelésben."

Másrészről viszont hozzáteszi, hogy a termelés egyrészt tárgyat teremt a fogyasztás számára, másrészt megadja a fogyasztás jellegét, befejezését. Harmadrészt pedig: A termelés nemcsak anyagot szolgáltat a szükségletnek, hanem szükségletet is szolgáltat az anyagnak. . . A műtárgy ugyanis — ugyanígy minden más termék — műértő és a szépség élvezetére képes közönséget teremt. A termelés nemcsak tárgyat termel az alany számára, hanem alanyt is a tárgy számára."[54]

Nagyon jellemző, hogy ezekben a fejtegetésekben Marx a művészetre is hivatkozik, hiszen a műalkotás szembeszökően ábrázolja a termelés és fogyasztás összefüggését. Figyeljük csak meg a folyamatot: a műalkotás fogyasztása (a műélvezés) szükségletet teremt, s ezzel irányítja a termelést, a termelés viszont ennek alapján tárgyat teremt, amely viszont közönséget nevel, tehát irányítja a fogyasztást.(A zeneszerző a „művével együtt annak közönségét is megkomponálja" — mondotta Paul Bekker.[55]) Olyan szerves és elszakíthatat-

[53] Uo. 53—56. o.
[54] Marx: Bevezetés a Politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 15—17. o.
[55] Idézi Molnár Antal: A zenetörténet szociológiája. Bp. 1925. 78. o.

lan kapcsolat van tehát közöttük, amely tarthatatlanná teszi a Silbermann-féle felfogást, lehetetlenné teszi, hogy a „fogyasztást" merőben passzívan értelmezzük.

Marx természetesen hangsúlyozza, hogy ez az összefüggés nem vezethet a különbség elmosására, „nem szüntetheti meg közvetlen kettősségüket." Igaz ez a művészet vonatkozásában is. Éppen ezért nagyon tanulságos, hogy míg mi a vulgarizációtól félve hajlamosak voltunk arra, hogy elhanyagoljuk a művészet áruvá válásának a marxi megoldás alapján álló elemzését, addig Adorno (idézett munkájában) éppen a marxi értékelméletből indul ki. Ez is felhívja a figyelmet e téren fennálló adósságunkra, annál is inkább, mert sajátos módon ő viszont elhanyagolja a művészi és ipari termék különbségét (a művészi alkotás értékét nem szabja meg a belefektetett társadalmi munka mennyisége, s ami még fontosabb: ez az az árufajta, amely a fogyasztásban nem semmisül meg, hanem gyarapodik!).

Más szóval: a fogyasztás termelő jellege a művészetben még fokozottabb, s a termék újratermeléseként jelenik meg. Világos lehetne ez Silbermann számára is, ha megmaradna saját kiindulópontjánál, s a művészet szociológiai alapegységének megtartaná a művészi élményt, tehát a művészi tevékenységet. Nagyon kétséges, hogy helyes-e a művészi élmény létrejöttében egyedül a zeneszerzőnek tulajdonítani alkotó szerepet, s kirekeszteni belőle a közvetítőt, előadót, sőt magát a műélvezőt, aki minden esetben újjáalkotja a művet. Nem fogyasztja *el* (mert a fogyasztásban a tárgy megsemmisül), hanem új életre kelti.

A művészetszociológiának tehát, ha a művészetet valóban mint társadalmi jelenséget akarja vizsgálni, mindenképpen a művészi termelés és fogyasztás dialektikus egységéből kell kiindulnia, s ezért a vizsgálati módszer központjába a *tömegek művészi aktivitását* kell tennie (s nem is a puszta befogadást). Fel kell tárnia a művészi tevékenység és társadalom viszonyának két legfontosabb oldalát:

1. Hogyan jelenik meg a művészi tevékenység a társadalomban?
2. Hogyan hat vissza a társadalomra?

A polgári művészetszociológia épp ezek vizsgálatával adósunk. Ezért a továbbiakban e vizsgálati módszerek kialakításának elvi alapjaival foglalkozunk.

A művészi aktivitás vizsgálata

Ha tehát a művészet társadalmi funkciójából indulunk ki, minden művészeti ágban az aktivitás kutatását kell középpontba helyeznünk. A művészi termelés és fogyasztás dialektikus felfogása értelmében ez a vizsgálat nemcsak azokra az esetekre terjed ki, amelyek konkrét, rögzített, azelőtt nem volt és szerzői joggal védett műalkotások létrejöttét eredményezik.

Itt érkezünk vissza kiindulópontunkhoz, amely a művészi visszatükrözés formáit illetően fokozatokat állított fel, s ezek egyben a művészi alkotótevékenység fokozatai is. Legfelső fokon áll természetesen a hivatásos alkotóművész, a szerző, aki terjedelmes, önálló műveket ír, rögzített, befejezett, a *magasművészet* kategóriájába eső alkotásokat. Hiába volna azonban a művészet társadalmi „termelése" szempontjából csak az ő munkáját tartanunk alkotó jellegűnek. Mellette ott él az a fajta alkotás, amely a művészet *közhasználatú* és *elemi* szférájába tartozik.

Próbáljuk meg e fokozatok mai életét az irodalom példáján szemléltetni. Nemcsak a hivatásos (és nyilvánosságot kapó) költő vagy regényíró munkássága jelent szociológiai értelemben alkotótevékenységet. Mellette ott él a szájhagyományozó irodalom közhasználatú foka, szinte páratlan gazdagságban. Társadalmunk ma más formában, más körülmények között is tele van híres mesemondókkal, szájról szájra járó történetekkel, mint bármikor annak előtte. (Ne törődjünk most e művek értékével — a hivatásos alkotók művei között éppúgy akad értéktelen, mint mondjuk a vicc-„termésben".) A művészet elemi fokán pedig ott találjuk a köznyelvet, amely — a romlás bizonyos jelenségei mellett és velük szemben — ma is páratlan bőséggel ontja az új, színes nyelvi fordulatokat.

E formák jelentőségét nem szabad lebecsülnünk. Ha valóban szociológiai szemmel nézzük tárgyunkat, tisztában kell lennünk azzal, hogy az irodalom fejlődése csakis e három tényező együttes alakulásának eredményeképpen fogható fel. Nincs az az író, aki ne táplálkoznék korának szájhagyományozó művészetéből (hiszen amikor jegyzetfüzetet őriznek zsebükben, s abba belejegyzik az érdekes, feldolgozásra alkalmas történeteket, jellemző kifejezéseket, akkor voltaképpen ennek az irodalomalatti irodalomnak éltető nedveit szívják fel). Mindenki, aki benne él az életben, tudja, hogy mennyi értékes, leírnivaló, művészi megjelenítésre kívánkozó történet hangzik el élőszóval egyetlen nap alatt, s hogy ezeknek csak egy része formálódik irodalmi művé. S miként alulról felfelé, ugyanígy áramlanak a formák felülről lefelé. Szemünk előtt zajlik le például Karinthy Frigyes sok művének „folklorizációja", amelynek során a nagy író (egyébként már eleve közösségi gyökerű) stílusa visszahat termőtalajára, s befolyásolja a magyar városi rétegek közhasználatú elbeszélőkultúrájának alakulását.

A Silbermann-féle szociológia ott követi el az egyik döntő hibát, hogy minden embert vagy csak az alkotó, vagy csak a fogyasztó csoportba akar besorolni. Ez azonban csak foglalkozás szerint lehet érvényes. Nincs az a zseniális alkotó, aki legalább annyira ne lenne műélvező, s a más alkotások átélése semmiesetre sem csak kiegészítő szórakozás számára, hanem szerves része az alkotó-folyamatnak. Ugyanígy megfordulhat a kocka a hivatásos művészettől legtávolabb álló olvasó esetében, akit talán éppen egy irodalmi mű élménye segít ahhoz, hogyha mással nem, egy jellemző megfogalmazással adjon valamit hozzá a társadalom művészi össz-termeléséhez. Lehet, hogy ez a mondás nem kelt visszhangot, de az is lehet, hogy rövidesen mindenki felkapja, s bekerül az irodalomba is, az új nyelvi kifejezések eredete többnyire ismeretlen.

A nem-művész lakosság mindennapi művészi tevékenységét is differenciáltan kell vizsgálnunk, az aktivitás foka szerint. Más fokozaton áll a dilettáns irodalmi alkotás (amely szociológiai értelemben ugyanolyan alkotó-tevékenység, mint a hivatásos művészé, a határok nem merevek, „befutott" költő is lehet értéke szerint dilettáns, s a titkos íróról is kiderülhet, hogy igazi művész), más fokozaton áll a közhasználatú művészi tevékenység (pl. a híres mesélőké), megint máson az amatőr művészeti csoportok munkája. Még a műélvezésben is megkülönböztethetünk egy aktív és egy passzív fokozatot. Aktívvá válik abban az esetben, ha egyben a műnek belső újjáalkotásával jár, s ilyen módon hat az egyén belső művészi tevékenységének további alakulására. Passzív viszont abban az esetben, ha teljes ráhagyatkozást jelent, s nem ébreszti fel az alkotó aktivitás semmilyen fokozatát.

Mindez talán túlságosan elvontnak és módszertanilag nehezen megfoghatónak tűnhet. Ezért vizsgáljuk meg a kutatás módszerét az egyes művészeti ágakban. (Egységes módszert ugyanis nem lehet adni, a művészetek műfaji sajátosságai megkövetelik a metódus differenciálását.)

Egyszerűség kedvéért most csak a három „múzsai művészetet", az irodalmat, a táncot és a zenét vesszük sorra, hogy a zenére bővebben kitérhessünk.

Legkönnyebben kidolgozható a *tánc* vizsgálatának módszere. A táncművészetben ugyanis a tömegek művészi aktivitásának formái kevésbé szorulnak a magasművészet létrejötte után „illegalitásba". A társasági tánc létének, hatásának felismeréséhez nem kell különösebb kutatás, sőt azt is természetesnek vesszük hogy vizsgálata nemcsak a művészetszociológia, de az általános, és különösen az ifjúság-szociológia számára is igen jelentős. A társasági tánc közhasználatú formája a táncművészetnek, a táncolók tevékenységét nem lehet a műélvezés vagy a fogyasztás kategóriájába beleszorítani, de az előadásnál is több: a tánc közös alapelemeit egyéni ízlésük, tudásuk szerint alkotó módon alakítják, variálják. Története visszafele is követhető az elmúlt századokba, s világosan kimutatható, hogy az egyes korokban milyen kapcsolatban állt a magasművészettel. Végigkövethető, hogy a magasművészet (jelen esetben az európai balett) hogyan nőtt ki a közhasználatú formákból, s hogyan különült el tőlük, az elkülönülés hogyan vezetett egyre fokozódó differenciálódásra, s végül hogyan került szembe egymással e kétfajta művészet. Röviden: a tánc vizsgálatában igen jól lehet érvényesíteni a *szociológiai módszert*, sőt történetének kutatásában is elsősorban ezt kell érvényesíteni, hiszen maguk a műalkotások nem maradtak fenn. Ennek alapján igyekeztem magam is a tánc történetét elsősorban a szociológiai módszer alapján megvilágítani.

Más helyzet elé kerülünk, ha az *irodalom* szociológiai vizsgálatának módszerét akarjuk kidolgozni. Itt a közhasználatú formák a polgári társadalomban a hivatalos irodalom alá szorultak. Feltárásuk módszere azonban kidolgozható, ha a néptömegek aktivitásának és befogadó-készségének egységéből indulunk ki, ha tehát nemcsak azt nézzük, hogy az irodalmi alkotások, könyvek stb. hogyan terjednek, hanem tekintetbe vesszük a hivatalos irodalmon kívüli költői és elbeszélő művészet minden formáját.

Még bonyolultabb feladatot jelent a *zene* szociológiai vizsgálata. A zenében is találunk a közösség használatában élő formákat, s megkülönböztethetjük fajtáikat is: a népdalt, az egyházi éneket, a magyar nótát, az operettzenét, a slágert, a dzsesszt, a tömegdalt, a forradalmi dalt, a kóruséneket stb. Már e felsorolásból is látszik azonban, hogy a nép alkotótevékenysége szempontjából e formák nem teljesen egyneműek. Az egyik oldalon ott áll a népdal, a nép kollektív alkotása, a másikon az operett-dal és a sláger, amelyet inkább csak fogyasztanak.

Ha a kérdést világméretekben nézzük, ma sem tagadhatjuk, hogy a népi alkotóerő él, hiszen olyan új és nagy jelentőségű formákat hozott létre, mint a forradalmi dal, mely az utóbbi másfél—két évszázad alatt nagy hatást gyakorolt a zene egyetemes fejlődésére, vagy mint a dzsessz, amely nemcsak kollektív gyökerű, de harmóniai, ritmikai, dallam-formuláiban sokszor érintkezik a modern zenével. (Szélesebb értelemben a dzsessz maga is a „népszerű zene", a „popular music" fejlődésének része, Sigmund Spaeth is a „városi népzene" kategóriájába sorolja.[56])

[56] Sigmund Spaeth: A History of Popular Music in America. New York, 1959. 11. o.

Ha azonban a világméreteknél maradunk, találunk olyan korszakokat és területeket, ahol a zenei tevékenység sokkal inkább elveszítette alkotó jellegét. Hazánkban például a dzsessznek vagy a népszerű muzsikának nem alakult ki ilyen szerepe a kollektív alkotó folyamatban, a népdal viszont már elveszítette (az iskolai elsajátítás funkciója más), s a tömegdalnak sem sikerült még elnyernie. Így tehát azt kell hinnünk, hogy *nálunk* a tömegek zenei aktivitása kevésbé alkotó folyamat, mint az irodalmi vagy táncos tevékenység.

Azt kell hinnünk — mondottuk —, mert a kérdést egyelőre csak az érzés és a hit alapján dönthetjük el teljesen. A megfelelő felmérések hiányzanak. Ahhoz ugyanis, hogy teljes képet kaphassunk, a népi alkotóerő megnyilvánulását visszafelé is követnünk kell, nemcsak a közhasználatú művészet területére, de azon is túlra, a művészet elemi fokához. Táncban kielégíthet bennünket a közhasználatú művészet (a társasági tánc), irodalomban vizsgálhatjuk a köznyelv művészi elemeit. De mit állíthatunk e mellé a zenében? Hogyan tudjuk a zenei nyelv átalakulását a tömegek mindennapi életéig követni?

Ennek egy módszere van: az intonáció, vagy még általánosabban véve a hallás szociológiai vizsgálata.

Intonáció- és hallás-szociológia

A zeneszociológia helyzetéről adott eddigi áttekintésünk egyoldalú lenne, ha nem foglalnánk össze azokat a törekvéseket, amelyek az intonáció, a hangrendszerek, a hallás vizsgálatából indulnak ki. Ha figyelemmel vagyunk a szorosabb értelemben vett zeneszociológia művelőin kívül a szociológiai szemléletű zenetudósok, történészek, zenepszichológusok működésére is, azt mondhatjuk, hogy most érkeztünk el a legértékesebb kezdeményezésekhez, a legfigyelemre méltóbb szempontokhoz s a legjelentősebb eredményekhez. S egyáltalában nem tekinthetjük véletlennek, ha ezeknek az elveknek felvázolásában már elsősorban a Szovjetunió és más országok marxista vagy a marxizmushoz közel álló szakembereinek működésére kell támaszkodnunk.

A hallás-szociológia elveinek és módszerének kidolgozásában négy forrást kell elsősorban említenünk: 1. A szovjet zenetudományt, elsősorban Borisz Aszafjev működését; 2. A nyugati zeneszociológia egyes eredményeit, különösképpen a történelmi materializmus alapján álló Kurt Blaukopf munkáját; 3. A zenepszichológiát, ide számítva H. Besseler hallás-pszichológiai vizsgálatait; 4. A népzenegyűjtés szociológiai célzatú kezdeményezéseit. Vegyük ezeket sorban.

1. *Aszafjev* „A zenei forma mint folyamat" című művében fejtette ki felfogását legkomplexebben.[57] Legáltalánosabban véve az intonáció bizonyos „hangviszonyok állandósága", meghatározott hangközök, hangsorok, hangszínek olyan visszatérő egysége, amely már tartalmi jelentéssel bír. Aszafjev a történelmi materializmus módszerével közeledik a zenéhez: az intonációk eredetét a „társadalmi környezetből" magyarázza, s egy-egy kor, osztály zenei irányzat sajátos „intonációs szótáráról" beszél. Ami a mi számunkra most különösen jelentős, e szótár felhasználását nemcsak a kiemelkedő zeneszerzőknél találja meg, hanem a zene közgondolkodásban, sőt a beszéd intonációjában is, ez tehát az a láncszem, amely a műalkotást a társadalom zenei tevé-

[57] Aszafjev: A zenei forma mint folyamat. Fordítás az Új Zenei Szemle részére. Kézirat. 1956.

kenységével összeköti. Elemzéseiben valóban sok érdekes példáját nyújtja a módszer alkalmazhatóságának (pl. az alaphang alatti kvinttől az alaphang feletti tercig terjedő hathangú skálarészlet, hexachord esetében, amelyet a polgári életérzés, a romantika jellegzetes zenei kifejezésének tart, s egyidőben való elterjedését sokoldalúan bizonyítja).[58]

Aszafjev módszerének azonban vannak egyoldalúságai (pl. a harmóniának csak rezonátor-szerepet tulajdonít), és talán nem is zárta el eléggé a lehetőségét annak, hogy felfogását vulgárisan értelmezzék. Újfalussy József a vulgáris értelmezést bírálva helyesen kapcsolja össze az intonáció fogalmát a különös, a tipikus esztétikai kategóriájával.[59] Ilyen megalapozással viszont az intonáció alkalmassá válik arra — éppen ez munkájának célja — hogy a zenei hermeneutika alapja legyen. Újfalussy nem tér ki arra, hogyan lehet felfogásmódját a szociológiai kutatásban alkalmazni, de nyílvánvalóan ez az az út, amelyen Aszafjev felfogásának eredményeit esztétikailag megalapozottan hasznosíthatjuk. Ennek keretében használhatjuk fel a korábbi jelentéstan-pszichológiai és szociológiai munkákat, elsősorban Gyulay Elemér értékes tanulmányait.[60]

2. És most vessük össze Aszafjev módszerét a nyugati zeneszociológiai irodalom egyik legérdekesebb alakjának, *Kurt Blaukopf*nak felfogásával. Blaukopf módszerének is a marxi történelmi materializmus az alapja (hangsúlyozva az alap és a felépítmény között a Plehanov-féle közvetítő elemek, elsősorban a társadalmi pszichológia szerepét[61]).

Blaukopf is a zene *társadalmi funkciójából* indul ki, de e fogalmat nem elvontan használja, hanem a konkrét társadalom konkrét osztályviszonyaihoz kapcsolja Hans E. Wind könyve alapján[62] (amely a modern zene problémáit a marxista megoldás igényével közelíti meg). Ő is elsősorban két fő társadalmi funkciót választ szét a disciplina és az élvezet elve alapján. Nem követi azonban Windet a funkciók elvi vizsgálatában, hanem konkrét módszereket keres. S ezt a funkció és a zenei struktúra fejlődésének kapcsolatában találja meg.

Blaukopf struktúra-fogalma körülbelül azonos az aszafjevi intonációval. Nem elégszik azonban meg az „intonációs-szótár" felállításával, hanem arra törekszik, hogy megtalálja a grammatikát, s ez szerinte a zene hangrendszere. S zenei struktúrák fejlődését két tényező befolyásolja: egy belső, a zenei fejlődés immanens törvényei alapján, és egy külső, társadalmi-ideológiai, amely „a zene belső technikai és esztétikai fejlődésének lehetőségeit szabja meg".[63] Lehetőségekről van tehát szó és nem közvetlen megfelelésről, de nem mulasztja el hangsúlyozni, hogy a zene és a társadalom struktúrája között mégis „mélyebb az összefüggés, mint azt közönségesen hiszik".[64] A legpregnán-

[58] Itt meg kell említenünk a Csajkovszkij-tanulmány analíziseit. Vö. B. Assafiew—Glebow: Tschaikovskys Eugen Onegin. Potsdam. A magyar kiadás sajnos mellőzi a német szöveg kitünő dokumentációját.

[59] Újfalussy József: A valóság zenei képe. A zene művészi jelentésének logikája. Budapest, 1962. 161. o.

[60] Sajnos Gyulay Elemérnek csak „A zene hatása" című szintén igen értékes, elsősorban ízlésszociológiai műve jelent meg 1936-ban. A zene jelentésének pszichológiájával és szociológiájával foglalkozó úttörő munkái még kiadásra várnak!

[61] Kurt Blaukopf: Musiksoziologie. Eine Einführung in die Grundbegriffe mit besonderer Berücksichtigung der Soziologie der Tonsysteme. Wien, é. n. 10—11. o.

[62] Hans E. Wind: Die Endkrise der bürgerlichen Musik und die Rolle Arnold Schönbergs. Wien. 1953.

[63] Uo. 16. o.

[64] Uo. 23. o.

sabban a következő mondatban foglalja össze módszerét: Minden zeneszociológiának a hangrendszerek szociológiája az alapja."[65]

Első pillanatra talán túlságosan is merésznek hat ez a megfogalmazás, s valóban magában is rejti az egyoldalúság veszélyét. Ha azonban csak a vizsgálat alapjának tekintjük a hangrendszer-szociológiát, akkor olyan módszert kapunk, amely képessé tesz a zenei érzék, a zenei hallás fejlődésének tudományos megragadására. Blaukopf nem hivatkozott Aszafjevra, úgy látszik, munkáit nem ismerte, felfogásuk azonban, nyilvánvalóan közös történelmi materialista kiindulópontjuk folytán, közeli rokona és kiegészítője egymásnak.

A hangrendszerek fejlődésének konkrét elemzésében Blaukopf képes arra, hogy világos és nagyvonalú koncepciót adjon, s kísérletet tegyen a törvényszerűségek megragadására. Könyvének ezt az igen fontos részét most természetesen nem érinthetjük (négy fázist különböztet meg: a szubinfradiatonális, az infradiatonális, a diatonális és a szupradiatonális hangrendszert), s csak utalhatunk arra, hogy eredményei ezen a téren is bizonyítják kiindulópontjának megalapozottságát.

Mint mondottuk, Blaukopf persze nem egyedülálló jelenség, hanem a nyugati zeneszociológia legjobb kezdeményezéseit folytatja: Max Weber említett, szintén a hangrendszerek fejlődését boncoló zeneszociológiai tanulmányát, Adornónak a zene társadalmi funkciójáról és a hallás szociológiájáról szóló műveit. Joseph Yassernek a tonalitás kialakulását tárgyaló munkáit. És gondoljunk csak Hans Engel idézett kijelentésére, amely szerint „a stílus éppannyira kollektív, mint egyéni kifejezés". Ilyen megállapításokkal más szerzőknél is találkozunk, de reális bizonyítása csak az Aszafjev—Blaukopf módszer egyesítésével lehetséges.

3. Mellettük nem feledkezhetünk azonban meg arról a harmadik forrásról sem, amelyet a *zenepszichológia* jelent számunkra.

A zenepszichológiának már indulásában egyik legfontosabb és legvitatottabb kérdése volt a hallás aktivitása. Stumpf kutatásában a hang-érzet (Tonempfindung) játszotta a fő szerepet, s élesen elkülönítette a hallás- és a hangpszichológiát. Vele szemben viszont Riemann a hangképzetet (Tonvorstellung) adta meg a zenei lélektan központi fogalmának, kimondva, hogy Stumpf csak mintegy a zene „elszenvedésének" tekinti a hallás műveletét, s megfeledkezik arról az aktivitásról, amely több mint egyszerű kísérő fantáziatevékenység: „az emberi szellem logikus funkciójának tevékenysége".

Riemann azonban figyelmen kívül hagyta, hogy ezek a hangképzetek milyen viszonyban állnak a valósággal. Kantiánus filozófiai álláspontja nem is tette lehetővé, hogy ezt a kérdést egyáltalán feltegye. Munkássága azonban mindenesetre kiindulópontot adott a zenepszichológia számára, hogy a hangérzékelés lélektana mellett kidolgozza a hallás lélektanát is.

A szorosabb értelemben vett zenepszichológia — Révész Géza, Seashore, a Szovjetunióban Tyeplov, Leontyev és mások munkái— a vizsgálati módszerek bőséges példatárát nyújtja. Rendelkezünk e módszerek olyan kitűnő marxista összefoglalásával, mint Tyeplov magyarul is megjelent könyve.[66] A marxista zenei lélektan a hallás aktivitásából indul ki. („A zene meghallása — mondja pl. Sz. L. Rubinstein — ... annyi, mint az intonált zenei hangok végigvizsgálása a zenei rendszernek az e hangokat jellemző összes paraméterei

[65] Uo. 91. o.

[66] B. M. Tyeplov: A zenei képességek pszichológiája. Budapest. 1960

szerint."[67]), s ez a felfogás ismét szembeszökő módon érintkezik az Aszafjev és Blaukopf által képviselt módszerrel. A zene szociológiai vizsgálatában tehát fel lehet és fel kell használni a lélektan eredményeit.

A szűkebb értelemben vett zenepszichológián kívül azonban gondolnunk kell az olyan kutatásokra is, mint amilyeneket pl. Heinrich Besseler munkái tartalmaznak. Besseler a hallás lélektanára támaszkodva újszerű módon, a közönség és a nép aktivitása szempontjából világította meg a zene történetét.[68]

Besseler a leírt, rögzített zenéből indul ki, s annak hangnembeli, ritmikai, formai, harmóniai stb. — ha úgy tetszik tehát strukturális vagy intonációs — sajátosságai alapján visszakövetkeztet arra a hallástípusra, amely e művek létrejöttének társadalmi bázisát jelentette. Kategorizálása (aktív-szintetikus és passzív hallástípus) így sokkal megalapozottabb, mint Adornóé (aki expresszszív-dinamikus és térbeli-ritmikus típust különböztet meg.[69] Besseler módszere ismét új s igen lényeges oldalról egészíti ki az eddig elmondottakat.

Végül a források között említhetjük fel a szociológiai érdeklődésű népzene-gyűjtést is. „A magyar népzenetudomány — írja Járdányi Pál 1943-ban — eddig magára a zenei anyagra tette a hangsúlyt, legfőbb feladatának a magyar nép egészére jellemző zenei ízlés, hagyomány megismerését tekintette. Pár éve érvényesül és munkál a népzene új szemlélete: a szociográfia."[70] S rögtön felsorolja az első eredményeket, Kerényi György monográfiáját Kemse, majd Vargyas Lajosét Áj falu zenei életéről. Ezt követte Járdányi tanulmánya, a „kidei magyarság világi zenéjéről."

A szociográfiai szemléletű népzenegyűjtés nemcsak abban különbözött a folklorisztikától, hogy a gyűjtés körülményeinek feljegyzésében, feldolgozásában, az „adatszolgáltatók" izlésének vizsgálatában a szociográfia, elsősorban a falukutatók módszerét követte. Ennél is fontosabb, hogy míg a „hagyományos népzenegyűjtés" az értékes zenei anyagot kutatta, addig a „szociográfiai gyűjtés" arra törekedett, hogy felvegye egy-egy község teljes dalanyagát, a különböző stílusú népdaloktól kezdve az operettig és a slágerig, s ilyen módon teljes képet adjon egy-egy település zenei kultúrájáról.

Ez a módszer azonban csak falun alkalmazható. Falun lehetséges egy-egy parasztember teljes dalanyagának felgyűjtése, ez megbízható képet ad a zenei élményanyagról és az ízlésről is. Teljesen más a helyzet azonban a városi ember esetében. A városi ember zenei élményének csak kis része az a dalanyag, amit maga is elő tud adni, nagyobb része ezerféle bizonytalan eredetű emlékkép, töredék, részlet, amelynek feltárása a lejegyző módszerrel lehetetlen.Hogy Herbert Spencer ismert megfogalmazását alkalmazzuk: a zene „integrációja"[71] a városi zenében már annyira előre haladt,hogy túljutott az egyszerű, néhány soros dal fokán. Az átlagos hallgató ezt már nem tudja követni, a kapott emléket foszlánnyá „differenciálja", vagy reprodukálhatatlan emlékként őrzi. A dallamanyag vizsgálata tehát a városi vizsgálatban már csak másodrendű jelentőségű, s helyét éppen a hangrendszer, az intonáció, a hallás vizsgálatának adja át.

[67] Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Budapest, 1962. 318. o.

[68] Heirich Besseler: Das musikalische Hören der Neuzeit. Akademie Verlag, Berlin, 1959.

[69] Theodor—Wiesengrund Adorno: Philosophie der neuen Musik. Thübingen, 1949. (A Stravinsky-fejezetben.)

[70] Járdányi Pál: A kidei magyarság világi zenéje. 1943. 5. o.

[71] Spencer Herbert: Alapvető elvek. Budapest. 1909. 389. o.

Miért éppen annak? A parasztzenében a hangnem és a hangsor fogalma még nem alakult ki. A parasztember persze meghatározott hangsorban és tonalitással énekel, de a hangsor és a tonalitás létezéséről nincs fogalma. Amint azonban a zene „integrációja" magasabb fokra lépett, szükségképpen kialakultak azok az elvont struktúrák (kezdetben csak „makámok", majd később szabályos hangrendszerek)), amelyek törvényéül szolgálhattak a fejlettebb zenei tevékenységnek. Amit tehát a hagyományos falu vizsgálatában a teljes dallamanyag felgyűjtése jelent, ugyanazt a város felmérésében a hallás és intonáció tanulmányozása teljesíti.

A mai falut persze egyre inkább ugyanúgy kell vizsgálni, mint a várost. A népzenei gyűjtésben is előtérbe kerültek a hangrendszerrel, a tonalitás-érzékkel összefüggő kérdések. Amikor Lajta László a kőrispataki gyűjtés feldolgozásában már bizonyosfajta szociológiai teljességre is törekedett, már kitért ezekre a hangrendszer-szociológiai problémákra is (mint pl. az ún. „hamis éneklés", a tonalitásérzék, a különböző hangrendszerek hatása stb.[72]).

*

A népi alkotóerő zenei megnyilvánulásának hallás-szociológiai módszeréről szólva tehát négy fő forrást ismertettünk. Nem mulaszthatjuk el azonban hozzátenni, hogy a módszer elvi megalapozásában Marxnak a hallás fejlődésére vonatkozó ismert megjegyzéseire támaszkodhatunk. Marx így ír a Gazdasági-filozófiai kéziratokban: „Mint ahogy csak a zene ébreszti fel az ember zenei érzékét, mint ahogy a zeneietlen fül számára *nincs* értelme a legszebb zenének sem, . . . ezért a társadalmi ember *érzékei más* érzékek, mint a nem-társadalmié; csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem, egyszóval emberi élvezetekre képes *érzékek*, olyan érzékek, amelyek *emberi* lényegi erőkként igazolódnak. Mert nemcsak az öt érzék, hanem az úgynevezett szellemi érzékek, a gyakorlati érzékek is (akarat, szeretet stb.), egyszóval az *emberi* érzék, az érzékek emberi volta csak a *maga* tárgyának létezése által, az *emberiesült* természet által van. Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája."[73]

Az ilyen módon értelmezett hallás nem a zeneművek puszta meghallgatását, hanem aktív el*sajátítását*, belső vagy külső újjáalkotásukra való képességet jelent. Beethoven IX. szimfóniáját passzív értelemben meghallgathatja egy ősemberhez hasonló körülmények között élő pigmeus vagy egy teljesen botfülű ember, de felfogni, követni, a zene mozgásának logikáját megérteni csak az képes, aki a társadalom által meghatározott fokon kiművelt érzékkel rendelkezik, fel tudja fogni a dallam belső vonalát, szintetizálni tudja elemeit stb. A hallásnak ebben az egyetemes értelemben felfogott fejlődése nyilvánvalóan nem egyes kiemelkedő tehetségek műve csak, hanem a társadalom, az emberiség tevékenységének eredménye, „az egész eddigi világtörténelemnek munkája". Hiszen ennek a fejlődésnek keretében alakult ki a kötetlen énekből a tonalitásérzék, az egyszólamúságból a többszólamúság, a funkciós rend és a harmónia, a kezdetleges hangsorokból az ötfokúság, majd a hét- és tizenkét-

[72] Lajtha László: Kőrispataki gyűjtés. Zeneműkiadó, 1955. Bevezetés. 1—11. o.
[73] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp., 1962. 73. o.

fokúság, a temperálatlanból a temperált hangzás, a klasszikus majd a romantikus harmóniavilág stb.

Valóban hatalmas fejlődés, óriási átalakulás. Ha az egészet nézzük, a legzseniálisabb alkotók tevékenysége is része ennek a folyamatnak, az összfejlődésben a nagy művészet munkája állandó kölcsönhatásban áll a nép mindennapi művészi tevékenységével. Az alkotók munkássága az emberi hallás fejlődésének a társadalom által adott fokán bontakozik ki, s engedelmeskednie kell a fejlődés törvényeinek. A mű hatásának mélységét és szélességét pedig mindenkor az is megszabja, hogy mikor mennyire találkozott a hallás egyetemes fejlődésének tendenciáival.

Az eredetiség Hegel felfogásában sem az ötletek szubjektivitásában van, hanem „azonos az igazi objektivitással, s *oly módon* egyesíti az ábrázolás szubjektív és tárgyi elemeit, hogy a két elem már semmi idegen mozzanatot nem tartalmaz egymással szemben"; — s az ésszerű tárgyat „a meghatározott műfaj lényegében és fogalmában, az eszmény általános fogalmának megfelelően, belülről, a művész szubjektivitásából alakítja ki".[74] Szervesen következik ebből, hogy az alkotóművész eredetiségében az egyéni és közösségi stílus egységbe olvad össze, nem a közösségi stílus szeszélyes elvetését jelenti tehát, hanem annak belülről való újjáalkotását, s ezzel megváltoztatását.

Kétoldalú dialektikus folyamatról van szó tehát, amelynek ez alkalommal egységét és a kollektív mozzanat szerepét kellett hangsúlyoznunk. (Hadd tegyem hozzá rögtön, hogy ez semmiképpen sem jelenti a szubjektív elem, az egyéni alkotás jelentőségének lebecsülését. Amikor az eddig elhanyagolt kollektív mozzanatot kiemeljük, nem akarunk az egyik egyoldalúsággal szembe másikat állítani. Jelen tanulmány azonban a kollektív alkotóművészet szerepéről szól, az összfolyamatot ebből a meghatározott nézőpontból szemléli, a művészi alkotás individuális tényezőinek jelentőségével részleteiben nem foglalkozhat, ennek szociológiai vizsgálatát más alkalomra kell hagynia.)

S itt válaszolhatunk arra a kérdésre, amelyet e fejezet előtt feltettünk, hogy vajon nem kergetünk-e légvárakat, ha a művészet fejlődésében a néptömegek aktivitásának hatását kutatjuk. Erre most már határozottan felelhetünk. Ami persze nem jelenti azt, hogy a népi alkotóerőt minden időben és minden helyen egyformán funkcionálónak képzeljük. Vannak korszakok, amelyekben az osztálytársadalom, különösen a kapitalizmus megbénítja a nép alkotóerejét, s ennek eredményeképpen szakadék jön létre a népi művészi tevékenység és a hivatásos művészi alkotómunka, a magasművészet és a közhasználatú művészet között. A művészetszociológia fontos feladata ennek vizsgálata, a kapitalizmus bírálata. A szakadékot azonban nem vizsgálhatjuk csak felülről, hanem be kell hatolni a mélyébe. A lényeg mindig az összfolyamat elemzése, azon belül koronként, társadalmanként változik a nép művészi tevékenységének konkrét funkciója és jelentősége.

A művészet szerepe a társadalmiasulás folyamatában

A nyugati művészetszociológusok írásait olvasva az ember gyakran találkozik a „szociabilitás" fogalmával is. Először Guyau vezette be a művészet társadalmi funkciójának elemzésével foglalkozó irodalomban.[75] Ő mondta ki,

[74] Hegel: Esztétikai előadások I. k. Fordította Zoltai Dénes, Akadémiai Kiadó, 1952. 299. o.

[75] Jean-Marie Guyau: Die Kunst als soziologisches Problem. Leipzig 1921. 55. o.

hogy nem általában „a" társadalom a művészet előfeltétele, hanem meghatározott, konkrét társadalom, s hogy a művészet nemcsak „társadalmi jelenség", hanem elevenen hat is a társadalomra: a kötőerő szerepét tölti be. A művészet Guyau dinamikus felfogása szerint maga is cselekvés, ezért „hajlamos ugyanolyan természetű cselekvésekre késztetni, mint aminőket kifejez".[76]

Guyaut azonban idealista vitalizmusa megakadályozta abban, hogy a művészet hatását a biológiai szférán túl is ki tudja fejteni. A szociabilitás fogalma pedig azóta nemcsak hogy nem gazdagodott, hanem még inkább szűkült. Olvashatunk róla tanáros fejtegetéseket Silbermannál és Engelnél is de az elvi nyilatkozatoknál többet nem igen mondanak.) Engel például megkülönbözteti a „Sozialität" és a „Soziabilität" kategóriáját, az előbbi azt jelenti, hogy a művészet gyakorlása a társadalom*hoz* kötött, a másik, hogy kötőereje hat is a társadalom*ra*.[77]

A dogmatizmus elleni harcban, az igazi marxizmus védelmében gyakran szoktunk hivatkozni Marx óvására — hogy a „tevékeny oldal" kifejtését nem szabad átengednünk az idealizmusnak[78] — és Engels megjegyzésére, amely szerint a „formai oldalt", a kölcsönhatások bemutatását nem szabad elhanyagolni az alap, a tartalmi oldal kedvéért.[79]

Bár a marxista tudomány a dogmatizmus idején nem fogadta meg kellőképpen Marx és Engels figyelmeztetését — a polgári szociológia mégsem tudta az űrt betölteni és a tevékeny oldal kidolgozójának szerepét átvenni. Az idealista filozófia, ha a formától nem is, de a tevékenységtől mindenképpen „elidegenedett". Ennek folytán két „rossz végletbe" torkollott. Az egyik a szellemtudományi módszer, amely a „szellem" fejlődését tekinti „alapnak", de ezzel éppen a tényleges kölcsönhatást nem tudja bemutatni, nem tud konkrét képet adni arról, hogyan formálja a művészet a valóságos társadalmat. A másik az a fajta szociologizmus, amely „alapként" ismét nem a tényleges társadalmat, hanem az elvont társadalmi struktúrát kezeli, de a fogalmat abszolutizálva szintén elzárja a kölcsönhatások vizsgálatának útját.

A művészetek (és köztük a zene) társadalomformáló hatásának vizsgálata így a marxista esztétikára és művészetszociológiára maradt. Más nem is tudja ezt a feladatot teljesíteni. Guyau helyesen mutatott rá, hogy a művészet is cselekvés, tevékenység — de csak a marxizmus tudja megszabni a helyét az emberi tevékenységnek rendszerében. Csak a marxizmus tudja bemutatni, hogy az emberek valóságos tevékenysége hogyan ered a termelési viszonyokon alapuló társadalmi viszonyokból, s hogyan hat vissza rájuk. Nincs más módszer, amely fel tudná tárni a valóság és művészet kapcsolatának teljes dialektikáját, amelynek a valóság ábrázolása és megváltoztatása elválaszthatatlan két oldala.

A nyugati szociológiában elismerésre méltó eredményeket ért el a „mikroszociológiai csoportok", az „elsődleges csoportok" vizsgálata. Nincs azonban még kimutatva, hogy a művészetnek milyen különleges szerepe van éppen az „elsődleges csoportok" létrejöttében és életében. Ilyen szerepe volt már természetesen a „Gemeinschaft"jellegű csoportok, tehát a parasztság hagyományos életében — a művészet nemcsak lényegtelen velejárója a paraszt-életnek, nemcsak „bokréta a kalap mellett", hanem olyan összefogó és szer-

[76] J. Guyau: A modern esztétika problémái. Révai kiadás. 27. o.
[77] H. Engel: Id. mű 305. o.
[78] Marx—Engels Művei 3. kötet. Bp., 1960. 7. o.
[79] Marx—Engels: Válogatott levelek. Szikra, 1950. 536—538. o.

vező erő, amely kiegészíti a gazdasági tényezők hatását. De ez a funkciója nem csökkent, sőt bizonyos mértékig fokozódott a nagyvárosi életben. Nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy minden szorosabb közösségnek megvannak a maga művészi formái, amelyek létrejöttét szintén nem tekinthetjük véletlennek, hanem szigorúan törvényszerűnek. A közhasználatú művészet továbbélésének társadalmi funkciója ez, s ettől el kell választani azt a funkciót, amelyet a magasművészettel kialakult formák (pl. a nyilvános koncertélet) betöltenek. Hangsúlyozni kell azonban e kétféle funkció állandó és szerves kölcsönhatását.

Amikor Hans E. Wind és Kurt Blaukopf megkülönböztették a „disciplina" és az „élvezet" elvét, akkor valójában nem tettek mást, mint azt a kétféle funkciót választották el egymástól, amely a közhasználatú és a magasművészethez kötődik. Használt terminusuk nem a legjobb, de ugyanarra a két funkcióra utal, amelyet Kretzschmar, Besseler, Collingwood, Aszafjev más szavakkal már jellemzett. A művészet funkciójának vizsgálatát is csak akkor tudjuk tehát konkréttá és elevenné tenni, ha számításba veszünk minden formát, ahogy a művészet a társadalomban él s nem korlátozzuk figyelmünket egyoldalúan a művészet fogyasztására. Ezen az úton vehetünk elő konkréten, szociológiai módszerekkel olyan kérdéseket, mint egyrészt az elidegenedés problémája a művészetben, a művészet áru-funkciója és fetisizációja a kapitalizmusban, másrészt pedig mint a művészi érték szociológiája, s általában a művészet tartalmi oldalának szociológiai megvilágítása. Az ízlésszociológia is ebben a szélesebb összefüggésben kap igazi jelentőséget, szélesebbet, mint amilyet a nyugati művészetszociológia tulajdonít neki.

Az ilyen értelemben vett vizsgálatok persze már túl is mutatnak a művészetszociológián, s részt kérnek a szociológia más ágainak, az üzemszociológiának, faluszociológiának, ifjúságszociológiának munkájából.

IV.

Befejezésül azt lehetne várni, hogy összefoglaló pozitív rendszerét adjuk egyrészt a társadalom és művészet kapcsolatának, tehát *művészi felépítmény* struktúrájának és működésének, másrészt pedig a *művészetszociológia vizsgálati módszereinek*.

Ezek azonban már olyan feladatok, amelyek túlnőnek egy „befejezés" keretein és önálló igénnyel lépnek fel (annál is inkább, mert szociológiai megvilágítás mellett esztétikai és művészetpszichológiai kidolgozást is igényelnek). A művészetpszichológia eddigi eredményeinek vázlatos és egy problémára (valamint egy művészeti ágra) összpontosított áttekintését azonban már e módszerek kidolgozásának igényével végeztük el. Mint a bevezetésben is hangsúlyoztuk, a kutatásnak egyaránt ki kell terjednie a *művészi tevékenységre*, a tevékenység közben létrejött *viszonyokra* (ízlés-csoportok stb.), a tevékenység céljára, hatására, azaz *funkciójára* és a létrehozott *termékre* (tehát esztétikai értelemben a *műalkotásra*, társadalmi síkon pedig az *intézményre*). E tényezők között a legmostohább elbánásban eddig a legfontosabb, maga az eleven tevékenység részesül. Vizsgálódásunk középpontjába ezért állítottuk az aktivitás kérdését, nem mintha ez lenne egyetlen problémája a művészetszociológiának, de mert a jelenlegi helyzetben kétségtelenül a „döntő láncszem". E kérdés megoldásával tárulhat fel előttünk a művészet társadalmi életének teljes dialektikája.

О МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАХ СОЦИОЛОГИИ ИСКУССТВА

Иван Витани

Социология искусства рассматривает искусство как общественное явление, следовательно, ее методология должна исходить из того, в какой форме живет искусство в человеческом обществе. Было бы неправильно исследовать лишь то, как рождаются, живут, какое влияние оказывают *продукты* искусства, т. е. художественные произведения, такое же внимание должно быть посвящено *деятельности*, создающей эти произведения. Буржуазная социология искусства осталась должником именно в разработке этого принципа, марксистская же социология искусства должна рассматривать его своей методологической основой.

Для доказательства этого положения автор рассматривает воззрения на искусство некоторых значительных деятелей социологии (Конта, Тенниеса, Дюркгейма, Макса Вебера, Маннгейма, Сорокина, Малиновского и др.), а также отдельных представителей социологии искусства, в первую очередь, социологии музыки (Зильберманн, Энгель, Адорно, Меллерс, Прайснер и др.). Автор показывает, что в их воззрениях существо художественной деятельности было отодвинуто на задний план, резко, недиалектически отграничивались друг от друга создание и восприятие искусства.

Исследование художественной активности общества, творческой деятельности народа является таким образом центральной проблемой социологии искусства в настоящее время. Методы этого исследования, естественно, должны быть разработаны соответственно каждой отдельной области искусства. Статья кратко касается отдельных областей искусства, подробно останавливаясь на проблемах музыки, искусства, в котором присутствие художественной активности масс хотя и очевидно, но творческая роль этой активности с трудом поддается анализу. Метод анализа автор видит в социологическом исследовании слуха, интонации, звуковых систем, опираясь на касающиеся этого вопроса воззрения Бориса Асафьева, Курта Блаукопфа, Генриха Бесселера, и показывая, что взгляды, высказанные ими независимо друг от друга, согласуются с пониманием развития человеческого слуха Марксом.

Постановка художественной деятельности в центр исследований приводит социологию искусства и к пониманию его «социабильности», формирующей общество силы. Проблема эта является таким образом одним из важнейших вопросов развития марксистской социологии искусства.

METHODOLOGICAL BASES OF THE SOCIOLOGY OF ART

I. Vitányi

Since the sociology of art treats art as a social phenomenon, its methodology must begin with the form in which art exists in human society. It would be incorrect to seek only the products of art, that is to say, the coming into being of works of art, their way of existence, the type of effect they produce, etc. We must equalli focus on the activity bringing these works into being. Bourgeois sociology of art is indebted to us because of these answers and the Marxian sociology of art must regard them as basic to its methodology.

In proving his point the author examines the stand of several excellent sociologists (Comte, Tönnies, Durkheim, Max Weber, Mannheim, Sorokin, Malinowski, etc.) on art and also treats some works closely related to art, especially the sociology of music (Silbermann, Engels, Adorno, Mellers, Preussner, etc.) He shows that according to these authors art — as an activity — becomes secondary and firmly anti-dialectical; the artistic creation and its appreciation become separated from each other.

Thus today the central problem of the sociology of art is the examination of the artistic activity of society and the creative activity of peoples. Naturally the method must be elaborated to make it applicable for all realms of art. The article only briefly touches upon the various forms of art and treats in detail music in which the artistic activity of the masses is evidently present but it is quite difficult to analyze its creative role. In his opinion the method of analysis constitutes the sociological examination of sound systems, intonation, hearing. This he bases on the pertinent studies of Boris Asafiev, Kurt Blaukopf and Heinrich Besseler and proves that these views expounded independently also correspond to Marx's view on the development of human hearing.

By focussing on artistic activity the sociology of art can aid the comprehension of the sociability of art, its power to form society. At any rate this factor is the prime question of the development of the Marxian sociology of art.

A neopozitivista filozófiai és etikai dekadenciáról

MAKAI MÁRIA

Bevezetés

Az angol újhegelizmus (Bradley) irracionalista konklúziói megkongatták azt a halálharangot, amely a klasszikus filozófiák bomlástermékeinek eltemetését és egyben új utak megnyitását jelezte.

Erre az új útra lépett az 1900-as évek elején George Edward Moore. Moore hatását nehéz egy rövid bevezető összefoglalás keretén belül még felvázolni is. Russellel együtt ő a kezdeményezője az érzéki adatok neopozitivista ismeretelméletének, megindítója a köznapi szóhasználat analitikus elemzése iskolájának, amely a mai napig is a legelterjedtebb áramlat az angolszász nyelvű filozófiai irodalomban. Elsőként dolgozta ki Angliában a „metafizikus" kérdésfelvetések elvetésének szemléleti és módszertani alapjait. Russellen és Wittgensteinen keresztül hatást gyakorolt a bécsi kör neopozitivista irányzatára, amelytől azonban mindvégig megkülönbözteti a tudományfilozófiai kérdések iránti érdeklődés hiánya. A XX. század egyik legnagyobbnak elismert polgári etikusa; egyszerre kezdeményezte az emóciós etikai elméletet, a nyelvi analitikus, valamint az intuíciós etika kialakulását.

Moore indítja meg, ellentmondásaiban is egységes módon, az angolszász neopozitivista etikát, és válik — munkásságát és hatását tekintve egyaránt — a modern polgári etika önfelbomlasztásának egyik úttörőjévé és reprezentánsává. Az az etikai szubjektivizmus, nihilizmus, a klasszikus polgári korszak és általában az egész etikai fejlődés tradícióinak az a visszautasítása, amely utódjainál — cáfolóinál-továbbfejlesztőinél — kerül napfényre, az ő etikai pozícióiban nyer elsőnek megindokolást.

*

Ami Moore etikai nézeteinek filozófiai alapjait illeti, e téren a neopozitivista méltatói közt is uralkodó az a vélemény, hogy itt megy végbe annak az új mozgástérnek a körvonalazása, amelyet a klasszikus polgári filozófiával való szükségszerű szakítás meghagy az új alapokon szervezkedő és — ismételjük — a tudományfilozófia iránt érdektelen modern pozitivizmus számára.

Mint filozófus-egyéniség, a sokértelműen csillogó és a teljességre törő, homályosságában is izgató Bradley mellett — még polgári értékelői-hívei szemében is — köznapi, unalmas, gyakran triviális. Ebben — eltérő egyéni adottságaik mellett — a kor által diktált és vállalt elméleti feladatok különbözőségei nyilvánulnak meg az alkotó egyéniség szintjén: Moore esetében az új filozófia szükségszerű belső korlátozottsága, leszűkülési-elszürkülési szükségessége.

Moore egyszerre alakít ki új általános filozófiai alapokat és etikai koncepciót, az előbbiek feltárása nélkül, önmagában az utóbbi érthetetlen. Itt a

filozófiai alapokon mindenekelőtt a munkássága bizonyos vonatkozásaira mindvégig jellemző, de különösen a fellépése idején a centrumba állított álobjektív törekvések értendők; idealizmus és materializmus fölött való túlemelkedési kísérletéről, pontosabban — megjelenési módját tekintve — az egyik oldalon a pszichologista szubjektív idealizmus, a másikon az objektív realitás elismerését tartalmazó mindenfajta elmélet leküzdésére tett kísérletről.

Általános filozófiai és etikai pozíciója ellentmondásos, ezért válhatott divergáló irányzatok atyjává. A filozófiáját felbomlasztó elemek magában ellentmondásos elméletében rejlettek, amely szükségképpen csak átmeneti alakzatnak bizonyulhatott. Ezek az ellentmondásos, elkülönülő, önálló irányzatként szerveződő tendenciák csak egy kezdeti egység mozzanataiként értelmezhetők helyesen; mint a klasszikus polgári filozófia felbomlásából eredő válság áthidalási-megszüntetési kísérletei, mint különböző irányú útkeresések egy és ugyanazon filozófiai munkásság keretén belül, amelyek belső összetartozó erő, egységes koncepció híján mozaikokra szétesve menthetetlenül önállósulnak. S így megfordul a képlet: ebben a fejlődésmenetben egyre egyoldalúbbá-szegényesebbé váló elméleti reziduumok továbbtengődésének tűnik az, amit a pozitivista filozófia oly szívesen állít be „scientikus", „antimetafizikus", „forradalmi" fordulatnak. (De továbbmenően: az a marxista koncepció, amely mindezeknek az irányzatoknak genezisét a klasszikus filozófia felbomlásából eredezteti, már a kritika kiindulópontjában is mélyebb és jóval több igazságtartalmat tartalmaz, mint a pozitivizmus bármely elszánt-harcos polgári filozófiai ellenfele, mint pl. E. Gellner, aki bár az analitikus irányzat elméleti impotenciájának közvetlen okait mélyen elemzi, de képtelen lévén a jelenségek lényegi (közvetett) okainak feltárására, ezt az irányzatot „adottként" értelmezi, fogadja el.)

A Moore-ral induló irányzat lényeges és fejlődése során állandóan elmélyülő meghatározottsága a valóságtól, a valóságtartalmú filozófiai gondolkodástól való pozitivista tartalmú elméleti elidegenedés. Végső fokon ez az elméleti elidegenedés — mint a kapitalista társadalmi viszonyok objektív meghatározottságainak elméleti síkon is rögződő visszfénye az imperializmusban — nyomja rá bélyegét Moore ellentmondásaikban is egységes általános filozófiai és etikai pozícióira. Nyilvánvaló, hogy közvetlenebb, feltűnőbb ez az elidegenedés etikai síkon (pl. Moore szerint az elméleti etikának semmi gyakorlati jelentősége, értelme sincs, pontosabban: értelme puszta öncélúságban rejlik), mint az általános filozófiai alapokban. De az etikában megnyilvánuló elméleti elidegenedés ismeretelméleti álláspont közvetítésével valósul meg; Moore ismeretelméleti meggondolások alapján — a hamis gnoszeológiai végletek leküzdésének törekvésével — veti ki az etikából a tradícionális etika hajdan legsajátabbnak hitt tartalmait! Tehát a társadalmilag meghatározott elméleti elidegenedés nemcsak ott nyilvánul meg, ahol Moore a dekadens individualizmus nézőpontjából határozza meg az etika feladatát stb. — hanem még mélyebben és egész etikájának szerkezetét meghatározó erővel azoknak az ismeretelméleti tilalomfáknak felállításában, amelyeknek hatására a centrálisnak értelmezett etikai alapkategóriákat (jó, rossz) kiüresíti. Így az etika gnoszeológiai aspektusában — elvontabb síkon — ugyanaz a társadalmi meghatározottság nyilvánul meg, amely konkrétebb síkon pl. gyakorlati etikájában kerül napfényre. De ez az ismeretelméleti és ez a gyakorlati aspektus ismét csak egységesnek bizonyul eredményében, megnyilvánulási formájában egyaránt (s nemcsak

eredetét tekintve): mind a dekadencia egy lényeges típusának filozófiája és mint a dekadens individualizmus etikája.[1]

Az imperializmus pozitivista filozófiájában egymástól elválaszthatatlanul összefonódott az általános filozófiai és elméleti etikai válság. Ez nyilván nem magyarázható csak az általános filozófiai alapok válságával. Moore-nál pl., aki a problémák más síkra való áttolásának mestere, világosan megnyilvánul, hogy lényeges társadalmi-etikai problémáknak pusztán ismeretelméleti vagy formális elemző kezelése egérutat nyújt a társadalmi tartalmú problémák elkerülésére, félretolására, s így gyakran közvetlenül a polgári osztályérdekek apologetikus védelmét segíti elő. Tehát a polgári érdekek védelme elvontabban éppúgy megnyilvánul az ismeretelméleti szempont túlzott előtérbe kerülésében (és ezen keresztül az elméleti etikai problémák új típusú kezelésében), mint magában az etikában. S a gnoszeológiai válságot éppúgy súlyosbítja a tendenciózus kezelés, mint ahogyan az etikai alapok válságát együttesen súlyosbítja az ismeretelméleti alapok önmagában vett aláaknázottsága és az apologetikus célokra való felhasználás.

Az eddigiek alapján még csak előlegezhetjük a kifejtendőket: a tárgyalandó elmélet az emberi világ elértéktelenedését, az ember objektív ellényegtelenedését jeleníti meg Ennyiben kritikája része a dekadens irányzatok általános marxista kritikájának.

Az imperializmus valóságának ez az objektív adottsága azonban fonák módon jelentkezik ebben az elméletben: a felszínen a „tudományos önkorlátozás" folyamata megy végbe — a figyelem kizárólag az értékítélet, az értékdefiníció, az értékkategóriák problémáira koncentrálódik. De ennek az önkorlátozásnak eredménye — az egész tradicionális etikai tematika félretolásán, elvetésén túl — az etikai vizsgálódás centrumába helyezett ismeretelméleti kérdések tagadó-nihilista megválaszolása. A filozófiai alapok és az etikai koncepció közös lényege: a társadalmi-erkölcsi tartalmak objektív érdektelensége a valóban teoretikus igényű etikai vizsgálódások számára.

Mindebből természetesen meghatározott feladatok következnek a marxista kritika számára. Azon körülmények ábrázolásának, hogyan alakulnak ki ezek a filozófiai alapok, hogyan funkcionálnak — most már a sajátosan etikai állásfoglalás által is determináltan — mint szemlélet és mint módszer az etikában, hogyan bizonyul ez a szemlélet és módszer a dekadencia lényeges művészi és filozófiai irányzatai általános-közös tartalmának stb. nyilván át kell mennie a problémák pozitív kifejtésébe.

A neopozitivista etika: meddő virág a megismerés eleven fáján; az etikai terminusok, tételek jelentése — szélesebb értelemben: az ismeretelméleti kérdések — centrumba helyezésének ára: az etikai foglmak kiüresítésén keresztül a tradicionális elméleti etika felbomlasztása. De *az ismeretelméleti kérdéseknek ez a központi szerepe ennek az irányzatnak — elvontan — érdeme: sürgetően felveti a marxista etika logikai-ismeretelméleti aspektusa kidolgozásának szükségességét.*

[1] Moore-nál a későbbi teljes ezoterizmussal szemben azonban még megvan az igény a gyakorlati erkölcs kérdéseihez való hozzászólásra, ezen igény és realizálódása mély torzulásaival. Ezért is volt szükségszerű, hogy etikájának ez a vonatkozása a későbbiekben feledésbe merüljön.

1. A „visszájára fordításról" általában

Az imperializmus korának dekadens filozófiai és művészi irányzataiban áttör és érvényesül az az adekvát elméleti viszonyulás a magántulajdon világához, amely — mint Marx kimutatta — a klasszikus kapitalizmusban a közkeletű gondolkodást és a vulgáris ökonómiát jellemezte. A klasszikus polgári ökonómusok (és az ő talajukon álló filozófusok) fő törekvése az volt, hogy megbirkózzanak a termelési folyamat és szereplőinek felszínen megnyilvánuló elszigeteltségével, kölcsönös elidegenültségével, a személyek dolgi és a dolgok személyi jelmezeivel. Számukra az elidegenült formák kölcsönös összefüggésének gondolati helyreállítása valóban problémát okozott. Ezzel szemben a vulgárisok a látszatösszefüggéseket készpénznek vették és fogalmi megörökítésükre törekedtek. Az állat és az ember, az eleven és a tárgy közötti különbség „megszűnését" így ábrázolta az elsők közt Mac Culloch. (Marx: Értéktöbblet-elméletek, III. rész. Bp. 1963. 240. o.)

A felszíni látszatösszefüggések a valóságos viszonyokat megfordítva ábrázolják: ha a tőke minden gazdagság forrása, akkor a bérmunka hordozója, a munkás, szükségképpen pauper, a puszta termelési költségekhez és termelési eszközökhöz tartozik — fejti ki Marx, majd így folytatja: „Ebben az ellentmondásban a politikai gazdaságtan pusztán a tőkés termelés, vagy ha akarjuk, a bérmunka lényegét mondta ki; az önmagától elidegenült munkáét, amellyel az általa létrehozott gazdagság mint idegen gazdagság, saját termelőereje mint termékének termelőereje, gazdagodása mint önelszegényedése, társadalmi hatalma mint a társadalom felette való hatalma lép szembe." (Uo. 233. o.) Marx már a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban, ha elvontabb síkon is, de sokoldalúan felvázolta a magántulajdonosi viszonyok elidegenítő hatását a termelés szereplőinek életére és tudatára, rámutatva az ellentétes mozzanatok egymásba való átcsapására, a végletek kicserélődésére, amelyet a visszájára fordulás marxi terminusa fejez ki a legtalálóbban. (Így válik pl. az élettevékenység az élet fenntartásának puszta eszközévé, az ember nembeli lényege puszta egyénivé, a társadalom a valóságos közösség karikatúrájává, az embereket összekapcsoló lényegi kötelék lényegtelenné, a valóságos emberi nyelv használata az emberi méltóság sérelmévé stb.)

Az a behódolás a kapitalizmus objektíve etikum-esztétikumellenességének, az emberi tartalmak gyakorlati lealacsonyításainak, amely a modern dekadens irányzatokat jellemzi, oly módon megy végbe, hogy reprodukálják a valóság elidegenedett mozzanatait: bennük is sajátos módon megvalósul ugyanez a visszájára fordulás, melynek okait, folyamatait, tendenciáját stb. éppúgy nem vizsgálják, mint ahogyan a vulgáris „tudomány" és köznapi gondolkodás sem.

A filozófia, a művészet, az esztétika a fejlődés dekadens vonalán elidegenül saját szubsztanciális anyagától, elméleti-esztétikai síkra viszi át a kapitalizmus objektíve elidegenítő hatását, *„az emberek világának elértéktelenedését" mint az értékek általános és szükségszerű devalorizáltságát és az ember ellényegtelenedését ábrázolja.*

Ez a visszájára fordulás már a filozófiai alapokban is megvalósul. Az irracionalizmus és a pozitivizmus fejlődése egyaránt abban az irányban halad, hogy a sajátosan filozófiait nem-filozófiaivá s a nem-filozófiait filozófiaivá változtassa. Ez a tendencia nyilvánul meg akár a fogalmak nyílt irracionalista bacchanáliájában (Bradley), akár a tartalmak felszíni, látszat-racionalista,

pozitivista felcserélésében (amit a nyílt irracionalista válságot áthidalni törekvő pozitivizmus fejlődésében majd kimutatunk). Míg az első esetben az elméleti elidegenedés a filozófus oldaláról mint a katalepszia felmagasztalása jelentkezik, addig az utóbbi esetben mint tudatosan vállalt vakság lényeges kérdésekkel szemben; mindkét esetben közös azonban a felszín, a látszat egyes mozzanatainak pillanatfelvétele. Fokozatosan megszűnik minden, a teljességre igényt tartó, racionális ismeretelméleti és ontológiai — s ezen belül etikai — kérdésfelvetés lehetősége.

A hagyományos filozófiai gondolkodástól való ezen elméleti elidegenedés nyilván nemcsak a szakfilozófia belső problémája. Saját tartalmaitól éppígy elidegenül a művészet egész múltjának emberi tartalmait önmagából kivetni törekvő dekadens művészet és esztétika. S abban a folyamatban, amelynek során megvalósul bennük a visszájára fordulás (a filozófiai nem-filozófiaivá, a művészi nem-művészivé válik): megvalósítják a kapitalista társadalom elidegenedett-közvetlen szemléletét. Bennük is éppúgy tárgyivá-állativá válik az emberi — s nem-emberivé, nem-művészivé, nem-teoretikussá a rejtett, misztifikált megjelenési formák mögül a valóságos emberi kapcsolatokat felszínrehozó művészi és teoretikus álláspont. (Tanulmányunk egy másik fejezetében természetesen differenciálunk a dekadencián belül. A fő típusokat itt előlegezzük: az akademizmussal párosult „önelégült tudat" (Moore), az „önelégült tudat" (pl. Camus és Ayer), a „szerencsétlen tudat" (legtipikusabb irodalmi reprezentánsa Kafka).)

Ez az elidegenedett közvetlenség természetesen közvetítések során alakul ki — s e közvetítéseket elemezzük a modern polgári filozófia irracionalista válságát pozitivista irányban áthidalni akaró Moore filozófiájában.

A filozófiai tartalmak pozitivista felcserélésének egyik legnagyobb hatású megindítója Moore. Tevékenysége kifejezi a polgári filozófia általános defenzíváját a XX. század elején. A polgári filozófia relatív stabilizációja kezdettől magán hordta a defenzíva jegyét. E stabilizáció ereje és gyengesége egyszerre nyilvánult meg Moore-nál; akinek ereje abban van, hogy képes volt a nyílt irracionalista szkepszis által feltárt szakadék fölött szemet hunyva, olyan — bár vékony — pallót verni a filozófiai kutatás új terepe irányában, amely eleve megóvta őt és utódait a szkepszisnek ettől a formájától, a teljes irracionalista kétségbeeséstől. Mély, lényegi gyengesége pedig abban van, hogy kénytelen félretolni azokat a problémákat, amelyeknek véggigondolása az új filozófiai szemlélet és módszertan talaján lehetetlennek bizonyul. Abban, hogy jelentősen leszűkíti a filozófiai érdeklődés területét és lényeges problémákkal szemben immunizál, méghozzá oly módon, hogy ezt az immunitást-érdektelenséget mint scientista igényességet ábrázolja. *A megkerülés, a félretolás, s ezzel a leszűkítés, a dezintegrálás, a kiüresítés logikailag a visszájára fordítás mozzanatainak tekinthetők.* Aminek értintésétől azonban filozófiáját megóvja, azok éppen az objektíve lényeges tartalmak — és amire ezáltal magát mindenekelőtt kárhoztatja, amit ily módon lényegesnek vélni kényszerül, az a felszín és a felszínesség.

Elmélete nemcsak ismeretelméleti-ontológiai síkon a felszín teóriája, hanem etikai vonatkozásban is a tartalmak feletti elsiklást valósítja meg.

Moore álláspontja: a modern polgári élet válságjelenségeinek tudomásul nem vétele. A filozófiai és művészi dekadencia öntudatos képviselői számtalanszor hangot adtak annak a felfogásuknak, hogy két út lehetősége áll fenn. Az egyik: a válságjelenségekkel való szembenézés esetén a kétségbeesés, az őrület;

a másik: a felettük való elsiklás, a tudatos felszínesség.[2] Az előbbi alternatívát láttuk — ha elvont-logikai formába burkolva is — Bradley esetében. Moorenál mármost a második alternatíva, a felszínesség — anélkül, hogy az ezt előidéző, szükségessé tevő jelenségekről stb. akár egy szó is esnék (de hát ez a közömbösség-érdektelenség- ,,semlegesség" is velejárója ennek a magatartásnak) — válik a tudományos állásfoglalás vezérlő eszméjévé.

Így válik érthetővé Moore már említett ,,racionalista" szkepszise, amelynek ára a felszínességre való önkorlátozás. Új társadalmi alapokon — a lényegesen új abban rejlik, hogy itt a defenzív alapállás *polgári* védekezés a polgári világ megrázkódtatásaival szemben — támad fel az a Marx által kigúnyolt feudális hugói magatartás, melynek jellemzője a lényeggel szembeni szkepszis s a jelenségekkel szembeni udvaroncság. (Marx kimutatta e szemlélet első megnyilvánulásait a polgári közgazdaságtan apologétáinál, mely szemlélet egyben napjaink igényesebb, a nyílt apológia harsogó válfaját elutasító polgári ideológiai irányzatoknak is alapelve.)

A visszájára fordulás — amelynek logikailag első fázisa a megkerülésleszűkítés volt — a lényegtelennek lényegessé, a tartalminak nyelvivé válásában tetőződik be. E fejlődés végpontja: a nyelvi analitikus irányzat. Moore filozófiáját — első és nagyhatású, bár kifejletlen inkonzekvens megvalósulásukban — mindezek a tendenciák át- meg áthatják. Ha e visszájára fordítás lényeges összetevőit is kibontjuk, akkor egyben e filozófiai és etikai felfogás legátfogóbb társadalmi meghatározottságait is jellemezzük.

*

Nézzük meg e visszájára fordulás néhány általános megnyilvánulását Moore-nál.

Moore a ,,*Principia Ethica*" megírásával egyidejűleg publikálta az ún. ,,neorealista" irányzat programjává vált híres tanulmányát, *Az idealizmus cáfolatát*. (The refutation of idealism. Mind, 1903. — Moore: Philosophical Studies, London, 1958.) E tanulmány a korabeli álobjektivista törekvésű irányzatok pregnáns megnyilvánulása. Egyben annak is bizonyítéka, hogy itt csupán a polgári filozófiai válság nyílt irracionalista, nyílt szubjektivista megnyilvánulásának látszat-leküzdéséről, különben a válság prolongálásáról van szó. Egyben fényt vet ezen irányzatok kérészéltűségére is — a 20-as évek elején maga Moore cáfolta meg és vonta vissza alapfeltevéseit, miután a közvetlen válság és tudata elmúlt, és így elkerülhetetlenné s egyben beismerhetővé vált az ,,új"filozófiai alapok semmisségének kimondása. Moore etikai koncepciója ezeken az álobjektív törekvéseken nyugszik. E törekvések belső ellentmondásai magyarázzák egyben az angol etikai álobjektivitás hasonló múlékony jellegét. Moore tanulmányának centrális vonala a létezni = észleltetni szubjektív idealista koncepcióval való leszámolás. Ez egyben a kor valamennyi álobjektív irányzata problémájának lényeges vonala törekvése.

De e centrális és minduntalan hangoztatott polemikus célzat mögött mélyebb és jelentősebb tendencia is meghúzódik: a klasszikus tradíciókkal való végső leszámolás. Annak a közvetlen lehetőségét, hogy a szubjektív idealista

[2] Lásd pl. V. Szolovjev: ,,Az ember feláldozza értelmét, mert képtelen megoldani az élet erkölcsi konfliktusait és feladatait." (Id. H. Sedlmayr: Verlust der Mitte. Salzburg, 1948. (id. 5. kiad. 1951. 209. o.)

kiindulópontok cáfolata során a polémia kiterjedjen a klasszikus polgári filozófia vívmányaira általában, a klasszikus polgári — s ezen belül a hegeli — filozófia újhegeliánus kiforgatása adta meg. A moore-i „realizmus-programnak" erről a vonatkozásáról a polgári irodalomban természetesen nem esik szó.

Ez a polémia persze végletesen eltorzult, hiszen Moore egy korabeli idealista (Tylor) és Bradley alaptétele kritikája kapcsán számol le a hegeli dialektikával, az objektivitás mindenfajta koncepciójával, a tükrözési elmélettel.

Melyik az elsősorban támadott dialektikus tétel? Két dolog különbözőségének és azonosságának egyidejű állítása; Moore e tétel „abszurditását" a létet és észlelést azonosító szubjektív idealista tétel cáfolatán keresztül fejti ki: „Mert manapság van a filozófusok között egy bizonyos, gyakran uralkodó tanítás, amely, úgy tűnik, egy nagyon egyszerű redukción keresztül, azt állítja: két különböző dolog különbözik is egymástól, meg nem is... sok filozófus, ha el is ismer egy különbséget, mégis (Hegelt követve) merészen állítja... egyben a tagadáshoz való jogukat. Hegel fő szolgálata a filozófia számára, hogy nevet adott és elvvé emelt egy hibatípust..." (Moore: Philosophical Studies. London, 1958. 15—17. o.)

Moore sem itt, sem egész tanulmányában nem tesz különbséget Hegel és az újhegelizmus — tehát a hegeli dialektika megszüntetése, karikatúrája —, az objektív és a szubjektív idealizmus között, továbbá a szubjektív idealizmus élmény-, illetve észleléskoncepción alapuló válfajai között. E nagyfokú „elemzési felületesség" eredményeként Moore-nak sikerült a hegeli dialektikát szélesebb értelemben mint egy tarthatatlan álláspontot, szűkebb értelemben mint az idejét múlt szubjektív idealizmus filozófiai tartópillérét ábrázolnia, s mint ilyet elvetnie.

A rossz lelkiismeretű szubjektív idealizmus — az álobjektivizmus — megalapozása filozófiai rosszhiszeműséget, inszinuációt követel meg. A konkrét azonosság hegeli elvét a klasszikus idealista filozófia elleni nyílt polémia megkerülése érdekében a szubjektív idealizmus ismeretelméleti alapproblémájával, az észlelő és észlelt azonosságának gondolatával együtt sutbadobni: ez a filozófia egyik lényeges vívmányának inszinuálása.[3]

S így jöhet létre az a látszat, hogy Moore racionalista és objektivista — Hegellel és az újhegelistákkal szemben! Hamis látszat és valóság fonódik itt szervesen egybe. Mert hamis, de szükségszerű látszat a hegeli dialektika irracionalitása az imperializmus korának filozófusai szemében — s ugyanakkor valóság is, hogy ez a dialektika irracionalizmussá torzult, a többi között Bradley munkásságában. De e hamis látszat és e valóságos mozzanat ilyen tendenciózus egységéből (ahol a hamis látszat alátámasztását éppen a kifejtetlenül hagyott részigazság kifejtetlensége szolgálja) az igazság minden eleme kivész. Mivel célja az idealista dialektika megkerülő-eltorzításán keresztül a megoldhatatlan problémák ballasztjától való kényelmes megszabadulás, a Hegel mögé, Berkeleyhez visszairányuló mozgás elindítása mint a Hegel—Bradley problematika modern meghaladása jelentkezik. S így az új filozófia kialakításának elengedhetet-

[3] Moore-t különben közönyösen hagyták a dialektika problémái, fellépése után csak madjnem két évtizeddel foglalkozott önálló tanulmányban a relációk problémájával, s ekkor is, a kérdést egyoldalúan leszűkítve, csak mint a tulajdonságokat leíró, regisztráló fenomenalizmus egyik részkérdésével. (Vö. External and internal relations. — Proceedings of the Aristotelan Society. 1919—20., továbbá: Moore: Philosophical Studies. Id. kiad. 276—310. o.) — Meglátjuk azonban, hogy implicite mind ismeretelméleti, mind etikai síkon állást foglalt a relációk kérdésében.

len feltétele egy objektíve szükségszerű elméleti rosszhiszeműség, a tudományos lelkiismeret tendenciózus elaltatása. Méghozzá oly módon, hogy ez a felszínen mint a tudományos igényesség növekedése jelentkezik.

A megkerült s így lényegtelenné degradált problémák sorsa: az eltüntetés, a megszüntetés. Így tünteti el Moore a Bradleynél oly nagy szerepet játszott létítélet problémáját, amely egyik jelentős csomópontja volt a klasszikus polgári filozófia felbomlasztásából fakadó válságnak. Meghatározott filozófiai kérdések lényegessége, jelentősége a haladó polgári filozófusok számára egyenlő volt az ő értelmükben vett elvi megoldhatóság egyidejű tételezésével s a szükséges filozófiai eszközök egyidejű kidolgozására irányuló törekvéssel. Amikor az imperializmusban a klasszikus polgári filozófia továbbfejlesztése veszélyessé válik (a marxizmusban), illetve kompromittálódik (az irracionalizmusban), akkor egyszerre szűnik meg e problémák „lényegessége" és az elméleti érdek a megoldásukhoz szükséges filozófiai eszközök kidolgozására a defenzív alapállásúvá váló és leszűkült mozgástér kialakítására kényszerült polgári filozófia számára.

Bradleynél az ember elé táruló tárgyiság még egységet alkotott, s a probléma abban rejlett, hogy az ítélet megbontja ezt az elvont-abszolút egységként értelmezett tárgyat. Moore előtt elvontan két út lehetősége állott. Az egyik: a magánvaló objektív idealista koncepciójához való visszatérés a konkrét azonosság elvének helyreállításával (és a szakítás a belső relációk bradleyi elvével) — a másik: az egységes tárgyiság gondolati megszüntetése, a tárgy felbontása önállósult résztulajdonságaira. Ez utóbbi út követése esetén elesik a bradleyi problematika, hiszen nem a tárgy jelenik meg részlegesen s ezért torz egyoldalúságában az érzéki szemléletben és a gondolkodásban, hanem az önálló érzetminőségekké változtatott résztulajdonságok. A minőség elszakítása a tárgytól és a többi minőségtől megoldja a gordiuszi csomót: a minőségnek a szubsztanciához és a többi minőséghez való viszonya problémáját.

Persze, ez a fajta megoldás a kérdés megszüntetéséből fakad. A létítélet moore-i kezelésében a tudomásul-nem-vétel, a más síkra való áttérés jelentkezik, a létítélet helyébe az indikatív tétel lép.

Az indikatív tétel központi szerepe Moore-nál egyszerre jelzi az objektivitás és és a dialektika klasszikus polgári koncepciójának megkerülését-kiszorítását. Ez egyik jelentős megnyilvánulása annak, hogyan hajtja végre Moore „Amerika becsukását" (Scsedrin) az általános filozófiai alapokban, hogyan szüntet meg — az elméleti érdek és képesség szükségszerű beszűkülése, elsorvadása folytán lényegtelenként félretolt — problémákat.

Ugyanez a tendencia nyilvánul meg annál a kísérletnél, amelyet Moore kitörésnek szánt a szolipszizmus zárt világából. Az érzéki adatok elméletének körvonalazása mellett Moore filozófiai munkásságának egyik legnagyobb hatású eleme a naiv realizmus tételeinek megvédése, méghozzá oly módon, hogy érvényüket, jogosultságukat teljesen függetleníti a „metafizikus" értelmezésük problémájától. Azáltal azonban, hogy közvetlenül elfogadja a „józan ész" természetszemléletének fő tételeit, ezek a filozófiailag kifejtetlen tételek válnak filozófikussá, míg filozófiai értelmezésük problémája filozófián kívülivé válik.

Moore egész munkásságára jellemző a problémák más síkra való áttelerélése, a „másról beszélés", a látszólagos értetlenség a valóságos filozófiai kérdésfelvetések iránt. Jellemzi a részkérdésecskék kifinomult és öncélú elemzése, az analízis beidegződött eltolása az érintett kérdés szempontjából periferikus jelentőségű területre. Azok számára, akik nehezen fogadják el, hogy Moore

munkássága az egyidejűleg akadémikus és köznapi szinten tudatosan kifejlesztett trivialitás és másról beszélés filozófiája, hadd álljon itt Moore egy tisztelőjének-hívőjének, valamint egy polgári ellenfelének állásfoglalása.

V. J. McGill Moore-nak W. James felett gyakorolt kritikájáról a következőket állapítja meg: „. . . bizonyos zavart okoz Moore régi csodálójának, ha rájön arra, hogy amikor a vita olyan tárgyat érint, amely nyilvánvalóan 'fontosnak' tűnik számára, Moore nem mutat lelkesedést, és ténylegesen arra hajlik, hogy csak közhelyet lásson benne". McGill ezzel kapcsolatban tipikus példaként idézi Moore egyik kritikai megjegyzését. „Amit Moore az igazságról mond annak a lehetőségnek vonatkozásában, hogy jobbá változtatja a világot, példát jelent ebben a tekintetben." (Most következik az idézet): „Az embereknek bizonyára megvan az erejük ahhoz, hogy bizonyos mértékig megváltoztassák a világot; és amennyiben ezt teszik, bizonyára 'igazzá teszik' mindazokat a hiedelmeket, amelyeket ezen változások megvalósításához fűztek. De nem látom okát annak feltételezésére, hogy 'igazzá teszik' *majdnem* az összes olyan hiedelmüket, amelyek igazak." — McGill ezután így folytatja: „Úgy tűnik, Moore érdeklődése itt leszűkült a ‚minden', 'majdnem minden', vagy 'néhány' kérdésére. Mivel a 'minden' hamis, szerinte nem lehet más igaz, mint a ‚majdnem minden' vagy a 'néhány' vagy a legalábbis egy." (G.E. Moore's Philosophy. New York 1952. 492—493. o.)

Az ellenfél — Ernest Gellner, az angol nyelvi analitikus irányzatba torkolló neopozitivizmus ragyogóan szellemes kritikusa — ezt jegyezte meg a „dogmatizmus és a pedánsság" atyjának nevezett Moore-ról: „nem világos, vajon Moore-t filozófusnak lehet-e nevezni, vagy pedig olyan pedánsnak, aki a pedánsságot és a betű szerinti értelmezés szellemét kiemelkedő képességgel fejlesztette arra a fokra, ahol ez már filozófiává vált. (E. Gellner: Words and things. London, 1959. 88. o.)

2. *A filozófiai alapokról*

Moore híres polémiájának az *Idealizmus cáfolatá*-nak — célja a tudattárgy-tudattartalom nyílt szubjektív koncepciójának kritikája. E kritika azonban oly módon épít ki álobjektív alapokat, hogy kizárja az objektív idealizmus, illetve a materializmus minden lehetőségét. Az egész — újnak ígérkező — problémafelvetés célja pedig: objektív és szubjektív egymásbamosásán belül a szubjektív tényező objektivizálása, az objektivitás látszatának felkeltése ott, ahol voltaképpen a szubjektivizmus leplezett térhódítása megy végbe.

Megkülönböztetve egymástól a szín létét az érzet lététől, deklarálja a színnek az érzettől való függetlenségét, elsőbbségét. („. . . és felfoghatjuk a két létet mint valami, az érzet lététől teljesen különbözőt, és így is kell felfognunk. Felfoghatjuk és fel is kell fognunk, hogy a kék létezhet és közben a kék érzete nem létezik. Ami engem illet, én ezt nemcsak felfogom, hanem igaznak fogom fel." Philosophical Studies. Id. kiad. 18—19. o.) Moore kiindulópontja az érzet elemzése. A kérdés: „Mi egy érzet vagy idea? Miben különböznek és miben közösek egymással az érzetek? A közös elemet 'tudatnak' fogom elemezni, anélkül mindazonáltal, hogy megpróbálnám megmondani, mi az általam így elnevezett dolog. Minden érzetben két különálló terminus van: 1. tudat, amelynek viszonylatában minden érzet ugyanaz és 2. valami más, amelynek viszonylatában minden érzet különbözik a másiktól. Alkalmas lesz ezt a második terminust az érzet, tárgyának' nevezni, ezt is anélkül, hogy megpróbálnám

megmondani, mit értek e szón." Majd később: „... amit az érzet *tartalmának* neveznek, az valójában az, amit én eredetileg az érzet *tárgyának* neveztem." (Uo. 26. o.)

Álláspontjában a következő mozzanatok különböztetendők meg: az objektív realitás felcserélése a tárgyak effektusaival — a dolog egyes általunk érzékelt minőségeivel — s a pszichikus folyamat (az érzékelés) tartalmának, a képmásnak hipostazálása. Ennek eredményeként egyszerre választja el a képmást a tárgytól és a megismerés folyamatától; az érzéki megismerést ezzel a puszta passzivitás, a befogadás — megmagyarázatlanul hagyott — szerepére kárhoztatva. Azok a minőségek, adott esetben színek, amelyek az objektív, tárgyi meghatározottságok és az érzékszervi aktivitás együttes hatására létesültek, Moore-nál hamis objektivitásra tesznek szert: a tudat tárgyaiként a szubjektum aktivitásától függetlenül, önmagukban a tárgyiság helyébe lépnek.

Ennek az eljárásnak további jellezője, hogy — más-más eredménnyel és tartalommal — megvalósul benne Moore-nak a prezentacionizmus és a reprezentacionizmus elleni kettős harca. Ami az előbbit illeti: azzal, hogy Moore az érzetminőségeknek magábanvaló létet vindikál, végiggondolatlan — s valóban: csak ideig-óráig is tartható — „ontológiai" talajt teremt az álobjektivitásnak. A tárgy helyébe az érzet kerül, de ezután függetleníti az érzetet magától az érzékeléstől, ezzel „megszüntetve" az érzetminőség érzetjellegét. Az abszurd formula tehát: nem érzeteimet érzékelem, hanem azt az érzékelésemtől független (érzet-) minőséget (a későbbi „érzéki adatot"), amely valójában csak az érzékelésemben adott.

Így alakul ki az az álobjektív színezetű szemléletmód, amely leplezett prezentacionizmus: a megismerés tárgya a közvetlenül adott, de léte az észleléstől függetlenül is fennáll.

A nyílt szubjektivizmus látszatától megfosztott prezentacionizmus talaján számol le azután Moore a visszatükrözési elmélet reprezentacionista válfajával.

Ez az álobjektivitás kialakítására irányuló törekvés másik fő vonala: hiszen ahhoz, hogy a megismerésnek új objektumot teremtsen (az objektív realitás kategóriájának tett minden engedmény nélkül), nyilván valami eredetileg szubjektívet kell objektivizálni. Ez azonban messzemenő kihatást gyakorol magára a megismerő folyamatra is, hiszen a visszatükrözött tartalmak hipostazálása megszünteti a pszichikus folyamat és alakzatainak megismerő-visszatükröző jellegét.

Álláspontja a „content-theory"-nak (tartalom-elmélet) nevezett reprezentacionizmussal szemben: ha „tudatodban megvan a kék ‚tudása' ‚ez *nem* azonos azzal, hogy tudatodban van egy 'dolog' vagy 'kép', amelynek kék a tartalma". (Uo. 25. o.)

Moore érvelése tehát kiszélesedik a külvilág meghatározottságai közvetített megragadását hirdető reprezentacionizmus ellen, amely pedig, minden dualista fogyatékossága ellenére, a megismerés folyamatának általánosítását tekintve magasabb fokon áll a prezentacionizmus különféle válfajainál. A tudattartalmak, a megismerés folyamata pszichikai képződményei, a visszatükrözés különböző fokai képződményeinek kutatása előtt, ha kétértelműen is, a reprezentacionizmus nyitotta meg az utat. Moore polémiája éppen a tudattartalmak fogalma ellen irányul, az ellen a felfogás ellen, hogy az egyes minőségek — képmás formájában — mint érzettartalmak jelentkezhetnek. Szemben a reprezentacionizmussal, amely eltúlzott értelemben ugyan, és szubjektivizálva,

de felismerte a megismerés folyamatának közvetített voltát — az objektív szubjektívvé alakulását —, a prezentacionizmus eleve szemben áll ezzel a közvetettséggel, hiszen nála maga ez a közvetítő mozzanat — a képmás — tárgyiasul.

Az álobjektivitás számára így a közvetlenség leplezett prezentacionista álláspontja bizonyul megfelelőnek. Hiszen ahhoz, hogy kérdésén felülállóvá tehesse az érzetben adott minőség létének objektivitását, meg kell kerülnie, ki kell iktatnia a képmás fogalmát, mert különben világossá válnék, hogy mind az objektivitás, mind a szubjektivitás oldalán ugyanazzal a mozzanattal mesterkedik. Viszont ezen a talajon megszűnik a visszatükrözés problémája; a képmás érzetformája nem válhat a megismerés alapelemévé, mert ontológiai adottságként kell funkcionálnia.[4]

Ahogyan egyik oldalon megszakad a kapcsolat a minőség (azaz a színérzet) és a tárgy között, éppúgy megszakad és megmagyarázhatatlanná válik az összefüggés e minőség és a tudat közt. „Minden érzetben vagy ideában két elemet kell megkülönböztetnünk: 1. a „tárgyat" — azt, ami az egyiket a másiktól megkülönbözteti; és 2. a „tudatot", vagyis ami mindkettőben közös, amely őket érzetekké vagy szellemi tényekké teszi." (Uo. 20. o.)

Míg tehát a tudat szerepe a szerkezeti mellérendeltség, a kísérőjelenség puszta külsőlegességének értelmében, addig az eleve kétértelmű minőség egyszer az objektum oldalán — tudat nélkül —, egyszer a szubjektum oldalán — a tudattal együtt — jelentkezik. A tudat passzív és formalisztikus értelmezése szükséges ahhoz, hogy sikerüljön az érzetet nem mint tudattartalmat, hanem mint a tudat tárgyát ábrázolni. De ha — az egyik oldalon — az érzet elveszíti visszatükröző tartalmát-funkcióját, akkor a — másik oldalon — a valóság „visszatükrözött valósággá", az érzetek halmazává válik.[5]

[4] A russelli filozófia egyik hasonló mozzanatára mutat rá Rubinstein: „. . .Russell az észlelésben megkülönbözteti az észlelési képet (percept) és az észlelés folyamatát (perception). A képmás és a pszichikus folyamat elválasztására a neorealistáknak — a machizmus folytatóinak — éppen azért van szükségük, mert ez szabad kezet ad arra, hogy a képmást becsempésszék a dolog helyébe. Másrészről, az a folyamat, amelyből kiiktatódott a képmás, elveszti pszichikus tartalmát, többé már nem pszichikus folyamat." (Sz. L. Rubinstein: Lét és tudat. Kossuth, 1962. 45. o.)

[5] Így juthat Moore arra a véleményre, hogy túlhaladt a prezentacionizmus és a reprezentacionizmus közös szubjektivizmusán és át tudta szakítani az érzetek bűvös körét: „. . . . nem áll fenn a kérdés, hogyan ‚jussunk kívül saját ideánk és érzeteink körén." Érzetünkkel már túl vagyunk ezen a körön. Azzal, hogy valamit tudok, ami ténylegesen és valóságosan *nem* az *én* tapasztalatom része . . ." (Uo. 27. o.) A polgári filozófiatörténet, az imperializmus korának álobjektív irányzatait értékelve, a következő mozzanatot emeli ki, mintegy forradalmi fordulatként az addigi, klasszikus és epigon filozófiai irányzatokhoz viszonyítva: A szubjektivizmus áttörése az objektivizmus irányában az ismeretelméletben, azaz a megismerés objektivitása a megismerés aktusának és tárgyának megkülönböztetése alapján (az intencionalitás elve az eddigi immanencia- vagy tudattartalomelméletekkel szemben). (Vö. Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern, 1951. és Lehman: Geschichte der Philosophie. XI. köt. Berlin, 1960. E polgári szerzők az „objektivitás" felé megtett legjelentősebb fordulatot a fenomenológiában és a neorealizmusban látják; ez utóbbi irányzatot illetően Moore-nak „Az idealizmus cáfolata". c. tanulmányára hivatkozva.

Moore ismeretelméleti objektivizmusának látszata onnan ered, hogy a felszínen visszautasítva a tudattartalmak kontemplálására szorítkozó pszichologizáló idealizmust, megteremti a tárgyi orientáció látszatát; a „tiszta" tudat önmagán túllépve az eléje táruló „minőségre" irányulhat; tehát a tudat-immanencia helyébe a tágyi intenció lép.

Az objektivitás irányában való neorealista, illetve fenomenológiai fordulat egyaránt úttörőjeként tartja számon Brentanót. Ő elevenítette fel elsőként a skolasztikához és a skót filozófiához visszanyúlva az intenció fogalmát. Az intenció: a tudatnak valami-

Az álobjektivitás, de éppígy a tartalmának bizonyult nyílt szubjektivizmus ára: a szubjektum ismeretelméleti aktivitása elvének elvetése, az érzéki szakasz kiürítése, az érzékiből a racionális szakaszba való átmenet lehetetlensége.

Moore azonban az érzéki adatból akar eljutni a tárgyhoz, így tehát — dogmatikusan — fel kell tételeznie az érzéki adat racionális átfordításának lehetőségét. Egész munkásságán vörös fonalként húzódik keresztül az a törekvés, hogy szituálja az érzéki adatot, s hogy az érzéki adatot tartalmazó indikatív tételből magasabb típusú, több adatot tartalmazó, már tárgyat jelölő tételeket vezethessen le.

Az indikatív tételnek az a formája azonban, amellyel az érzéki adatot akarja jelölni — „ez fehér" —, már maga is gondolati ugrás, tehát gondolkodói inkonzekvencia eredménye. Mert annak, ami kezdetben sem tulajdonságként, sem ismeretként nem volt meghatározva — hanem tárgyként —, most tárgyi ismeretet kell jelölnie. S ellentmondásos szerepe ezzel csak kezdődik — hiszen később, ha a tárgyat kifejező indikatív tételre való átmenetre kerül a sor, kénytelen mint a tárgy érzéki adata, tulajdonsága funkcionálni! — Továbbá, hogyan is mondhatja ki az indikatív tétel az általánosság síkján mint érzéki általánost azt a tárgyinak tartott érzetminőséget, amely pedig lényegileg nem mint konkrét azonos, hanem mint elvont azonos *(csak* egyedi, *csak* konkrét, *csak* érzéki) volt meghatározva, hiszen Moore visszautasította a konkrét azonosság elvét.

Hogy az érzéki adat spekulatív konstrukció eredménye, arra a neopozitivizmus polgári teoretikusai, így a többi között Adorno is, rámutattak: „az érzéki adat titka nem titok, hanem a fogalom nélküli vak szemlélet... A tiszta adottság, amelyet ez a filozófia kipreparál, éppoly áthatolhatatlan marad, mint a Ding an sich, amelyet elvet. Az adottat csak bírni lehet, de nem megtartani. Mint emlékezés és akár mint szavakban foglalt többé nem önmaga; egy absztraktum..." (Th. W. Adorno: Prismen. Berlin u. Frankfurt am Main, 1955. 236. o.)

Pontosabban: olyan konstrukcióról van szó, amely fáradságos absztrakció eredménye — olyan absztrakcióról van itt szó, amilyennel még találkozunk: *a lényeges viszonylatoktól, tartalmaktól való elvonatkoztatás.* Moore nem vizsgálja meg az indikatív tételben foglalt érzéki adat problémáját, a tartalmi vizsgálat fenyegető! Ezért dogmatizmusa szükségszerű, mert bármennyire is megkerülte a lényeges ismeretelméleti-ontológiai kérdéseket az érdeklődés jelentős leszű-

---

lyen belső vagy külső tárgyra való irányultsága, amely ezt a tárgyat a tudat tárgyává változtatja. Moore-nál ez a fogalom nem szerepel, ám nála is hasonlóan megy végbe a „tárgyiság"-nak a tudattartalomból való eredeztetése, a tudat „megtisztítása" stb.

Brentano törekvése a szubjektív és objektív idealizmuson való túllépésre kudarccal járt (a XX. század elején filozófiai-etikai téren bevallotta konklúzióinak szubjektivista tartalmát). Az álobjektív törekvések közös, rejtett tartalmának és nyilt kifutásának a pszichologizmus reakciósabb felelvenítése bizonyult.

Korai álobjektív törekvése szubjektivista tartalmát Moore 1922-ben maga leplezte le, a következőként kommentálva „Az idealizmus cáfolata" c. tanulmányát: „Ez a tanulmány most nagyon zavarosnak tűnik előttem, s úgy tűnik, hogy kétségtelenül nagyon sok hibát tartalmaz." (Lásd Moore: Philosophical Studies — Előszó; ezt a korai cikkét itt publikálta újra.) Egyik kritikusának, Ducasse-nak válaszolva pedig ezt írta: „Megmondhatom, hogy ezen a ponton most megegyezem Ducasse-szal és Berkeleyvel, és azt tartom, hogy az a korai írásom rossz volt... az az értelem, amelyben használtam és használni szándékoztam az ‚érzéki adatok' (kifejezést — M. M.) az volt, hogy minden, amit *közvetlenül megragadunk*... annak ‚érzéki adatnak' kell lennie, legyen ez akár hang, szag, íz stb. vagy bármilyen látható tárgy". (The Philosophy of G. E. Moore. New York, 1952. 653. és 643. o.)

kítésével, végső fokon ugyanolyan labilis talajon áll, mint Bradley, aki az érzéki közvetlenségből szükségszerűen csúszott át az élményfilozófiába. Az érzéki tapasztalat (tiszta érzékiségében) mint kiindulópont *nem lehet elégséges* a világmagyarázathoz (Bradley) — *elégnek kell lennie!* (Moore). Ezzel a teoretikus tehetetlenséget kifejező és egyben átugrani akaró *legyen*-nel mint a nyílt irracionalizmusba futó szkeptikus konklúziók feltartóztatására szánt gáttal még találkozunk.

Az érzéki adat „adekvátan" a néma rámutatás pillanatnyi aktusával ragadható meg. Itt, ahol a modern szubjektivizmus tudatos önkorlátozással visszasüllyed a mindentől megtisztított érzéki konstrukció fokára — és ez a visszasüllyedés elkerülhetetlenül szükségszerű a Hegel-ellenességen keresztül a berkeleyi—humei-i álláspontho visszafelé tartó filozófiai dekadenciában —, érvényesek Hegel szavai az érzéki *ez* elemzéséről: „. . . ha valóban megkísérelnék mondani, elporladna; akik megkezdték leírását, nem tudnák befejezni. . ." (Hegel: A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, 1961. 64. o.)

Így porladnak el Moore-nál az indikatív tétel tartalmai a valóságban — és így válik elméletileg szükségszerűvé számára a filozófiai-tartalmi vizsgálat fölötti dogmatikus elsiklás, a felszínesség ahhoz, hogy elméletének labilis talajáról ne vegyen tudomást. Ahhoz, hogy új filozófiai alapokat építhessen ki, eleve korlátoznia kell a gondolkodás hatókörét, mélységét.

Az érzéki adat mint spekulatív konstrukció fogalmi lényege: a *„relációtlan minőség"*.

A relációtlan minőség fogalma történetileg túl, logikailag-filozófiailag innen van a klasszikus polgári filozófia csúcsain. A minőség a valóságban csak magának a tárgynak vonatkozása, tárgyi reláció lehet. Az objektív relációtól megfosztott minőség éppúgy az egyoldalúan elvonatkoztató értelem konstrukciója, mint Bradley minőségtelen relációja. Az ő hasítási elvével szemben itt olyan elv jelentkezik, amelyet involúciónak nevezhetnénk. A relációk elvágása-megszüntetése törekvést jelez egy tiszta, önmagában megálló minőség kidolgozására, „kipreparálására" — amely egyszerre szüntetné meg a valóság és gondolkodás szétszóródásának veszélyét, egyszerre szolgáltatna alapegységet a valóság és a megismerés számára. De a megismerés belső-szubsztanciális mozgását, lehetőségét, a tárgyi világ gondolati felépítését ez a konstrukció éppúgy lehetetlenné teszi, mint fonákja. Az összes relációk elvágása — akárcsak a relációk végtelen szétszóródása — egyaránt a gondolkodás halálát és a tárgyiasság szubjektív-kaotikus „megkonstruálását" jelzi.

Bradleynél — mint erre rámutattunk — feltűnt már a relációk megszüntetésének az a módja, amely a létítéletben rejlő ellentmondást megszüntetve, alanyt és állítmányt közvetlen egységben mondaná ki *(a = a)*. Moore-nál a szubsztanciává váló állítmány mögött megszűnik az alany, az indikatív tétel ebben a vonatkozásban nem más, mint az azonos ítélet indikatívusszal kiegészített formája. Mindkét esetben azonban közös a lényeg — az elvont azonos elve.

Az elvont azonos irracionalista formájával, az átérzett totalitással szemben — itt a fonákja jelentkezik: az átérzett egyedi. Mindkét forma alapfeltétele az érzéki megismerés kiüresítése; a különbség abban rejlik, hogy az utóbbi esetben a racionális-objektív tartalomtól megtisztított érzéki megismerés dicsőül meg dogmatikus felszínességgel.[6]

[6] Az érzéki megismerés valóságos strukturális-tartalmi meghatározottságai természetesen megszűnnek, mindenekelőtt a dolgok objektív struktúrájának megnyilvánulása.

Így tűnik ideig-óráig fenntarthatónak az objektivitás látszata, az érzéki adat objektív-tudományos státusza, valamint anti-irracionalista jellege, szemben a nyílt irracionalista élmény-alapadottsággal.

Ami az objektivitás kérdését illeti: az összes objektív-tárgyi vonatkozásoktól megtisztított (és ugyanakkor a szubjektum megismerő tevékenységétől függetlenített minőség semmilyen valóságos összefüggést nem fejez ki, pusztán a szubjektumnak az objektív valósághoz az érzéki megismerés fokán fűződő eltorzított viszonyának eredménye. Az objektivitástól és a szubjektivitástól egyaránt függetlennek tűnő „relációtlan minőség" tehát a szubjektum megismerő viszonyának eltorzításából fakad. Az objektív és a szubjektív állandó egymásbamosása, az objektívnek meghirdetett szubjektívként való lelepleződése, ami Moore általános filozófiai nézeteit éppúgy áthatja, mint az etikaiakat, az érzéki adat fokán körvonalazódik először. Továbbmenően, az érzéki adat azért áll ellen minden filozófiai bizonyításnak-regisztrálásnak, azért nem sikerült sohasem a Moore által annyiszor megkísérelt szituálása (mint erre még kitérünk), mert igazi területe a szubjektív átélés s a vele járó evidenciaérzet. Az „objektív" érzéki adatok káoszában, felvillanó-letűnő örvénylésében a szubjektum valójában éppoly képtelen az orientálódásra, éppoly magárahagyott és mindentől izolált, éppolyan elvarázsolt világ vándora, mint az irracionalisták mitikus világában.

De térjünk vissza az érzéki adat és indikatív tétel viszonyára. Azáltal, hogy Moore dogmatikusan elfogadja, hogy az önálló szubsztanciaként tételezett érzéki adat alkotja az indikatív tétel tartalmát, megkerülhet számos olyan problémát, amely megoldhatatlan dilemmát jelentett Bradley számára.

Bradley a konkrét azonosság fogalmából kiiktatta a nem-azonosság, a különbség, továbbmenően pedig megszüntette a kontradiktatórikus ellentét fogalmát. Hogyan áll ez a kérdés a moore-i indikatív tétel vonatkozásában? Ha azt mondom, hogy ez (itt és most) fehér — akkor itt részben valóságosan, részben azonban csak a látszat szerint kiküszöbölődik a dialektikus kategóriák egész sora. Ha a minőség önmagában szubsztanciális, akkor nincsenek — saját ellentmondásos lényegét kifejező — egymással ellentétben, egymással és a külvilággal bonyolult viszonyokban álló „minőségei": nem mondhatom, hogy ez nemcsak fehér, hanem kemény is stb., mert ezek mind külön érzéki adatokként jelentkeznek. Semmi sem mutat és vezet túl azon az adott minőségen, amelynek lényege a relációtlanság, megkülönböztetéséhez — pozitív és negatív értelemben egyaránt — semmit sem kell tagadni ahhoz, hogy pozitíve állítható legyen. Éppúgy nem állítható, hogy fehér is meg nem is, ahogyan az sem, hogy nemcsak fehér, hanem . . ., s az sem hogy fekete. Tehát: ahol a valóságos tárgy ellentétekkel terhes, ott az ellentétes mozzanatokat mint *más* érzéki adatokat lehet — sőt kell is — felmutatni (így ha az adott papír nemcsak fehér, hanem sima is, akkor a „sima" mint a fehértől független, másik érzéki adat nyer ábrázolást; ha a fehérségét egy bogár beárnyékolja, új érzéki adatot nyerünk, nem pedig a papírnak teljes-konkrét színét, mert az árnyék már egy következő pillanat érzéki adata stb., stb.). És ugyanakkor a valóságban elesik egy lényeges

az észlelés kategoriális jellegében, valamint az észlelő alany analizáló—szintetizáló tevékenysége stb. — Vö. Rubinstein: Id. mű, továbbá: az irracionalista és a pozitivista tapasztalatfogalom azonos mozzanataival kapcsolatban: Асеев: Современний позитивизм и иррационализм а философия марксисма и неопозитивизм c. kötetben. (Izd. Moszk. Univ. 1963)

dialektikus probléma: a dolog létét (létének határát) elvont, általános síkon, a tagadás formájában kifejező kontradiktórikus ellentét problémája. Bradley hasítási elvét a végtelenbe szabadította a kontradiktórikus ellentét kiiktatása, előre- és visszavetette az elvont azonos két zsákuccájába (azonos ítélet, pozitív végtelen ítélet) annak a nem-*A*-nak elvetése, amely a tárgy negatív determinációja talaján egyben annak — elvont általános — pozitív körülhatárolási lehetőségét is szolgáltatja. Az érzéki adat fokán azonban megszűnik a kontradiktórikus ellentét problémája. De ennek a problémának megszűnése csak a másik oldalról jelzi az abszolút involúció elvét; természetes, hogy nem mutathat túl önmagán a minden relációtól megtisztított minőség, s így fel sem merülhet a probléma: hol vonandó meg a határ a lényeges és lényegtelen megjelenési módjai között.

A relációtlan minőség fogalma — amely Moore etikája elméleti alapjaiban nagy szerepet fog játszani — az irracionalista monizmus felszíni-racionalista, pluralista ellentétpárja. A problémák fejletlenebb fokra való visszavezetése, kifejletlensége, elodázása ellenére belsőleg ugyanúgy ellentmondásoktól terhes mint a bradleyi-konstrukció. Mert a konkrét azonosság itt el van vetve (hiszen Moore a minőséget megtisztította nem-érzéki, nem-szubjektív, nem-konkrét mozzanataitól), az elvont azonos elve itt is a meghatározó jellegű.

A relációtlan minőségben a minden mástól való abszolút különböző ölt testet — az önmagával való abszolút azonos talaján. Szemben a minőség nélküli relációval, ahol a minden mással való abszolút egység s az önmagától való abszolút különbözőség jelentkezik. Az elvont azonos elvének ez a két lehetséges, kettős-egység megnyilvánulási formája.

Látható, hogy nemcsak a bradleyi, hanem a moore-i elvont azonos elve is a polgári dialektika csúcsának veszélyessé váló konklúziói elleni harcból vette közvetlen-filozófiai eredetét. Szélesebb értelemben persze arról van szó, hogy a klasszikus polgári korszak filozófiai vívmányai általában váltak tarthatatlanná, többé már meg nem felelővé és átgondolhatatlanná az imperialista korszak burzsoá teoretikusai számára. Amit itt a moore-i filozófiai alapokban elemeztünk, reprodukálódik az egész moore-i etikát meghatározó elvként. „*Minden az, ami, és nem más*" — Butler püspöknek e szavai alkotják a *Principia Ethica* mottóját. És az ebben a tételben foglalt elvont azonos elve üresíti ki magát az elméleti etikát is, veti ki belőle a többé már nem adekvát társadalmi tartalmakat, az egész megelőző etikai fejlődés — és különösen a klasszikus polgári etikai irányzatok — veszélyes konklúziók nélkül többé el nem gondolható eredményeit.

Térjünk azonban vissza az érzéki szakasz problémájához. Hogyan viszi végbe a szolipszizmuson való túlmenés realista programjával fellépő Moore az átmenetet a racionális szakasz magasabb fokára, az érzéki adatot megjelölő indikatív tételtől a tárgyat megjelölő indikatív tételhez (ez egy kéz?) Míg Moore, mint láttuk, az érzéki adat fogalmi kifejezésében — dogmatikus felszínességgel — nem látott problémát, addig itt a helyzet megváltozik. Halljuk őt magát, hogyan szituálja a felszín teoretikusa a felszín egy adott pontocskáját a felszín egészében: „Nyitott kérdés, vajon az érzéki adat, melyet most kezemre pillantva nézek, és amely kezem érzéki adata, azonos-e vagy sem a felszínnek azzal a részével, amelyet most aktuálisan látok." (Moore: Philosophical Papers. 1959. 55. o.)

Még ha egy pillanatra el is fogadjuk, hogy az érzéki „adat" objektív meghatározottság, s ha elfogadjuk emellett az érzékelés moore-i koncepcióját, akkor

is elmondható — Moore stílusában —, hogy a felszín pontocskájának egy önállósított meghatározottságától a felszín egészéhez nem vezet út, ha a felszín pontocskájának ez a meghatározottsága nem in nuce a kéz felszíne egy pontocskájának meghatározottsága. A moore-i fejtegetések formájában az a gondolati tartalom talál magának megfelelő megnyilvánulást, amely lényegi gravitáció híján szétesni, szétporladni hagyja az objektivizált-önállósított részmozzanatokat, s azután végtelen keresgélések során nem képes szubsztanciális egységüket kialakítani). A moore-i leírások végeláthatatlan — nem sodra, hanem egymás mellé rakott — mozaikelemecskéje (Gellner a Moore és utódai filozófiáját helyesen nevezte el ennek alapján az „agyonfárasztás", „agyonbeszélés" teóriájának), az ide-oda ingadozás az érzéki adat szituálását illetően (az érzéki adat kimondása nem magának a tárgynak kimondása, de ahhoz, hogy egy tárgyat állíthassunk, érzéki adatra van szükségünk, az érzéki adat nem maga az egész felszín, csak részecskéjének egy része, de mégsem az, stb., stb.) csak a lényeget fejezi ki formai síkon: egy hamisan felállított dilemma megoldhatatlanságát.

Moore-t azonban még megkülönbözteti utódaitól — persze csak az általa megindított fejlődés talaján — még az a törekvése is, hogy valóban szituálja az érzéki adatot a felszín ontológiájában, hogy valóban megkísérelje az érzéki adat racionális kifejezésbe való átvitelét.

A törekvés önmagában véve filozófiai igényű, de a filozófia talaján már nem oldható meg. A megoldás nem-filozófiai jellegével tört Moore új utakat az utódok számára. A szkepszist és a szubjektivizmus árját meg kell törni a moore-i program értelmében, minden áron, még akkor is, ha a tét — maga a filozófia. A filozófiai premisszák alapján azonban a legegyszerűbb tárgyak létét sem lehet megindokolni, levezetni. Moore mégis tudja, hogy van keze, s ezt mások szintén létezőként feltételezett emberek számára is plauzibilissá akarja tenni. De hogyan igazolhatná indikatív tételeinek igazságtartalmát?

Az érzéki adattal kapcsolatos indikatív tétel, az izolált érzéki szubjektivitás igazsága csak önmagában lehet, lehetetlenné-feleslegessé tesz minden fogalmi bizonyítást. Az érzéki adat észlelése maga az igazság... Észlelek, tehát valóban észlelek. Az igazság helyébe tehát a szubjektív-érzéki evidencia lép (miközben az érzéki adat funkciója kitágul: nemcsak az ontológiai-ismeretelméleti alapadottság, hanem az igazság immanens kritériumának szerepét is betölti). Ugyancsak ez a szubjektív evidencia érvényesül a tárgyakra vonatkozó tételek esetében is: „Teljesen evidensnek tűnik számomra, hogy az a tudásom, mely szerint most egy emberi kezet észlelek, dedukció még ennél is egyszerűbb tételekből — olyan tételekből, amelyeket csak ebben a formában fejezhetek ki: „észlelem *ezt*" és „*ez* egy emberi kéz". (Uo. 53. o.)

Az evidencia érzete azonban az érzékelés és az észlelés fokán a megismerő mozzanatok puszta pszichológiai kísérőjelensége. Az igazságtartalom objektív problematikájának áttolása a pszichikumba elkerülhetetlenül következik a szubjektivista ismeretelméleti alapokból. Hallgatólagosan végbemegy a klaszszikus adekváció-elmélet igazságfogalmának felváltása az evidencia érzetével.

Az a „józan ész" azonban, amelynek képviseletét Moore a klasszikus filozófiai tradíciók racionalista tartalmai és irracionalista eltorzítása elleni harcában magára vállalta, igényt tart — Moore keze létezésének „bizonyításán" túlmenően — a mindennapi tapasztalatot általánosító naiv realizmus tételeinek elismerésére. A moore-i álobjektív törekvések másik fő tendenciája — az érzéki

adatok elmélete mellett — a naiv realizmus tételei jogosultságának középpontba állítása.[7]

Ahogyan azonban nem fejthető ki filozófiailag az átmenet az érzéki adat racionális kifejezése és az egyes tárgyak léte közt, éppúgy szakadék tátong az egyes tárgyak létét állító tétel és a „józan ész" naiv realista tételei közt. „Jelenleg tudom, hogy észlelek egy emberi kezet, egy tollat, egy ív papírt stb., s úgy tűnik, nem tudom, hogyan kell analizálni az ‚Anyagi dolgok léteznek' tételt, ameddig nem tudom, hogy bizonyos vonatkozásokban hogyan kell analizálni ezeket a legegyszerűbb tételeket (az „észlelem *ezt*", „*ez* egy emberi kéz" stb. tételekről van szó)." „Ez utóbbi fajta tételek analízise oly nagy nehézségeket vet fel számomra, miközben pedig az anyagi dolgok *természetének* egész kérdése nyilvánvalóan e tételek analízisétől függ." (Uo. 53. o.)

A szubjektív idealista alapok zsákutcája és ugyanakkor átmentési, korszerűsítési törekvése fejeződik ki abban a körülményben, ahogyan Moore a naiv realizmus tételeit világképébe bevezeti. A teológiai fogódzó lehetősége lejárt, Moore tagadja nemcsak a perszonális istenfogalmat, hanem a világeszme, a világ szellemi lényege objektív idealista felfogását is. De ekkor csak egy módon lehet biztosítani az áttörés látszatát az objektivitás irányába: a filozófiai bizonyításnak, kifejtésnek át kell engednie helyét a „józan ész" bizonyosságának.

Éppúgy zárójelbe teszi, függetleníti a „józan ész" természetfelfogása tételeinek analízisét, mint az indikatív tételek problémáját. A naiv realizmus tételei filozófiai értelmezésüktől függetlenül helyesek, igazak. Moore függetleníti elsőként, nagy hatásúan e tételeket „metafizikus" értelmezésüktől — de ezzel együtt elesik a természettudományos eredmények filozófiai interpretációjának szükségessége éppúgy, mint annak vizsgálata hogyan, minek hatására vésődik be a naiv realizmus világképe a köznapi tudatba, tehát a visszatükrözés nem-teoretikus formájának filozófiai értelmezése. A „metafizikus" értelmezés ballasztjától való megszabadítás ára tehát igen nagy: a lesüllyedés a köznapi tudat színvonalára; a tartalmi-filozófiai problémák félretolásával a világképnek úgyszólván csak „héja" marad meg, s bizonyítására egyedül az empirikus és intuitív evidenciaérzés hivatott.

Itt még világosan látszik, hogy az a filozófiai irányzat, amely önmagát a formális nyelvi területekre korlátozza, a régi „metafizikai" helyett új tárgyat teremtve magának, mély világnézeti gyengeség tünete. Ez különösképpen itt, a fordulat moore-i megteremtésénél derül ki; ami itt egyértelműen mint a meg-

[7] Már fellépésétől kezdve foglalkoztatta ez a probléma, amely szerepet játszik „Az idealizmus cáfolata" c. tanulmányában is, éppígy etikájában is (az emberi tevékenységgel kapcsolatban, mint a „józan ész" megnyilvánulása a gyakorlati erkölcs terén), szisztematikus kifejtésére 1925-ben került sor a „Defence of Commonsense" c. tanulmányában. (Vö. még a többi között: „Proof of an External World (1939) — Moore: Philosophical Studies.) Moore tisztelői-követői a filozófiai gondolkodás fejlődésében beállott forradalmi fordulatnak értékelik Moore álláspontját: „Moore-nak ez az eszméje véleményem szerint egyike a filozófiai felvilágosodás azon valóban döntő adalékának, amelyet e század hozott számunkra . . . olyan munka volt, amely valóban megváltoztatta tudatunkat, úgy hogy elolvasása után többé nem tudtunk a régi módon tekinteni a filozófiai problémákra, vagy a régi módon nyúlni a hagyományos megoldások változataihoz." (Lásd: G. E. Moore's Phil . . . 301. o.)

Jellemző, hogy Moore-nak a naiv realizmussal kapcsolatos álláspontja semmi változáson sem ment át, miközben az álobjektivitásról áttért a bevallott szubjektivizmus álláspontjára, implicite bizonyítva ezzel a naív realizmus nála megvalósított elvi függetlenségét a filozófiai alapoktól. Jelentős polgári gondolkodók számára ez az elvi inkonzekvencia, ez a gondolattalan eklekticizmus elképzelhetetlen volt.

oldhatatlan problémák félretolása után megmaradó egyetlen lehetőség körvonalazódik, az a későbbi fejlődésben az immanens vívmány tógájában tetszeleg. Az az álláspont, hogy a filozófia igazi funkciója a tartalmak érintetlenül hagyása, s hogy a filozófiának nem kell új tudást adnia, pusztán a régit kell megtisztítania — a formai-nyelvi elemzés segítségével — a „metafizikai" félreértésektől, valójában a tradícionális filozófia által felvetett tartalmi problémák megoldására való képtelenséggel kikövezett zsákutca. A moore-i elemzések teljes öncélúsodása — a „semmitől a semmin át a semmihez" vezető analízisek végtelenje — előrevetíti ezt az egész fejlődési folyamatot; a lényeges megkerülésének szükségessége vetíti a lényegtelenre a reflektorfényt; a későbbi fejlődés szubtilis-tartalmatlan akademizmusának *öncélúsága* már csak egyoldalúan juttatja kifejezésre azt a lényeges körülményt, hogy *céltalan*, mert megoldhatatlan az alapvető filozófiai-világnézeti problémák tartalmi vizsgálata. Megindul tehát Moore-nál a valóságos filozófiai problematika félretolása s a filozófia afilozofikussá válik ahhoz, hogy fennmaradhasson. Ez paradoxon, de a modern polgári filozófia általunk tárgyalt irányzatának fejlődésmenetét helyesen illusztráló paradoxon.

Ez az a jelentős fordulat, amelyet Moore a naiv realista tételek közvetlen, filozófiailag reflektálatlan értelmezésével megindított. A szubjektív idealista alapok és a naív realizmus újtípusú összeegyeztetési kísérletéről van itt szó — a machistákkal szemben Moore már nem törekszik a filozófiai átmenet konstruálására (vö.: Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus). Az ő új útja: a köznapi tudat közvetlen elemeinek bevitele a filozófiába, s innen érthető nem-filozofikus bizonyítási módja is.

Tehát azzal az ellefelével szemben, aki a szubjektivizmust logikus szkeptikus konzekvenciáival együtt végiggondolva azt állítja, hogy csak érzeteinket észleljük, sohasem az egyes tárgyakat, amelyekről nem is tudhatjuk, léteznek-e vagy sem, hogy tehát pl. kezünknek csak egy felszíni pontját észleljük, de ebből nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy létezik emberi kéz — Moore felemeli kezét, s ezzel bizonyít.[8]

Eljárásának lényege nem új. A rég holtnak hitt Hegel jegyezte meg: „ismert dolog, hogy a sinopéi Diogenész, a künikus, egészen egyszerűen cáfolta meg a mozgás ellentmondásosságának ilyen bizonyítékait; — hallgatva felkelt s ideodajárkált —, megcáfolta őket a cselekedettel. De az adomának folytatása is van. Mikor egy tanítványa meg volt elégedve ezzel a cáfolattal, Diogenész elverte őt abból az okból, hogy, mivel a tanító érvekkel vitázott, a tanítvány is csak érvekkel való cáfolatot fogadhat el. Azaz nem szabad megelégedni az érzéki bizonyossággal, hanem meg kell érteni a dolgokat." (Hegel: Előadások a filozófia történetéből. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 229—230. o.)[9]

Az érvekkel való kifejtés és cáfolás módszerét, a dolgok megértését és megértetését Moore egyaránt elutasítja; a köznapi értelemben vett igazság-

[8] „Bebizonyíthatom most például, hogy létezik két emberi kéz. Hogyan? Úgy, hogy felemelem két kezemet, és miközben bizonyos taglejtést csinálok a jobb kezemmel, mondván, ‚Itt van egy kéz', bizonyos mozdulatot teszek a ballal is: ‚és itt van a másik'. És ha ezáltal *ipso facto* bebizonyítottam a külső dolgok létezését, mindnyájan beláthatják, hogy ezt számos más módon is megtehetem: akkor nincs szükség a példák szaporítására." (Moore: Philosophical Papers, Proof of an External World. 145—145. l.)

[9] Moore közvetlenül dr. Johnson hagyományát folytatja, aki Berkeleyt egy kő megrúgásával próbálta „megcáfolni". Gellner helyesen jegyzi meg: a Johson és Moore esete közti különbség arra redukálódik, hogy míg az előbbit kinevették, az utóbbit komolyan vették.

tartalmak nem képezhetik vita tárgyát. Eszerint az ismeretelméletét átható közvetlenség és felszínszemlélet s ezzel együtt a leíró módszer (a felszíni vonások regisztrálásának módszere) itt, ezen a területen folytatódik: közvetlenül elfogadja a közvetlen tudat elemeit. A másik bizonyítási mód: a „bizonyosan tudom", „mindnyájan tudjuk" érvekre való hivatkozás. De ami a köznapi gondolkodás színvonalán *értelemszerű, racionális* — pl. ha valaki kijelenti, hogy számtalan tapasztalata hatására vitán felül áll az a meggyőződése, hogy a világ létezett az ő léte előtt stb. —, az, közvetlenül áttéve a filozófiai gondolkodás színvonalára, mint a filozófus szubjektív, megalapozatlan evidenciájának tartalma, mint közvetlen empirikus tudásának eredménye, az *intuitív tudásba* csap át.[10]

Az empirikus tudás és az intuitív evidencia egymásba való átcsapása nem egyedi eset és nem véletlen; itt a közvetlen tudás egységes fogalmának két alesetéről van szó.

Moore a köznapi gondolkodás így értelmezett tételeit a szkepticizmus bradleyi és általában a szubjektivizmusból fakadó áramlatának feltartóztatására szánta és vélte biztos megoldásnak. Más módon kifejezve: a szubjektív idealista premisszák megtörésével, a naiv realizmus tételeivel való egyesítésükkel akarta az ezekből a premisszákból a mind elődei, mind a saját maga számára következő szkepszist megszüntetni. A szkepszis logikai és logikus érveivel szemben Moore a sajátosan nem filozófiai síkra viszi át a vitát — ezzel azonban gyakorlatilag átengedi a szkepticizmusnak a naiv realista világkép egész tartalmi problematikáját. S ily módon paradox helyzet keletkezik. A naiv realizmus s általában a köznapi gondolkodás alaptételeit cáfoló szubjektív szkepticizmus csak kimondja azt, amit Moore a megkerüléssel hallgatólagosan igazol: hogy ti. a rendelkezésre álló filozófiai eszközökkel ez a világkép, ez a gondolkodásmód megmagyarázhatatlan. A szkepticizmus sem tagadja e tételek jogosultságát egy bizonyos vonatkozásban, a mindennapi élet és gyakorlat színvonalán, így vélekedett pl. Hume és maga Bradley is. Moore tehát ezekkel az ellenlábasokkal megegyezik abban, hogy ez a világkép megmagyarázatlan, ám szükséges a mindennapi életben. Tehát Moore-nak polgári filozófusok által annyira kiemelt „érdeme", hogy ti. visszaállította jogaiba a köznapi gondolkodás alaptételeit, sokkal hatékonyabb eszköznek bizonyul a naiv realista világkép objektív idealista és főként materialista magyarázatával szemben, mint a szubjektív idealista szkpszissel szemben. Hiszen ő, éppenséggel mint a naiv realizmus, mint a köznapi gondolkodás védelmezője és elismert reprezentánsa igazolja hallgatólagosan e világkép filozófiai kifejthetetlenségét.

Tehát éppúgy, ahogy az empirikus tudás látszatában fellépő „józan ész" bensőleg megterhelt az intuicióval, éppúgy meg van terhelve az általa leküzdhe-

[10] Esetenként még Moore polgári méltatói is a minden ember intuiciójára való apellálásnak nevezik a Moore-i empirikus bizonyosságtudatot. Vö. Arthur E. Murphy Malcolm idézetét: „Azoknak az embereknek, akik Moore-t hallgatják, néha az a benyomásuk támad, hogy Moore azt hiszi: egyfajta intuicióval fedezi fel, vajon bizonyos-e egy tétel igazsága . . . Magam is azt hiszem, hogy bizonyos esetekben Moore szavai természetszerűen ilyen benyomást keltenek", — folytatja Murphy — „így pl. arra a kérdésre válaszolva, vajon valóban ismeri-e az általa tárgyalt tételeket (pl. hogy, testem sok év óta létezett'), ezt mondja: „Azt hiszem, nem mondhatok többet annál, mint hogy úgy tűnik, nekem, hogy igenis bizonyosan tudom ezeket.' Az ilyen fajta állítások azt sugallják, hogy az ezekben a kérdésekben való végső döntés a tudás ezoterikus képességében rejlik, amely további megvilágítás számára hozzáférhetetlen . . ." G. E. — Moore's Philosophy. 308. o.)

tetlen s csak ideig-óráig félretolható szkeptikus konklúziókkal is. Hegel már kimutatta, hogy a szekpszis — kifejlett tiszta negatív álláspontjával az egyik oldalon — és a józan ész — felszíni pozitív dogmatikus álláspontjával a másik oldalon — pusztán a kifejlett, adott esetben idealista dialektikus filozófia megszüntetve-megőrzött elemei.[11]

Hegel írja az ókori szkepszist jellemezve: „Szkepticizmuson olyan *művelt* tudatot kell érteni, amely egyrészt nemcsak az érzéki létet, hanem a gondolt létet sem tartja igaznak: s amely azután tudatosan képes magának számot adni annak semmis voltáról, amit lényegnek mondanak, végül pedig általános módon nemcsak ezt vagy amazt az érzékit vagy gondolatot teszi semmivé, hanem úgy alakult, hogy mindennek felismerje valótlanságát." (Hegel: Előadások a filozófia történetéből. II. köt. Akadémiai Kiadó, 1959. 350. o.)

A modern szkepszis — mint Bradley példáján láthattuk — egy bizonyos pontig ehhez a „művelt tudathoz" tartja magát, hogy azután megtörje ennek — elvontan — racionális érvelését, feltételezzen egy „igazi" valóságot és a neki megfelelő megismerő szervet, az irracionális régió és az intuíció formájában. Ennyiben a modern szkeptikus irracionalizmus visszasüllyedést jelent a művelt tudatból a reflektálatlan közvetlen tudat színvonalára — az „ész" irracionalista régiókba irányuló „intuitív funkciójának" síkjára. Mit tesz azonban a kezdettől fogva a „nem-művelt", hanem a közönséges tudatot képviselő, a művelt szkepszis tartalmait zárójelbe tevő Moore? Ő filozófiailag bizonyítatlanul megkonstruálja-elfogadja az „érzéki lét" és a „gondolt lét" egy-egy tetszőleges darabocskáját, a lényeg természetszerű kizárásával. Elfogadja a felszínt — egyes jelenségeit, vonatkozásait, pillanatait — és vele együtt az ellentmondásos egyedi-érzéki megismerés és a tőle függetlenné, esetlegessé vált racionális leírás lehetőségét.

Bradley még szembenézett a klasszikus filozófia dialektikus csúcsának totalitásigényével. Ha a moore-i példát alkalmazzuk: kezére nézve még az egész kezét látta, s keze végtelen sok egyedi meghatározottságának fogalmi egységesítésével viaskodott. Moore-nál a látószög és a kérdésfeltevés már leszűkült a kéz felszínének egy pontocskájára. A probléma felbontásával megszűnik a problémát felbomlasztó kérdéshalmaz is. A *művelt* tudat szkepszisétől való megszabadulás ára azonban a trivialitás és az ateoretikus jelleg; ilyen alapon azonban nem küzdheti le ezt a szkepszist, csak a művelt, az irracionalizmusba

[11] A hegeli idealista dialektika összehasonlíthatatlanul gazdagabban értelmezte a köznapi gondolkodás tartalmait, mint Moore. Nemcsak sokkal szélesebb anyaghoz nyúl, hanem, ami az elsődleges, filozófiai kritikának veti alá ezeket a tételeket. Alapvető magatartása e tartalmakhoz kettős: egyrészt kérlelhetetlenül felszámolja a hamis látszathoz tapadó mozzanataikat, feltárva, hogy amit ez a közönséges tudat ésszerűnek tart, az pusztán egy ésszerűtlen látszat. A másik oldalon kapcsolódik a közönséges tudat helyesnek értékelt tételeihez, s ezeket dialektikus összefüggéseikben, filozófiai síkon általánosítja. Itt mindig olyan spontánul is megragadható dialektikus összefüggésekről van szó, amelyeket az átlagtudat számtalanszor ismétlődött, mindennapi gyakorlati tapasztalatai alapján általánosított. Ilyen általánosításhoz kapcsolódik pl. Hegel ott, ahol a lehetőség és valóság viszonyát tárgyalva a köznapi tudatra is apellálva kifejti, hogy a valóság gazdagabb az elvont lehetőségnél. Ugyanakkor ott, ahol a közönséges tudat tartalmait spontán materialista meggyőződések alkotják, ott a tényleges hamis közvetlenségekkel együtt felszámolja e tudat materialista „előítéleteit" is.

Szélesebb értelemben, a klasszikus polgári dialektika hanyatló polgári felbomlasztásával-visszautasításával párhuzamosan éled fel annak a közvetlen tudásnak két formája — filozófiai-etikai téren egyaránt —, amelynek leküzdése e dialektika kialakulásának egyik lényeges előfeltétele volt.

torkolló formájának problematikájától szabadulhat meg. Láttuk Moore-nál a racionalista szekpszis újjáéledését az ellentpontjának szánt intuitivizálódó ,,józan ésszel."

További jellemzője a köznapi gondolkodás moore-i koncepciójának, hogy demokratikusnak tűnik a szkepszis filozófiai arisztokratizmusával szemben, amely a köznapi szemlélet nem-valóságos, látszat-voltát vallja vagy pusztán filozófiai érvekre hivatkozva (pl. a görög szkepszis), vagy pedig — mint a modern fejlődésben — az intuícióban, a kiválasztottak orgánumában mutatja fel a valóságos megismerés módját.

Filozófiai demokratizmus azonban lehetetlen a spontán tudat helyes tartalmainak megalapozása, kiszélesítése, továbbfejlesztése nélkül, annak magyarázata nélkül, hogyan alakulhatott ki a naív realizmus világképe s melyek legalapvetőbb tudományos és filozófiai alapjai. E világkép tudatos korrekciója, a köznapi tudat helyes elemeinek átsegítése a spontaneitásból a tudatosságba a filozófiai demokratizmus alapkövetelménye. A helyzet azonban Moore-nál megfordul: nem az ő filozófiája segít a tisztázódáshoz és hajt szellemi hasznot a köznapi tudatnak, hanem ez a köznapi tudat válik hasznossá az ő filozófiája számára. A filozófiai reflexió helyébe tehát az átlagtudat lép, s így mindkettő funkciója eltorzul; az átlagtudat a maga módján éppoly felvértezetlen marad a művelt szkepszissel szemben, mint a filozofikus szintre emelt köznapi gondolkodás.[12]

Tehát: a filozófiai demokratizmus lényeges tartalma a bármilyen közvetett jellegű felvilágosító funkció, nem pedig az alkalmazkodás értelmében vett átvétel, a tartalmak érintetlenül hagyása mellett. A felvilágosítóként dicsért Moore felvilágosító jellege tehát egyszerűen alkalmazkodás a köznapi tudat elemeihez.

Ugyanez az alkalmazkodás mutatkozik az evidencia moore-i értelmezésében: az arisztokratikus intuíciótól való megkülönböztető jele pusztán az, hogy nem egyesek, hanem minden ember belső érzésére, közvetlen tudására hivatkozik. E ponton azonban a klasszikus polgári felvilágosodás racionalista törekvésű ,,józan esze" átcsap másik lehetséges változatába: az általános intuitív érzékbe.[13]

[12] moore az első, álobjektív szakaszában szintén a köznapi tudat készen kapott elképzeléseivel operál. Egy filozófiailag képzetlen ember is hasonlóan képzelheti el az észlelés folyamatát: úgy véli, hogy tudata (figyelme) egyszerűen kifelé irányul egy meghatározott tárgy vagy minőség felé.

Továbbá, a köznapi tudat is úgy véli: semmilyen filozófiai vita nem fogja őt meggyőzni afelől, hogy tőle függetlenül nem léteznek a környező tárgyak — e tételek igazsága vitán felül áll számára. Az esetek többségében nem is érdekli a naiv realista tétel általános filozófiai tartalma és konzekvenciája. De ami a közönséges tudatnak pozitív vonása — hogy ti. világképét adott esetben a szofisztikus érvek által megdönthetetlennek vallja —, az filozófiai síkon negatívumba csap át; és ami a közönséges tudatnak a nem-filozofikus jellegéből fakadó természetes vonása — hogy ti. nem érdeklik világképének filozófiai tartalmai —, az szembenáll a filozófia belső természetével.

[13] Az általános intuitív érzék mint az intuíció ,,demokratikus" válfaja szükségszerűen igazolandó antiszkeptikus tartalmaival először a skót filozófiában merült fel. — A XX. századbeli neorealizmus és a fenomenológia, valamint a skót filozófia összefüggésére hívják fel a figyelmet Ernst von Aster: Die Philosophie der-Gegenwart (Leiden, 1935. 88. és 185. o.), valamint S. A. Grave: The scottish philosophy of Commonsense. (Oxford, 1960.) — A skót filozófia tartalmai és tendenciája bizonyos értelemben előlegezik a neorealizmus álobjektív törekvéseinek sikertelenségét: nagyhangú szembeszállását a szkeptikus szubjektivizmussal s azt a körülményt, hogy e szembeszállás során a szkepticizmus — ,,malgré lui" — szálláscsinálójává válik. Álláspontjuk vázolása ezért fontos.

A dogmatizmus „demokratizmusa" tehát, mivel az objektív igazságtartalom kifejtését eszközei elégtelensége miatt megkerülni kényszerül, s mivel közvetlenül átveszi a köznapi tudat nem-filozofikus bizonyosságérzetét (ezáltal magát a filozófián kívül helyezve), a köznapi tudat szkepszisnek való kiszolgáltatásának módja. A demokratizmus látszata abból a tényből fakad, hogy magát a filozófián kívül helyezte.

Méghozzá két módon: a köznapi tudat bizonyosságérzete, a köznapi tudat elemei mellett egyre fontosabbá válik az a nyelvi forma, amelyben a tudattartalmak kifejezésre kerülnek. Tehát Moore ott, ahol fegyvertelen a szkepszissel szemben, eltolja a vitát a nyelvi kifejezések irányában. Kettős formalizmusról van itt tehát szó: az első, amely a naiv realizmus tételeinek filozófiai tartalma felett elsiklik, a másik, amely e tartalmak nyelvi kifejezésére fekteti a hangsúlyt. Valójában a tartalmisággal való döntő szakítás már az első — megkerülő jellegű — formalizmus esetében végbement, a formalizmus nyelvi irányban való fejlődése az előbbi logikus konzekvenciája. Moore gyakorlatilag előlegezi a későbbi nyelvi analitikus irányzatnak azt az alapkoncepcióját, amely a filozófia feladatát a nyelvi kifejezés elemzésévé torzítja. A közönséges nyelvhasználat megvédése a metafizikai torzításokkal szemben, a filozófiának ez a nyelvi fenomenalista programja tehát a filozófiai problémák megkerülésének szükségességéből fakadt. Innen a moore-i trivialitás objektíve szükségszerű

A skót filozófia reprezentánsainak (Reid, Beattie, Stewart, Price) tevékenysége reakciót jelentett egy ellentmondásaiban is haladó elméletre (a locke-i ideaelméletre), s egy már reakciós, de magas absztrakciós síkon álló koncepcióra (mindenekelőtt Humera). A skót filozófusok álláspontjában helyes kritikai szempontok keveredtek egyoldalú s így eltorzított interpretációkkal, s az eredmény: a filozófiai viták afilozofikus síkra való terelése, az elvont értelmi meghatározások, a „józan ész" színvonalára — a filozófiai fejlődés benső ellentmondásaitól való visszarettenésben.

Kiindulópontjuk, és állásfoglalásukat meghatározza a Locke—Hume—Berkeley-vonalnak mint „szkeptikus dedukciónak" értékelése. Helyesen ismerték fel, hogy a locke-i reprezentacionizmus dualizmusából szervesen következik e „dedukciónak" az a végső, szubjektivisztikus pontja, ahol a világ már csak az egyéni érzetek konglomerátuma. A másik oldalon azonban nem látták meg, hogy ugyanez a locke-i reprezentacionizmus egyben a materialista tükröződési elméletnek is lehetséges kiindulópontját képezi, hogy tehát nemcsak a létezni-észleltetni, hanem egyben a tudattól függetlenül létező objektivitás elismerésének és a megismerési módja (polgári talajon) történő kidolgozásának is egyik lehetséges útja. (Így kerültek szembe pl. a kortárs Priestleyvel, aki Locke elméletét materialista módon értelmezte.) Ebből az alapállásfoglalásukból is kirajzolódik negatív és pozitív nézeteik kölcsönös függése és kölcsönös korlátozottsága.

A hume-izmus tanulságait túlfeszítve, a locke-i érzetekben és ideákban kizárólag a tárgyiságtól való eltávolodás mozzanatát látták. Ezzel azonban a hume-izmus fonákját testesítik meg, az válik hallgatólagos előfeltevésükké, ami a hume-izmus lényegi eredménye: a képmás önállósága, nem-tárgyi feltételezettsége. A tudatot kiüresítik — a tudatnak nincsenek pszichikai képződményei, tartalmai —, pusztán tárgya van, s immanens aktusokban ragadja meg a tárgyak pusztán egyedi-érzéki felszínét. Itt jelentkezik tehát először az aktuspszichológia. (a tudat se nem folyamat, se nem „apparátus", képződményei nincsenek, mert immanens abban az értelemben véve, hogy nem rendelkezik tárgyiasult eredménnyel (képmással). A tudat minden tárgya csak közvetlen lehet, s csak a közvetlen érzéki felszín megragadható — ez a fenomenalista lényege a skót filozófia ismeretelméletének. Így a létezni-észleltetni elleni fellépés egyesül a tükrözés reprezentacionista felfogásának elvetésével, a tárgyiság felé való áttörés kísérlete pedig álobjektív színezetű prezentacionista fenomenalizmust alakít ki.

Hogyan lehet azonban tudatunk az általunk közvetlenül nem észlelt tárgyakról, összefüggésekről, hogyan kerülhető el ezen a szubjektív alapon a szkeptikus végeredmény? Míg Hume reakciós bátorsággal, filozófiai következetességel vállalta az előfeltevéseiből következő szkeptikus konklúziókat, addig a skótok, filozófiai premisszáiktól e ponton

jellege, az a törekvése, hogy mindig arra a színvonalra vigye a vitát, ahol — mint már említettük — az átlagtudat és a szakfilozófus megegyeznek egymással. A nyelvi fenomenalizmus így a „bujócskázás" akadémiai szinten megvalósított formája.[14]

A filozófia mint a minden elmélettől mentes aktivitás diszciplinája itt körvonalazódik először. Az új tartalom szerepét a tartalmi problémák megkerülésére hivatott módszer — az analízis módszere — tölti be, amely az új tartalmak hiányát önmagának mint igazi tartalomnak felmutatásával leplezi.

Az analízis kérdésében a különben végletekig precíz Moore nem foglalt határozottan állást. Megkülönböztethető azonban nála az analízisnek egy ismeretelméleti formája — melynek lényege, mint láttuk, a szóban forgó tétel tárgyát képező érzéki adat felmutatása, valamint a tárgyhoz fűződő kapcsolatának meghatározása. (Így foglal állást A. E. Murphy is (Vö.: G. E. Moores Phil.), miután kifejti, hogy nem könnyű megmondani, mit ért Moore az analízisen. Murphy így csak az ismeretelméleti analízis meghatározására szorítkozik.) Az analízis e formája azonban — mint láttuk — sikertelen maradt. Másik formájának tárgya a tételekben foglalt terminusok elemzése — s ez vált a későbbiekben az analízis tulajdonképpeni területévé. Moore tanítványai (pl. Duncan Jones, John Wisdom) szerint „a P tétel analízisét tudni azt jelenti, hogy megtaláljuk a P^1 mondatot, amely P-nél sokkal világosabban tárja fel a P struktúráját" (John Wisdom; Id. mű 425. o.). Hasonlóképpen foglalt

---

elkanyarodva, minden megalapozás lehetősége és igénye nélkül beiktatták világképükbe a köznapi gondolkodás, a naív realizmus tételeit. Ez persze minden volt, csak nem a szkepszis és szubjektivizmus méltó ellenszere; inkább a gyáva és a bátor szkepszis ellentétes megnyilvánulási formáiról lehet szó. A már említett Grave idézi könyvében a kortárs Mackintosh találó jellemzését: „Igen, ordított fel Reid, hinnünk kell a külvilág létében, de sóhajtva tette hozzá: Nem tudjuk hitünket megindokolni. Hume így kiált: Nem tudjuk megmagyarázni ezt a fogalmat — és felsóhajt: bevallom, hogy nem szabadulhatunk meg tőle." (Vö. Grave id. mű. 109. o.)

A skót filozófusok az ontológia mellett a szkepszis által éppúgy fenyegetett emberi együttélés szabályait is a kor „előítéleteit" tartalmazó „józan észre" való hivatkozással próbálták megvédeni. Hogy mennyire képtelenek voltak azonban ezen az úton az objektivitást biztosítani ontológiájuk és etikájuk számára, azt leplezetlenül feltárja a „józan észről" kialakított és őszintén kifejtett álláspontjuk. Reid pregnáns megfogalmazása szerint ugyanis „a józan ész az ész alternatív neve intuitív funkciójában". (id. Grave. vö. Reid. Works, VII. 425. o.)

A továbbmenésre és filozófiai bizonyításra képtelen értelem átcsapását az intuícióba a „józan ész" síkján ezzel Reid kimondotta. Bizonyítva ezzel, hogy a „józan ész" érveivel lehetetlen ellenállni a szkepticizmus hullámának, mert mindenütt, ahol a szkepszis logikailag kifejti az olyan alapkategóriák, mint a világ léte, az okság, a jó és rossz stb. filozófiai bizonyítatlanságát, az ugyanezen a szubjektivista talajon megmaradó „józan ész", hallgatólagosan helyeselve e filozófiai bizonyítás képtelenségét, sok ember vagy egy ember intuitív érzésbizonyosságára apellál. Így a skót filozófia a maga módján éppúgy a szkeptikus dedukció filozófiai jogosultságát igazolja, mint késői utódja, moore.

[14] Norman Malcolm jellemző példát hoz fel e kétsíkúság jellemzésére: „. . . a filozófus, aki azt mondja, hogy a közönséges ember hibázik, amikor azt mondja, hogy macskát lát a fán, nem azt érti, hogy mókust, nem pedig macskát lát; nem hiszi, hogy ez káprázat, nem hiszi, hogy hallucináló. Megegyezik abban, hogy a szituáció tényeit közönségesen azzal a kifejezéssel írnánk le, hogy, macskát látunk a fán'. Mindazonáltal azt mondja, hogy az ember *valójában* nem macskát lát, hanem csak a macska néhány érzéki adatát."

Malcolm helyesen mutat rá arra, hogy a filozófiai szubjektivizmus felett gyakorolt moore-i kritika lényege annak kimutatása, hogy annak a tételei sértik a köznyelvet. És összefoglalóan jegyzi meg Moore cáfolatainak jellegéről: „. . . nem megy el a paradoxonokat létrehívó filozófiai zavarok forrásaihoz". (G. E. Moore's Phil. 367. o.)

állást maga Moore is, munkássága késői szakaszában tisztázni törekedve az analízis fogalmát a helytelen interpretációktól. Itt az analízist azonosítva a fogalom meghatározásával, a következő példát hozta fel: „Tegyük fel, hogy azt mondom: ‚A fivér' (angolul: brother — M. M.) fogalom azonos ezzel a fogalommal: ‚fitestvér' (angolul: male-sibling — M. M.). Azt mondhatnám, ezzel az állítással ‚analízist adok' a ‚fivér' fogalomról; és ha állításom igaz, akkor helyes analízist adok erről a fogalomról. De ugyanennek a fogalomnak ugyanilyen analízisét adhatnám ezzel: ‚*x* egy fivér' tételfunkció azonos az ‚*x* egy fitestvér' tételfunkcióval... És ugyanezt az analízist adhatnám ezzel: ‚Azt mondani, hogy egy személy testvér, azonos annak a kijelentésével, hogy ez a személy egy fitestvér'... Meghatározni egy fogalmat ugyanaz, mint analízist adni róla..." (G. E. Moore's Philosophy, 664—5. o.)

Az analízis lényeges tartalma tehát, hogy egyes fogalmak megvilágítása érdekében az analizálandó nyelvi kifejezést más nyelvi kifejezéssel egyenlősíti. Ez az analizálandó és analizált ekvivalenciájának elve.

Az analízis paradoxonára már többen rámutattak: amennyiben helyesen valósítja meg az ekvivalencia elvét, úgy puszta azonosságot, trivialitást eredményez, ha pedig túlmegy a semmitmondáson, akkor az analízis hibásnak bizonyul. (Igy pl. C. H. Langford (id. mű), de ugyanígy E. Gellner: Words and things.) Ez gyakorlatilag a filozófiai problémák elhantolásából kinövő nyelvi értelmezés módszere, amelynek jelentősége csak egy értelmező szótáron belül lehet. (Itt körvonalazódik először a mai nyelvi analitikus irányzatnak az a tendenciája, hogy — Gellner szellemes megjegyzése szerint — bibliája az oxfordi értelmező szótár.)

Arra a kérdésre, van-e pozitív mozzanata a pontos szóhasználat ilyen előtérbekerülésének, a következő választ lehet adni: csak önmagában-elvontan van, hiszen a tudományos szóhasználat precizitása a filozófia minimális alapkövetelménye. De a kérdés nem vethető fel ilyen elvontan, Mert ez a magát filozófiai módszernek feltűntető nyelvi analízis kettős látszat kialakításátfenntartását szolgálja. Egyrészt azt a lászatot, mintha a régebbi „metafizikák" hibás lényege a nyelvi formák félreértéséből eredne, másrészt azt, mintha a tudományos filozófia a kétértelműségek kiküszöbölésének nyelvi-elemző gyakorlata volna. — Bizonyos központi jelentőségű filozófiai problémák — Bradley irracionalizmusa, valamint Moore hozzá való viszonya — elemzése során láttuk, hogy itt a filozófiai problémák tartalmairól volt szó, a problémák nyelvi irányban való eltolása pusztán a filozófiailag impotens kritika egérútjának bizonyult. — S azért sem vethető fel a kérdés ilyen elvontan, mert az analízisnek ez a nyelvi értelmezése egy Moore által megtett fejlődési út kikristályosodása. Moore, hogy úgy mondjuk, kikínlódta magának ezt a módszert, mert képtelen volt megbirkózni a tartalmak fogalmi elemzésével. Mint majd meglátjuk, a *Principia Ethicá*ban még egyértelműen visszautasítja az analízisnek ezt a nyelvi értelmezését, amely mellett később lándzsát tört. Éppen a sajátosan filozófiainak szánt analízis sikertelensége kényszerítette arra az útra, hogy fejlődése korai szakaszában sajátosan nem-filozófiainak tartott módszert jelölje majd ki később mint *a* filozófiait.

Moore csődjét az etikára alkalmazott filozófiai analízis kérdésében később megindokoljuk. Most csak annyit, hogy a fogalmi elemzés megoldatlansága vezette azon későbbi elméletté is váló felfogás irányában, amely az analízis elvévé az elvont azonost tette. *Módszertani síkon tör itt tehát magának utat az általános filozófiai alapokban kimutatott elvont azonos elve.* Moore az analízist nem

valósíthatta meg ismeretelméleti síkon — az analízis tárgyának szubjektivisztikus-metafizikus értelmezése miatt —, pedig ott ezt a módszert még új ismeretek megszerzésére, az érzéki adatoktól való továbbhaladásra szánta. S éppígy nem vezethetett sikerre a tételek filozófiai-tartalmi elemzése sem. És ahol az analízis a tételek, fogalmak kezelésénél csődöt mond, ott nem a módszer bizonyul hibásnak, hanem a fogalom minősül analizálhatatlannak. Ez történik etikájában, ahol a jó centrális fogalma minősül analizálhatatlannak, s ennek alapján válik ez a fogalom jelentést nélkülözővé, s így irrelevánssá a későbbi fejlődésben. Mindig a tudomány tárgya, nem pedig a szemlélet és a módszer a bűnös, így tehát a „forradalmi" változtatást mindig a tárgyon, nem pedig az elméleten kell végrehajtani! Így lesz egy valóságos probléma nemvalóságossá ahhoz, hogy ez a filozófia önmagának, ha fonák módon is, de valóságos-ésszerű álláspontot követelhessen.

Milyen következtetések adódnak a moore-i filozófiai alapok eddigi áttekintése alapján — anélkül természetesen, hogy minden kérdésre kitérnénk s így az etikai problémák tárgyalásánál ismétlésekbe kellene bocsátkoznunk?

Megvizsgáltuk egyes lényeges vonatkozásokban a klasszikus polgári filozófia irracionalista felbomlasztására adott pozitivista reakciót. Bemutattuk, hogy a polgári filozófia általános defenzívájában kifejezésre jut az elméleti „visszájára fordulás"; mindenekelőtt a leszűkülésben, önkorlátozásban, lényeges problémák kiiktatásában s az elméleti végletek felcserélődésében, az objektíve lényeges problémák lényegtelenné válásában. Ennek általános szemléleti-módszertani kifejeződése a felszín elmélete, a formális elemző módszer, a filozófiai kutatás öncélúsodása, a másról beszélés technikájának kialakulása. A fenomenalizmus számára érdektelenné válik a valóság teljessége és tükröződése a tudományos (természettudományos) elméletekben; számára igazi problémát csak az a már kialakult filozófiai vagy köznapi tételek jelentenek. Mivel a mögöttük rejlő filozófiai kérdésekkel képtelen megbírkózni, állandósul az ingadozás a nem-művelt szkepszis és a dogmatizmus között.

Végbemegy a leszámolás a klasszikus polgári objektivitás-koncepciókkal és dialektikával. Az álobjektívitás ünnepelt tartalmaként feléled a megcáfoltnak hitt pszichologizmus (és e téren, még rejtetten, az empirikus és intuitív evidencia-érzésre történő hivatkozás, az intuitív pszichologizmus). Az érzéki adat elve: az érzéki megismerés semmisége, az érzéki és a racionális megismerés közti szakadék; továbbá az önmagával elvontan azonos, amely — Moore munkásságában a filozófia történetében először — a fogalmi-tartalmi analízis csődje után megtalálja adekvát formáját a formai-nyelvi analízisben.

A századeleji Moore azonban még kifejezetten filozófiai analízisre törekszik, etikai téren is. De általános filozófiai kiindulópontja — a szűk, szubjektivista alapok, a defenzív-szkeptikus alapállás a filozófiai gondolkodás hagyományaival szemben általában, a formalizmus mint szükségszerű önkorlátoltság stb. — elvontan előlegezi az etikára alkalmazott analízis sikertelenségét.

Az általános filozófiai alapok válsága egybefonódik azzal az etikai válsággal, amely a klasszikus polgári etikai koncepciók elértéktelenedését jelzi, s mindkét válságjelenség — az előbbi egy elvontabb, az utóbbi egy konkrétabb síkon — a klasszikus kapitalizmus imperializmusba való átmenetének tudati tükröződése. A következőkben ennek az etikai válságnak pozitivista tudatosodását és konzekvenciáit vizsgáljuk meg.

3. *A modern etikai dekadencia problémái: dezintegrálódás és elembertelenedés*

Körvonalaztuk tehát azokat az általános filozófiai alapokat, amelyekből a modern pozitivista etika fő vonalának fejlődését megindító *Principia Ethica* az eredetét vette. Most térhetünk csak rá annak a kérdésnek megválaszolására, amely kezdettől fogva jelen volt: hogyan lehetséges az elméleti etikai problémák ismeretelméleti megközelítése?

A hagyományos etikai rendszerek gondolati tartalma megközelítésének útja: megállapítani, hogyan tükröződnek a kor gazdasági, társadalmi és ideológiai viszonyai egy meghatározott filozófia, világnézet, prizmáján keresztül. A kapitalizmusért folyó harcot és stabilizációjának folyamatát végigkísérő hasznossági elmélet lényeges eszmei tartalma ökonómiai volt.[15] Marx rámutat, hogy ez az elmélet, korlátolt módon bár, de kifejtette az összes társadalmi viszonyoknak a gazdasági viszonyokkal való összefüggését. Itt tehát ökonómiai tartalmak telnek meg etikaiakkal, és viszont, lévén az egyéni és a közhaszon egybeesőnek tételezve az egyéni és közboldogsággal, azaz az erkölcsi jóval. Nem térünk itt ki a hasznossági elmélet problematikájára. A tárgyalt kérdés vonatkozásában csak az a lényeges, hogy ez a polgári fejlődést végigkísérő fő irányzat, amely már az 1840-es években lényegében kimerítette fejlődési lehetőségeit (Benthamnél már „katekizmus-frázisokká" laposodott — mutat rá Marx), különböző módosításokkal bár, de fennmaradt egészen az imperializmusba való átmenetig. Ekkor — egy sematikus, de lényegileg találó hasonlattal kifejezve — ideológiai reflexeként annak a körülménynek, hogy a monopóliumok megőrzik kifejlődésük és fennállásuk alapjaként a szabadversenyt, megszűnik mint uralkodó és önálló etikai elmélet, megőrződik azonban mint számos lényeges etikai irányzat gyakorlati erkölcstanának tengelye, amelyet ugyanakkor szigorú különválasztottságban tartanak az etika új elméleti magvától. — E körülmény értékelésére még kitérünk.

Az utilitarizmus ilyen jellegű háttérbe szorulásával egyidejűleg megszűnik az imperializmus korabeli uralkodó etikai irányzatok gazdasági-társadalmi orientációja és problematikája, s az ún. ismeretelméleti etikák vonalán az elmélet társadalmi tartalmának és funkciójának feltárása közvetett, ismeretelméleti elemzést igényel.[16]

Az utilitarizmus a korlátlan fejlődésre képes és harmonikusnak hitt szabadverseny szellemében fogant és azt árasztotta. A szabadversenyes kapitalizmus korának lezárulásával megszűnt a polgári viszonyok közvetlen elméleti-

[15] „E hasznossági elmélet tulajdonképpeni tudománya a gazdaságtan; a fiziokratáknál kapta meg igazi tartalmát... a hasznossági viszonynak egészen meghatározott értelme van, tudniillik az, hogy én magamnak azzal használok, hogy mást megrövidítek (l'exploitation de l'homme par l'homme)... Ennek a haszonnak anyagi kifejezője a pénz, minden dolgok, emberek és társadalmi viszonyok értékeinek képviselője..." (Marx—Engels Művei 3. köt. Bp., 1960. 402—403. o.)

[16] Külön kérdés, amellyel nem foglalkozunk, az amerikai etikai irányzatok fejlődése. Kb. az 1920-as évekig az Egyesült Államokban fennmaradt az etikai irányzatok ökonómiai tartalma, s ami ezzel egyértelmű, a klasszikus kapitalista szabad verseny etikai eszményesítése. (Vö. pl. R. B. Perry: The Moral Economy. 1909. és Dewey: Reconstruction in Philosophy. 1920., ahol a klasszikus liberalizmus elvei nyernek megfogalmazást egy aktivista koncepción belül.) Kb. másfél évtized lefolyása lényegileg más utakra terelte az amerikai etika fejlődését is. Jelentős hatást játszott ebben az európai neopozitivizmus, az emotivizmus és a nyelvi analízis elterjedése, amely itt is uralkodóvá vált.

etikai áttételének lehetősége, szűkebb értelemben: az etikai kategóriák közvetlen ökonómiai alapon való kidolgozása. A kérdés részletesebb elemzésénél meglátjuk, mint merült fel a XIX. század vége felé az uralkodó osztályok teoretikusaiban (méghozzá nem a romantikus antikapitalizmus álláspontján) az a felismerés, hogy egyéni és közérdek, egyéni és közboldogság egységének feltételezése racionális úton lehetetlen. Moore pedig — mint ez egy mellékesen elejtett félmondatából kiderül — már világosan tudja, hogy ez az egység nem létezik.

A polgári gazdasági-társadalmi viszonyok és velük összefonódott, általuk meghatározott erkölcsösség problémái közvetlen elméleti etikai áttétele lehetőségének megszűnése kiindulópontot nyújt az imperializmusra való átmenettel kialakuló etikai válság pozitivista tudatosításának értékeléséhez.

Megindul a polgári etika önkritikájának s ezzel együtt az új utak keresésének szakasza.

A francia pozitivizmus fejlődésében az etika válságának néhány okáról szó esett, szemben az angoléval, ahol az új út már csak mint eredmény jelentkezik az etika tárgyának nagyarányú leszűkülésében, az etikai terminusok jelentése kérdésének előtérbe kerülésében. Ez az etika csak azt az ismeretelméleti válságot sejteti — pontosabban: e válság túlhaladásának látszatát —, amellyel az ismeretelméleti alapok vizsgálata keretében már foglalkoztunk. S az etika elméleti alapjainak mélyebb válságát éppen az ismeretelméleti, mégpedig főként az ítéletek formális elemzésére koncentráló érdeklődés van hivatva leplezni.

Ahol pedig a válságról szó esik, tehát a fejlődés francia vonalán, ott tagadhatatlanul kiderül a francia filozófiának még pozitivista formájában is magasabb fokú elméleti igénye, érdeklődése, a francia filozófiának Marx által is kiemelt univerzálitása (az angoléval szemben). Persze, meglátjuk, hogy e válságnak csak olyan tényeit deklarálják, amelyek amúgyis szembeszökőek, s ugyanakkor — a pozitivizmusban kifejeződő polgári elméleti érdekvédelem talaján — tudomást sem vesznek a lényegi okokról és konzekvenciákról. De az angol pozitivizmus rendíthetetlen közömbösségével, „elmélyült" felszínességével szemben itt mégis elméleti problémákat tárgyalnak.

A századforduló körül jelent meg Lévy-Bruhl műve — La morale et la science des moeurs (Párizs, 1913., a továbbiakban az V. kiadásból idézünk) —, amely rámutatott az addigi elméleti etikák hatástalanságára és tudománytalanságára, s az erkölcs tudományának kidolgozandó területét az erkölcsszociológiában, az erkölcsi tényeket leíró elméletben jelölte meg. Lévy-Bruhl a programját mint a comte-i antimetafizikus törekvések végrehajtását értékeli, mint e törekvések megvalósítóját az erkölcsről szóló elmélet terén. A comte-i program értelmében végre az etikát is meg kell szabadítani a „metamoráloknak" nevezett meddő metafizikai konstrukcióktól. (A francia körülmények közepette ennek az antimetafizikus fellépésnek kettős funkciója volt. Egyrészt valóban szembenállást jelentett az uralkodó idealista-metafizikus, vallási-irracionalista szemléletmóddal és elméleti alapokkal, és ennyiben pozitív funkciót töltött be, utat törve a polgári erkölcsszociológiai vizsgálódásoknak, a tudományos egzaktság követelményének. Másrészt azonban, az általános pozitivista program keretén belül, a sajátosan elméleti etikai problémákat, antidialektikus és szubjektivista alapon, mint „metafizikai" álkérdésfeltevéseket vetette el. Itt, mivel a kérdést a polgári etika általános válságának aspektusában érintjük, a pozitív mozzanatoktól eltekintünk. Ez annál is inkább jogosult, mert az angol pozitivista etika fejlődésében, ahol Moore a pozitiviz-

must az intuitivizmussal egyesítette, ez a pozitív vonatkozás nem játszott szerepet.)

Lévy-Bruhl az etika válságát a normatív oldalon keresztül közelíti meg; mindenekelőtt az addigi etikák normativitásának jogosultságát cáfolja, hiszen ezek a normák feleslegesek és meddőek, semmiféle hatást nem gyakorolnak az erkölcs fejlődésre. Tétele, hogy ott, ahol egy etika, áthágva teoretikus-megismerő funkcióját, törvényhozóvá válik, irreális célkitűzés vezeti. Ugyanakkor maga az elméleti etika egésze sem tudományos, hiszen tárgyát, az erkölcsöt sem ismeri még. Az etika elméleti és normatív oldala teljesen független egymástól, tehát nemcsak az elméletben kifejezett normák és a valóságban gyakoroltak közt nincs kapcsolat, hanem az etikán belül is szakadék áll fenn az elméleti és a normatív oldal között. Példa erre a többi közt az a Sidgwick (Sidgwick az angol etikai fejlődés késői klasszikus kapitalista korának Moore előtti legkiemelkedőbb angol képviselője) által is feltárt körülmény, hogy ugyanazok az etikai elméletek, amelyek az elmélet kérdéseiben a legkiélezettebb vitákban állnak egymással, a gyakorlati erkölcs terén elfoglalandó álláspontban megegyeznek — ezzel bizonyítva, hogy *ugyanannak* a gyakorlati erkölcstannak alkotják ellentétes, vitában álló és éppen ezért gyanús „teoretikus" felépítményét. (Uo. 35—37. o.) Kiindulva tehát a normativitás meddőségéből, Lévy-Bruhl az egész addigi etikai hagyományt felszámolandónak és helyettesítendőnek véli az erkölcsszociológiával, azaz a pozitivista szociológia Durkheim által megalapozott módszerének az erkölcsi élet jelenségeire történő alkalmazásával.[17]

Kezdjük a normativitás kérdésével. Azon túlmenően, hogy Lévy-Bruhl a stabilizálódott polgári rend erkölcsi normái etikai kanonizálásának feleslegességét felismeri — ezt a részjelenséget általános törvénnyé is emeli. Ebben igaza is van és nincs is. Igaza van, mert még forradalmi korszakokban is (pl. a nagy francia forradalomban), amikor a forradalmi osztályok, rétegek teoretikusai által kidolgozott, ökonómiai-politikai tartalmú normarendszer kifejezett ösztönző-mozgósító hatást gyakorolt, éppen azon hamis tudat következtében, amely e normákban is testet öltött, realitás keveredett irrealitással, a normák megvalósíthatatlan túlfeszítettsége az ökonómiai alapok, a társadalmi mozgalom tartalmának és fejlődési irányának hamis értelmezéséből fakadt. — Ugyanakkor e túlfeszítettség megfelelő kifejezése volt magának a forradalmi mozgalom objektív túlfeszítettségének, annak, hogy a polgári társadalom megteremtése csak plebejus eszközökkel mehetett végbe.

De más kérdés a forradalmi és más a stabilizált polgári rend normáinak kérdése. Ez utóbbi esetében a döntő az a folyamat, hogy a tőke- és munkaviszonyok állandó újrateremtődése során egyben újrateremtődnek e társadalom polgári szemléletének „közkeletű gondolkodási formái" is. (Marx). A stabilizálódott polgári rend talaján az együttélés erkölcsi normái — az esetek átlagát tekintve, különösen akkor, amikor a rend stabilitásának tudata is általánosan elterjedt — megrögződtek, mély gyökereket eresztettek még az elnyomottak tudatában is, természetesen leszámítva a forradalmi elemeket. („A tőkés termelés előrehaladásával kifejlődik egy olyan munkásosztály, amely nevelés, hagyomány, szokás alapján ennek a termelési módnak a követelményeit magától értetődő természeti törvényeknek ismeri el." Marx: A tőke I. köt. Szik-

[17] Megjegyzendő, hogy Lévy-Bruhl nem zárja ki teljesen egy később kialakítandó elméleti etika lehetőségét, habár ennek problematikáját, hatáskörét nem is érinti.

ra, 1955. 682. o.) Ez a megrögződés persze a tőkés propagandagépezet tudatos tevékenységét is feltételezi, de tagadhatatlan, hogy a kapitalizmus erkölcsi felépítményének hatásos és állandó támogatója az a gondolattalan spontaneitás, amellyel a legkülönfélébb részmunkákhoz kötött egyének a tőkés gazdasági struktúra meghatározottságai következtében az összfolyamat áttekintését lehetetlenné tevő mindennapi tevékenységüket végzik.

A polgári társadalom erkölcsének polgári kritikai szemlélete eleve a spontaneitás olyan áttörését feltételezi, olyan teoretikus vagy művészi tudatosságot, amelynek alapmotívuma a polgári társadalom egyes hősi korszakai politikai és erkölcsi normáinak konfrontálása a megvalósult erkölcsösséggel. Ilyen szemlélet alapján már a klasszikus kapitalizmus virágkorában felismerték a szükségszerű ellentmondást és kölcsönös feltételezettséget a korlátolt-középszerű emberi ideált eszményítő normák és az érvényesülést egyedül lehetővé tevő önteremtette gátlástalanság iratlanul gyakorolt normái között.

De a klasszikus kapitalizmusban ezek a hangok elszigeteltek maradtak. Adekvát etikai kifejezője ennek a korszaknak az a Bentham volt, aki nyárspolgári „éleselméjűséggel" felismerte a fennálló — és nála még eszményített — erkölcsösségen túlmutató elméleti etikai szinten kidolgozott normák feleslegességét, s éppígy a fennállótól önmagát megkülönböztető szubjektív erkölcsiség, a moralitás felesleges-veszélyes voltát is. A tevékenységek motívumát minden erkölcsi minőséget nélkülöző puszta tudatállapotnak fogta fel, s csak a tett közvetlen irányát meghatározó intenciót tartotta fontosnak. (E szerint a „miért?" kérdése érdektelen, csak a „mit?" kérdésnek van jelentősége.) Továbbá azzal, hogy az élvezet-boldogság keresését jelölte ki az emberi tevékenység egyszerre természetes, spontán és erkölcsileg pozitív tendenciájának, minden boldogságtörekvést, erkölcsi indítékaitól függetlenül, egyaránt jogosultnak, erkölcsösnek deklarált. Végül pedig, a moralitás szerepe háttérbe szorításának megfelelően, a külső szankciókra helyezte a hangsúlyt: a közvéleményre, de mindenekelőtt a jogra és a vallásra.

Az a spontaneitás, az az alkalmazkodás a fennállóhoz s közömbösség az egyéni erkölcsi autonómiával és a kidolgozott egyéni erkölcsi arculattal szemben stb., amely pregnánsan jelentkezett ebben a késői utilitarizmusban, megfelelt a stabilizálódott polgári rend követelményeinek. Maga a tőkés gyakorlat, a konkurrenciában való fennmaradás szükségessége követelte meg a tevékenységek sajátos erkölcsi indítékai, mozzanatai iránti közömbösséget, tette irrelevánssá az egyéni erkölcsi értékítéleteket és szükségessé az alkalmazkodást a gyakorlat megszabta, generációkról generációkra öröklődő cselekvési sémákhoz. Helyesen mutat rá arra pl. Dewey, hogy Bentham és általában a késői utilitarizmus elméletében a moralitás belső „legyen"-jéről fokozatosan áttevődött a hangsúly a szokáserkölcs „muszáj"-ára. Hasonló mozzanatot emelnek ki a mai szociológusok is: „Az angol és francia forradalmat követő szabadversenyes kapitalizmus strukturális típusa különösen kedvezett az imperatív-erkölcsnek, egészen a XX. század elejéig." (Traité de Sociologie, publié sous la direction de G. Gurvitch. Presses Universitaires de France, Párizs, II. köt. 151. o.)

Ahogyan a polgári társadalom a gyakorlatban veti alá a moralitást az erkölcsösségnek s az egész erkölcsöt a jognak, úgy ásta alá a késői utilitarizmus elméleti síkon a moralitás szerepét az — elsődlegesen funkcionáló szankcióként elképzelt — erkölcsösséggel szemben, s úgy korlátozta az egész erkölcsi szféra önállóságát a jogéval szemben.

A késői utilitarizmus lényeges tartalma: a legtöbb ember legnagyobb boldogságának elve. Abban a mértékben, ahogy az ezen elv realizálódásába vetett hit kezdett megrendülni a polgári fejlődés fővonalán, úgy vált lehetetlenné az etikai problémák egész benthami rendszere mint a kapitalista erkölcsösség közvetlen és didaktikus célzatú áttétele. Abban a mértékben tudatosult, hogy nincs is szükség a kapitalista erkölcsösségnek ilyen ábrázolására, hogy fel kell szabadítani az etikát a gyakorlati erkölcsösség egész ballasztjától, amely óhatatlanul teoretikusan tarthatatlan pozíciókat kényszerít rá az etikusra.

Az etikának az erkölcsösségtől való ez a függetlenedése tehát a klasszikus kapitalista erkölcsi eszmények elértéktelenedéséből veszi eredetét (párhuzamosan a modern élet erkölcsi problémái racionális általánosításának lehetetlenségével, illetve feleslegességének tudatával), de éppígy a modern pozitivizmusnak abból az elméleti képtelenségéből is, hogy az elméleti etikai problémákkal megbírkózzék.

Nézzük előbb az eszmények elméleti elértéktelenedésének kérdését. Moore — és hasonlóan hozzá a polgári etika szükséges önvédelmét már a századforduló körül tudatosító néhány más etikus — világosan felismerte a benthami elv tarthatatlanságát.

A benthami elv filozófiai visszautasítása egy korszakváltás lényeges ideológiai jelzője volt; angol viszonylatban a viktoriánus kor, a klasszikus angol liberalizmus felbomlása nyert benne kifejeződést. G. D. H. Cole és R. Postgate a századfordulóra, ezen belül az 1900—1909 közti évekre helyezik annak a „csendes bizonyosságnak" mély megrázkódtatását és lassú elhalását, amelynek tartalmát az a meggyőződés alkotta, hogy a társadalom összes erőinek együttműködése állandóan gazdagabbá és erősebbé teszi a közösséget. (Vö. Cole és Postgate: The British Common People. Great Britain, 1961. 452. o.)

Moore ideológiai fogékonysága-érzékenysége tehát tagadhatatlanul megnyilvánult abban, hogy a társadalmi pszichológiában az idő tájt jelentkező kiábrándulási hangulatot etikai síkon általánosítani tudta.[18]

Tehát az utilitarizmusnak „pusztán" elméleti értékét ássák alá, tarthatatlannak minősülő filozófiai pozícióit, maga a legnagyobb boldogság elv azonban változatlanul fennmarad olyan gyakorlati erkölcsi alapelvként, amely

[18] Az elértéktelenedett liberális eszmények azonban minden elméleti kritika ellenére és mellett tovább tenyésznek a monopoltőkés politika egyik elengedhetetlen, a társadalmi pszichikumot formáló tényezője stb. gyanánt ma éppúgy, mint a századforduló körül. Ezeknek az eszméknek elméleti devalválása és ugyanakkor gyakorlati megőrződése az imperializmus korának lényeges elméleti-etikai, illetve gyakorlati-erkölcsi tendenciája. A konkrét történelmi szituációktól függően, azonban, amikor az imperializmus agresszív arculata elleplezésre szorul, ellentendenciaként megvalósul a liberalizmus, a hazug-képmutató elméleti felmagasztalás.

Ugyanakkor az utilitarizmus gyakorlati jelentőségét még azok az etikusok is elismerték, akik különben szemben álltak a filozófiai alapjaival, pl. T. H. Green angol idealista etikus: „A filozófiának az a formája, amely a modern világban a legnyilvánvalóbb szolgálatokat tette (mert a leghatározottabban deklarálta) az egyéni vagy osztálykülönbségek nélkül értelmezett összemberi érdeknek, mint annak a célnak, amelyre vonatkoztatva végső fokon megméretnek az engedelmességgel kapcsolatos kötelességek. Pártatlanság és az emberi jólétre való hivatkozás — ezt a nagy feladatot kellett az utilitarizmusnak teljesítenie." (Id.: Dewey—Tufts: Ethics. 287—288. o.) — Gurvitch pedig az utilitariz. mus hatásával kapcsolatban jegyzi meg, hogy „. . . .Angliában és Amerikában, egészen a mi korunkig, a finalista-utilitarista erkölcs hagyta a legfeltűnőbb nyomokat". (Traité de Sociologie. 149. o.)

— éppen mert gyakorlati jellegű — a tevékenység „természetesnek" tekintett vezérlő maximájaként nem szorul különösebb filozófiai bizonyításra. Ezzel azonban az elméleti etika lemondott a kapitalista viszonyok közvetlen tükrözéséről.

Az etikának ez az eltávolodása a gyakorolt erkölcsösségtől egyszerre fejezte ki az uralkodó polgári erkölcs szilárdságát és lényegi gyengeségét.

Ereje az, hogy fennmaradását a tőkés gyakorlat közvetlenül maga garantálja, hogy fenntartásához nem szorul elméleti síkon való támogatásra. Persze, ez úgy is értendő, hogy az utilitarizmus ebben az időszakban már részévé vált nemzedékek átöröklődő érzelmi és gondolati anyagának, s hogy abban a mértékben, ahogyan kiszorul az elméleti etika területéről a reflektálatlan „józan ész" területére — a társadalmi ideológia szférájából a társadalmi pszichológia színvonalára —, propagálását a tőkés propagandaszervezetek ezrei veszik át.[19]

A kapitalizmus erkölcsi gyengesége ugyanakkor abban nyilvánult meg, hogy történetileg lejárt az ideje a tőkés viszonyok utilitarista prizmán keresztül történő — és elméletileg-filozófiailag megvédhető — tükrözésének.

A polgári etika pozitivista önkritikájára jellemző, hogy természetszerűen eltünteti az összefüggést a társadalmi viszonyok és erkölcsi tartalmaik átalakulása, valamint ezek elméleti-etikai tükröződése között. Így az etikai „hibák" önállósulnak és szuverénekké válnak, ezért is vetheti fel Lévy-Bruhl a kérdést: hogyan lehetséges, hogy az etika ilyen szembetűnő elméleti önellentmondásait mindeddig nem vették észre? — Holott ugyanaz a társadalmi fejlődés, amely haszontalanná és feleslegessé tette a régi értelemben vett elméleti etikát, tudatosította közvetve a polgári gyakorlat önvédelmének természetes talaján álló teoretikusokban hogy az etikát fel kell szabadítani a gyakorlati erkölcsösség ballasztjától s hogy olyan mozgásteret kell teremteni számára, amely eleve elhatárolja a gyakorlat problémáitól.

Éppen azért kerül a normatív oldal kritikája az előtérbe, mert az etikának ez a pregnánsan társadalmi funkciót kifejező aspektusa vált a legszembetűnőbben filozófián-kívülivé. Az etika azon új orientációjában, amely kivetette magából ezt a társadalmi funkciót és szélesebb értelemben a gyakorlattal való kapcsolatot általában, a valóságos viszonyoknak az etikumra gyakorolt bomlasztó hatása nyert filozófiai tükröződést. Az elméleti és a gyakorlati érdeknek az etikán belüli ez a meghasonlottsága a „profán hétköznapok" erkölcsi tartalmának polgári alapon való általánosíthatatlanságát jelzi, s ezt a folyamatot csak pozitivista elméleti felszínesség tüntetheti fel a — nem-teoretikus jellegű szférák zavaró tényezőitől mentes — „tiszta elméleti érdek" „kidolgozásának".

Az elméleti érdek megkülönböztetésének szükségessége fordította Lévy-Bruhl figyelmét az ókori szkepszist kezdeményező új akadémia képviselőjére, Karneadeszra. Karneadesz az etikán belül lényegbevágó különbséget tett a teoretikus és a gyakorlati szféra között: teoretikusan nincs kritériuma az igaz-

[19] Az elméleti etika perifériáin azonban továbbfejlődik, de jelentős változásokkal. T. E. Hill idézi A. Woods véleményét az utilitarizmus modern változatáról: „Eszerint ez a variáns még kevésbé tudja megvédeni az egyén jogait, mint a klasszikus utilitarizmus. Mert míg Bentham elve . . . ‚a legtöbb ember legnagyobb boldogságának elve volt, addig a jelenkori hedonizmusé . . .' a legnagyobb boldogság elve, függetlenül a benne részesedők számától". (T. T. Hill: Contemporary Ethical Theories. New York, 1950. — A. Woods cikke: The International Journal of Ethics. Vol. XXXV. 1924—5.)

nak, tehát fel kell függesztenünk az ítéletet. Mindennapi életünkben azonban nem várhatunk az elméleti igazság „eljövetelére", s tőle függetlenül, ha nem is a bizonyosság, de a valószínűség talaján cselekednünk kell. Az elméleti és a gyakorlati érdek hasonló kettősségek deklarálására kényszerül ez az új pozitivista etika is, felszabadítván ezzel egyben magát és elméletét a társadalmi-gyakorlati orientáció egyre bonyolultabbá váló, fokozott felelősséget igénylő problematikájától. De ennek ára: elméletének tudatos valóságtalanítása, és az elméleti érdek elvitatása a valóságos viszonyoktól.

Eközben ugyanaz a társadalmi fejlődés, amely a gyakorlati erkölcsösséget kivonta az etika hatásköréből, a polgári filozófiai hanyatlás relatív önmozgásán keresztül az elméleti etikán belül is a megoldatlan problémák tömegét vetette fel. Más szóval: *egy és ugyanazon folyamat két aspektusa* nyílvánult meg abban, hogy *megszűnt az etika orientációja a valóság irányában s hogy ugyanakkor fokozódóan elsorvadnak a filozófiai eszközök e kérdések elméleti igényű megoldására.*

Az etika általános problémái szintjén megoldhatatlan, tehát félretolandó kérdésként kezdik kezelni a norma és az érték problémáját. Ezeket nemcsak azért vetik ki az etikából, mert tartalmi kérdéseikben a teoretikus állásfoglalása feleslegesnek és értelmetlennek minősül — hanem azért is, mert elvileg sem tárgyalhatók „a tudomány "színvonalán. Történetileg tehát megindul a modern pozitivista etika kettős-egységesen meghatározott *dezintegrálódása.* A etika most már nemcsak az erkölcsösségtől határolja el magát, hanem legsajátabb-elméletibb területeiről is. S így az elmélet említett valóságtalanítása az etika öncélúsodása előjátékának tekinthető.

Az öncélúsodás felé tartó fejlődésben nagy szerepet játszott az antropológiai emberkoncepció tarthatatlansága. Az osztályellentétek kiéleződése, de éppígy a pozitivista szociológia számos eredménye (a XX. század első évtizedeiben különösen Durkheim, Westermarck, Sumner, Hobhouse munkásságáról van szó) diszkreditálta ezt a korábbi etikai kérdésfeltevések alapját képező fogalmat. Így Lévy-Bruhl pl. rámutat, mennyire kritikátlanul kezelték mindeddig a hagyományos etika posztulátumait, az emberi természet változatlan azonosságáról és az erkölcsi tudat tartalmai harmonikus voltáról szóló elveket. Az angol pozitivista etika fejlődésében ez a kritika rejtettebb: nem az antropológiai ember ellen, hanem az erre az emberképzetre szabott etikák általános filozófiai alapjai ellen irányul. A lényeg azonban ugyanaz: az antropologizálás kritikája során végbement a modern pozitivista etika *dezantropologizálódása* és *elembertelenedése.*

A dezantropologizálás és az elembertelenedés: megkülönböztetendő mozzanatok egy egységen belül. Az ember a pozitivista etikából ugyanis az antropológiai emberkoncepció fogyatékosságainak felmutatásán keresztül tűnik el. (Az antropológiai emberkoncepció tarthatatlanságának felismerése jelentős szerepet játszott pl. a modern egzisztencialista etika problematikájának körvonalazásában (Sartre).) Ezért beszélhetünk itt a polgári etika önkritikájáról, amelyben azonban az elvontan helyes-jogosult meglátások egy jobboldali kritika, pontosabban egy reakciósabb fejlődés kiindulópontjává váltak. A — jogosult — önkritikának ez a mozzanata különbözteti meg a késő polgári etika elembertelenítő tendenciáját pl. a dekadens művészeti és esztétikai törekvések hasonló folyamatától, ahol a kritika közvetlenebbül irányult a művészi ábrázolás *emberi tartalma ellen.*

Az antropológiai ember fikciója végrehajtotta történetileg meghatározott feladatát, megszűnt az e fikció fenntartásához fűződő érdek és egyben a lehe-

tőség is. Ezzel azonban kihúzták az egységes elméleti talajt a polgári etika elemei alól, széttörték az etikai aspektusok mindaddig egységesítő keretét.

Először a normativitást utasítják ki az etikából — ennek egyik távolabbi következménye, hogy — az emóciós etikai irányzat fejlődése során, Stevensonnal — az etikai normativitás elveszíti megkülönböztető sajátosságát a propagandától: a neopozitivista etikában közhellyé is válik: a normativitás egyenlő a morálprédikációval, amely a nem-tudományos igényű moralisták feladatává válik. Ennek a tendenciának a Moore etikájában jelentkező egyik átmeneti fázisa: a normatív mozzanatokat az elméleti etikától elvileg különválasztott gyakorlati erkölcstan szférájába utalja át.

Azután az értékelés szakad le az etika gerincéről, válik tudományosan megmagyarázhatatlanná — legfejlettebb fokon szintén a neopozitivista etikában. Ugyanitt eltűnnek az alapvető értékkategóriák (jó—rossz); tartalmaik megmagyarázhatatlansága révén annyira szubjektivizálódnak, hogy a racionálisan megindokolhatatlan egyéni emóciók puszta jelzőivé válnak.

De láttuk, hogy ez a látszatra tisztán filozófiai jellegűnek tűnő harc, amely a klasszikus polgári etika tartópillére, az antropológiai emberkoncepció és az etika különböző oldalai ellen folyik, és amelyből látszatra egyedül következik ez a dezintegrálódás, ill. ugyanakkor egybeesik az etika ezen tartalmainak devalorizálódásával, kidolgozásuk feleslegessé és lehetetlenné válásával. Utaltunk erre már a normativitás és a moralitás vonatkozásában s maguknak az értékkategóriáknak viszonylatában is. (Felszínre került a klasszikus polgári értékkategóriák alkalmazhatatlansága, használhatatlan akadémizmusa; az a körülmény, hogy a szerintük való életmód a századfordulón s a XX. század zaklatott első évtizedeiben már megvalósíthatatlan; hogy ezek a kategóriák csak a rossz értelemben vett széplelkek desztillált, hermetikusan elzárt kisvilágában tarthatók fenn.)

A pozitivista etika fejlődésének ezek az alapvető tendenciái tehát *egyszerre* fakadtak a társadalmi viszonyok, közvetlenebbül pedig az általuk meghatározott erkölcsösség alakulásából és a pozitivista filozófia belső követelményeiből. A végső meghatározó ok természetszerűen az imperializmusba átnövő kapitalizmus társadalmi viszonyainak függetlenedése a saját maga által kitermelt ideológiai felépítmény-elemtől, a klasszikus polgári etikától. A polgári etikus valójában akkor realizálja osztályának érdekét, ha a valóság és eszmék divergálásában az eszméket „hibáztatja", illetve, ha ezt a divergálást hallgatólagosan tudomásul véve egyben elfogadja azt a körülményt, hogy éppúgy nincs valóságos igény az erkölcsi-etikai mozgósításra, mint az erkölcsösség alaptényeinek etikai általánosítására. Hiszen az etika *valóságban* szűnt meg társadalmi diszciplína lenni, még mielőtt az etikában az a fordulat végbement volna a pozitivista filozófia látszólag immanens mozgása eredményeképpen.

Így értelmezendő a dezintegrálódást megindító és ugyanakkor e szétesés folyamán mint eredmény kibontakozó elembertelenedés. Szükségszerűen hamis tudattal megy végbe ennek az eredménynek kialakítása; miközben az etikusok azon fáradoznak, hogy diszciplínájukból eltűntessenek minden tőle idegen — „metafizikai" vagy „természetinek" nevezett — tartalmat, úgy válik: végre létrehozzák az első következetesen önmagában megálló és tudományos etikát. Moore a *Principia Ethicájával* tulajdonképpen prolegomenát szándékozott írni minden olyan jövőbeni etikához, amely igényt tart a tudományosságra. Minél következetesebben megy tehát végbe az etika megtisztítása a nem-tudományos alapokon nyugvó és polgári talajon is bírálható tartalmaktól,

annál konzekvensebben valósul meg a szakítás a klasszikus etika hagyományos problémakörével, mindazzal, amit valaha is etikai tartalomnak neveztek.

A francia pozitivizmus mint „metamorált" vetette el a hagyományos etikai elméleteket, mint az erkölcsi elveknek, fogalmaknak a gyakorlati élettől független, se tőle nem befolyásolt, se rá vissza nem ható spekulatív építményét; Moore mint „naturalista hibát" elkövető teóriákat utasította vissza ugyanezeket az elméleteket; a lényeg azonban ugyanaz: megtették azt a döntő lépést az etika kiüresítésének irányában, amely kiüresedettség talaján a későbbiekben majd kialakulnak „metaetikák". Ezek a „metaetikák" az etika tartalmi problematikája megszűnésének köszönik eredetüket; túl vannak nemcsak a gyakorolt erkölcsösség, hanem minden általános szintű, átfogó jellegű etikai problematikán, mint a Moore-tól kiinduló fejlődés e jelentős végpontját képviselő R. M. Hare megfogalmazza: „az etika, ahogyan én felfogom, az erkölcs nyelvének logikai tanulmányozása". (The language of morals. Oxford, 1962. V. o.)

A filozófia az etika tárgyát, tartalmait értintetlenül hagyja — ez válik a nyelvi analízis programjává és gyakorlatává. Az a folyamat, amelynek kezdete a valóságos viszonyok ateoretikus jellegének hangoztatása s az a törekvés volt, hogy kialakítsák az etika valóban tudományos státusát, oda jutott, hogy az önmagára koncentráló elméleti érdek tisztán öncélúvá válik. Addig hántották le az etika ún. idegen (természeti-metafizikai), jelentéssel nem bíró aspektusait, amíg a fogalmaknak pusztán csak a nyelvi héjuk maradt meg — s kialakult az az egyedül tudományosnak tartott álláspont, amelyet E. Gellner helyesen nevez „impresszionista lexikográfiának".

Eljutottak ahhoz a ponthoz, ahol az elmélet nemcsak a gyakorlat konzekvenciáitól válik mentessé (ez volt sokat emlegetett mottója Ayer szubjektív-szkeptikus etikai nézeteinek, hogy magát a szubjektív frivolitás vádjától felmentse) — hanem mentes minden elméleti következménytől is. Az egyre függetlenedő elméleti érdek végül önmaga ellen fordul, önmagát falja fel.

A nyelvi analízissel kialakul az ideológiai komfort csúcspontja: a konzekvens „scientista" igénnyel kiépített, hermetikusan elzárt szféra. A teoretikus érdekkel nem bíró valóság és a valóságtalanított elmélet koncepciója — most a teoretikus emberi magatartás vonatkozásában vizsgálva — a jogosult és rendíthetetlen közömbösség minden társadalmi problémával szemben. Ez a magatartás azonban objektíve frivol; Barrows Dunham, e fejlődés ayeri szakaszáról szólva megemlíti, hogy az etikai értékítéletek szubjektivitásának gondolatát a német fasizmus előretörésének idején dolgozták ki, akkor, amikor pedig nagy szükség lett volna klasszikus polgári erkölcsi értékek etikai alátámasztására. Igaz, hogy először vált a polgári etikus elméleti tevékenysége feleslegessé a kapitalista társadalom mindennapjai vonatkozásában, s csak ezután épült ki a gyakorlat érdektelenségét hirdető elmélet. Továbbá, a szabadulási törekvés a kapitalista társadalom valóban lényeges erkölcsi problémáitól egybefonódott náluk a tényleges morálprédikációktól és nyílt apológiától való szabadulási törekvésekkel, az erkölcsi problémák azon kommersz kezelési módjának visszautasításával, ahogyan ez nap mint nap megvalósult a tőkés propagandagépezet ezer és ezer szelepén keresztül. De akik e veszélyes kör határait nem lépték túl, gyakorlatilag a könnyebb ellenállás vonalán mozogtak, hallgatólagosan elfogadva és elméletileg kiépítve az etika társadalomtól való függetlenségének elvét, az ideológusnak a valóságos társadalmi-erkölcsi állapotokkal szembeni jogosult felelőtlensége, szenvtelensége, közömbössége elvét — ezzel

munkásságuk természetes alapjául elfogadva a fennállót, megvalósítva új, pozitivista apologetikáját: az *elhallgatás, a másról beszélés technikáját*, ami éppen egyik lényeges tartalma a minden társadalmi problémát önmagából kivetett tiszta-scientikus etikának.

A kapitalista társadalom etikumellenességének a pozitivista filozófia közvetítésével történő ábrázolása szabad elméleti önmozgásnak tűnik. Ideológiai megnyilvánulása ez a kapitalizmusban mint természetes elemében mozgó átlagember társadalmi pszichológiájának (amely azonban itt mint a teoretikus elméleti elidegenedése jelentkezik), hiszen ott, ahol az átlagemberek a legszabadabbnak-legönállóbbnak hiszik magukat, valójában a leginkább alávetettek idegen tényezők, hatalmak uralmának; társadalmi hatalmuk eldologiasodott elemeinek szabad mozgását szabad emberi mozgásuknak vélve. Mert éppen ott, ahol a kapitalista gyakorlattól és általában minden érdektől a legeltávolodottabbnak, tehát tisztán tudományosnak tűnik a teoretikus munkája — legakadémikusabb-szubtilisebbnek tűnő formájában az angolszász nyelvi analízis irányzatában —, ott reprodukálódik sajátosan a kapitalizmusban uralkodó eldologiasodás: nem az emberek egymás közti viszonyait elemzik, hanem — szavak, kifejezések, ítéletek egymáshoz való viszonyát, „viselkedését".

A filozófus gyakorlati elidegenedése a kor lényeges problémáitól és ugyanakkor az elméleti elidegenedés „kidolgozása" a filozófiában: a dekadens emberi magatartás és a dekadens elméleti állásfoglalás egysége.

S nemcsak etikai, hanem művészi-esztétikai vonatkozásban is. Itt is az a felfogás tört magának utat, hogy az emberi viszonyok tárgyiak-idegenek a művészethez viszonyítva, amelynek pedig a lényege szerint tisztának kellene lennie ettől a tárgyiságtól. Az emberi viszonyok ábrázolásának követelményét önmagából kivetett művészet vonzási centrumát magában a művészetben jelölték ki. A művészetek síkján az idegen tárgyiságtól való megszabadulás a fő tendenciáját, sőt fő szakaszainak tartalmi mozzanatait tekintve is egybeesett a polgári pozitivista etikának a törekvésével, hogy önmagát a „metafizikától" felszabadítsa. Mindkét folyamatban végbement a klasszikus tükrözési elmélet elvetése. Ám a tárgyiságtól és a metafizikától való megszabadulás az etika és a művészi ábrázolás felbomlásához vezetett. Az önmagát felszabadító tárgytalan-jelentéstelen etika és művészet végső fokon a kapitalista társadalmi viszonyok adekvát — mert az elidegenedést megjelenítő — tükröződésének válfajait alakította ki.[20]

Ha most összefoglaljuk a modern pozitivista etika útját, akkor a következő meghatározottságok adódnak: a dezintegrálódás folyamata, az etika hagyományos problematikájának felbomlasztása, elvetése, a szubjektivizmussal való leszámolás a „metafizikus-természeti" elemek elvetése címén; elvetik a régi antropológiai-emberi tartalmakat, s ezzel együtt elembertelenedik az elméleti etika, elveszíti társadalmi-emberi tartalmait. Eljut ahhoz a ponthoz, ahol a minden valóságos mozzanattól megtisztított kategóriáinak objektív jelentést akar tulajdonítani (a minden vonatkozástól megtisztított jó és rossz fogalmának objektív jelentése — ez a lényeges tartalma Moore etikájának). De a tiszta fogalmak ezen álobjektív jelentésének fenntartása csak tűnő pilla-

[20] Ezeknek az összefüggéseknek részletes s így alapos kifejtése túlhaladná e tanulmány kereteit, s önálló esztétikai kutatásokat igényelne. Szükségszerű azonban az összefüggéseknek legalábbis felmutatása, márcsak annak jelzésére is, hogy a polgári etikának ez az útja szerves része az imperializmus korabeli dekadens áramlatoknak.

nat lehet. Ez után elkerülhetetlen a konzekvencia: ha nincs racionálisan kifejthető jelentés, akkor az értékelés pusztán egyéni ízlés kérdése. A kiüresedettség talaján megvalósul a pillanat vélt objektivitásának átcsapása a bevallott szubjektivizmusba. Az a követelés tehát, hogy az etikát szabadítsák fel minden tőle idegen „természeti", „metafizikai" tartalomtól, oda vezet, hogy az etika megszűnik társadalmi diszciplína lenni, s az így megtisztított — tárgytalanná vált — etika idegen törvényeknek rendelődik alá: a nyelvészethez csapódik, a nyelvi elemzés tőle idegen formalizmusát vállalja. Az etika tisztasága így végső fokon átcsap egy idegen tárgyiság törvényeinek vállalásába, szakítva mindazzal a tartalommal, amely az egész etika története során sajátosan etikai volt. Az önmagát konzekvensen megtisztított etika többé nem etika.

A csak önmagának formális meghatározottságaira koncentráló elmélet — a „l'éthique pour l'éthique" — a konzekvensen végigvitt eszteticizmusnak megfelelő jelenség; a filozófiai és művészi dekadencia közt lényegi összefüggések állnak fenn.

Sedlmayr, a modernista művészeti fejlődés polgári kritikusa az egyes művészeti ágakon belül is kimutatta a tiszta művészeti törekvések művészetellenes lényegét. (H. Sedlmayr: Die Revolution der modernen Kunst, és: Verlust der Mitte. Salzburg, 1951.) (Helyesnek tartjuk az absztrakt helyett a tiszta művészet fogalmának bevezetését; mert itt az absztrakció dekadens felfogásáról van szó, nem pedig a klasszikus polgári és a marxista absztrakciófogalomról. A tisztaság, amint erre Sedlmayr találóan rámutat, szinoním az autark és az autonóm fogalmával.)[21]

A módszer síkjáról tekintve a közvetlenség és a fáradságos látszatközvetítés egyaránt a modern kapitalizmus művészetellenessége előtti kapitulációs módok; olyan lényegileg közös „szelepek", amelyeken keresztül a kapitalizmus objektíve művészet- és elméletellenes lényege szubjektívvé, „elméletté-művészetté" válik.

Az alkotó szubjektum passzivitása és a dekadencia értelmében vett absztrakció egyazon eredményre vezet. A passzivitás eredménye: a pillanatnyiságukban, összefüggéstelenségükben teljesen ésszerűtlennek tűnő tárgyi mozzanatok rögzítése. De ez a fáradságos látszatközvetítés, amelyet a lényegestől való elvonatkoztatás jellemez, ahol tehát *hamis* aktivitás alakítja ki a „lényeg"

[21] A tiszta építészet kialakulásának feltétele a festői és az ornamentikai elemek száműzése, az épület visszavezetése a legegyszerűbb tektonikus elemekre. A tiszta festészet — párhuzamosan az ábrázolás (a visszatükrözés) művészi koncepciójával való szakítással — kilöki a plasztikus és tektonikus elemeket. A régi művészetek utolsó és az új első mozzanataként kialakul a jelentéssel bíró tárgytalan festészet (célja még valami objektívnek kifejezése — s nem csupán az egyéni szubjektivitás kivetítése). A jelentés nélküli, tárgyatlan festészet a szubjektív önkény területe; a minden tárgyitól, minden jelentéstől megtisztított kompozíciónak azután fizikailag megalapozott színelmélettel akarnak — szükségképpen művészeten kívüli — objektív jelentést adni.

A tiszta plasztika, zene és költészet szintén minden heteronómnak tartott vonatkozás kizárásával alakul ki. Az ornamentika, amelyet minden tisztaságra törekvő művészi ág kidob magából, „önmagát csak önmagától tisztíthatja meg" — megszűnik.

E megtisztulás során azonban ezek a művészeti ágak esztétikailag heteronóm elemekkel telítődnek meg — a tiszta geometria, a technikai konstrukció művészeten kívüli törvényeit vállalják magukra. S így, szakítva a művészet egész múltjával — s nem pusztán meghatározott stílusirányzatokkal —, művészeten kívüli tényezők lesznek úrrá rajtuk. Az autonómia átcsap heteronómiába, az abszolút eszteticizmus a művészet halálába. (Sedlmayr filozófiai-ideológiai pozíciójának mély belső ellentmondására más alkalommal térünk majd ki.)

rögzítését, ugyanide jut el. A közvetlenségnek ez is éppúgy behódol: hiszen számára az emberi mint halott-tárgyi s a művészettől idegen jelenik meg, s így természetesnek tűnik, hogy ettől a tárgyi-emberitől kell izolálni a „lényeget". Igy a közvetlenség és a hamis közvetítés ugyanarra a pontra jut el; a tényleges passzivitás és a látszataktivitás eredménye ugyanaz az emberitől „mentes" halott tárgyiság, a lemondás az emberi tartalmak napfényre hozásától. Közös tartalma ez a szürrealizmus montázsfotójának — s pl. Klee nagy fáradsággal kidolgozott geometriai naturalizmusának. (Vö.: Werner Haftmann: Paul Klee. Fischer Bücherei. 1961. 101. o.)[22]

A festészetben kialakul a tiszta tárgyi, illetve tiszta formai fetisizmus. Az előbbi pregnáns megnyilvánulása a Pittura Metafisica: az emberire való vonatkozásuktól megfosztott dolgok, de éppígy a tárgyként ábrázolt ember önmagában való léte, elhagyatottsága, idegensége-értelmetlensége (pl. Careo Carra: Trunkener Herr; Chirico: Gare Montparnasse; Heilige Fische). A másik pólus, a tiszta formai fetisizmus: az idegen természetin-tárgyin felülemelkedés látszata, az embertelen geometriai formák uralma (Malevics, Piet Mondrian stb. kompozíciói).

Az elidegenedett emberi szituáció abszurdításának leképezése, a *tartalmi fetisizmus* etikai síkon az egzisztencializmusban jelentkezik, míg a másik pólus a tudatos elvonatkoztatás az „emberi-metafizikai" tartalmaktól, a *formai fetisizmus*, a nyelvi analitikus irányzatban.

A szónak kettős értelmében vett embertelen — emberellenes és ember-nélküli — tartalmak és formák uralma annak a művészi és teoretikus elidegenedésnek az átfogó eredménye, amelynek lényege — mint említettük — a behódolás a kapitalizmus objektív etikum- és esztétikumellenességének. Ez a „kapituláció" abban nyilvánul meg, hogy az alkotás síkján jelennek meg a kapitalizmus egyes objektív meghatározottságai, illetve a benne uralkodó, objektíve szükségszerű látszatok. Ilyen objektív meghatározottságként értendő pl. a tőkés termelésre jellemző mértéktelenség — s ilyen szükségszerű látszatként a felszínen uralkodó összefüggések ésszerűtlensége a vulgáris és általában a közvetlen szemlélet számára.

Ami a mértéktelenség kérdését illeti: a tőkés termelésben benne rejlik az immanens hatóerő a termelőerők abszolút fejlesztésére, de olyan társadalmi viszonyok közepette, amelyek minduntalan gátat emelnek e cél elérése elé. A túltermelésben, a hitelrendszerben stb. a kapitalista termelés saját korlátját igyekszik áttörni és mértékén túl termelni. Ezt Marx az első megfogalmazásában így jeleníti meg: „a mértéknélküliség és a mértéktelenség" mint az igazi mérték. Vö. Marx: Értéktöbblet-elméletek, III. köt. Bp., 1963. 109. és 72. o., és Gazdasági-filozófiai kéziratok, Bp., 1963. 79. o.) Lifschitz a Marx ökonómiai munkássága és esztétikai érdeklődése közti párhuzamot fejtegetve rámutat,

[22] Ez a közvetlenség, illetve hamis közvetítés amúgy is minden ponton átcsapnak egymásba. A közvetlen szemlélet már eredménye a közvetítő mozzanatok elhagyásának, hiszen a szubjektum már előzőleg — latensen — elvonatkoztatott tárgya objektív viszonylatoitól. (Ez különben az érzéki adatok már tárgyalt koncepciójának jellemzője.) A hamis közvetítés pedig valójában rejtett közvetlenség, hiszen „felszínre hozott" tárgyát maga a valóság dobja felszínre, végrehajtva rajta azt az objektív absztrakciós folyamatot, melynek eredményeképpen az emberi mint tárgyi jelenik meg.

Tanulmányunk egy itt közlésre nem kerülő fejezetében — szembeállítva egymással a klasszikus, illetve a dekadens polgári absztrakcióelméletet (a hegeli absztrakciót, illetve a moore-i abszolút izolációt) — részletesen kifejtjük, mit értünk a „lényegtől való absztrakció" (közvetlenség; látszat-közvetítés) kifejezésén.

hogy Marxot *A tőke* megírása közben a mérték művészi határait túllépő fenséges kategóriája foglalkoztatta. A fenséges: ,,a végtelenbe halad, de ugyanakkor meg kell őriznie a formát vagy a korlátolt mértéket." (Vö. Lifschitz: Karl Marx und die Aesthetik, Verlag der Kunst, Dresden, 1959. 133. o.)

Ha a klasszikus kapitalizmus utolsó szakasza centrális esztétikai kategóriává emeli a ,,fenségest", akkor az imperializmus korára az ,,*érdekes*" a jellemző, ahol a forma és a tartalom önállósulva, a korlátolt mérték felrúgásával a végtelenbe halad, megszüntetve a fenségesben még csak egyoldalúvá vált művészi tartalmat. Az érdekes kategóriájának pedig két válfaja van: a ,,frappáns-abszurd" és a ,,frappáns-monoton".

E meghatározottságok nemcsak a modernista művészetet jellemzik (Sedlmayrnál pl. a mértéktelenség problémája mint a ,,közép elvesztésének" kérdése jelentkezik), hanem éppígy megnyilvánulnak a dekadens filozófiai-etikai irányzatokban is. (Az ,,érdekes" kategóriáját elsőként — világnézeti és etikai vonatkozásban — Kierkegaard körvonalazta.) (Vö.: Entweder—Oder, Düsseldorf, 1956. I. Teil. 10. és 312. o.) Az érdekes utáni hajsza nyíltan abszurd talajon az egzisztencializmust jellemzi, és legsajátabb közegévé a monoton, az unalmas válik. (Meursault abszurd létének kietlen unalma Camus *Közöny*ében.) S az érdekes utáni hajsza frappáns-monoto nalaphangulattal a neopozitivista etikában az abszurditás közegében mozog.

Jelentős szerepet játszik az objektív mértéktelenség szubjektívvé válásában, áttevődésében a művészi-szellemi alkotás síkjára a tiszta mérték alkalmazása a tárgyra. A tiszta, önmagában vett mérték és a mértéktelenség átcsapnak egymásba. Hiszen a tiszta művészi mérték lényege: a művészet önmagában-vett lényegének felszínrehozása. Az antinaturalizmus közös jelszava a tiszta művészi és etikai törekvéseknek, melyeknek célja tárgyuk megtisztítása minden idegen, emberi-természeti tartalomtól. De ezzel csak a kapitalizmusnak azt a tendenciáját valósítják meg az ábrázolás, az alkotás síkján, melynek Marx szerint az ember, a természet gyakorlati lealacsonyítása a lényege. (Így mondja pl. Franz Marc, hogy az ember rút, a természet tisztátalan — így távolít el Moore minden a valóságosra, az emberire való vonatkozást az etikai alapkategóriáiból, mint idegen-természeti meghatározottságokat.) Az antinaturalizmus tehát bevallott lemondást jelent a rejtett emberi tartalmak kibontásáról, s bár a természet degradálása áll az előtérben, a döntő az emberi tartalmak, az emberi viszonyok tudatos zárójelbetétele.

A tiszta mérték tehát az objektív művészi-teoretikus mérték korlátjának széttörésével, valójában tehát a szellemi termelés síkján fejezi ki a fennálló gazdasági alakulat objektív mértéktelenségét, amely (a dekadens életérzések, koncepciók formájában, amelyeknek ez az állítólagos ,,ember-telen" alkotás pusztán tárgyiasulása) éppúgy bevésődik a társadalmi pszichológiába és ideológiába, mint ahogyan hajdan a mérték kategóriájával mint belső tengelyével bíró egyszerű árutermelés klasszikus korszaka — az emberiség normális gyermekkora — a mérték és a közép, az arányosság gyakorlati és művészi megformálásában jelentkezett.[23]

[23] Sedlmayr elemzi a művészi alkotások érzéki, szellemi, fantázián alapuló és érzelmi elemei közötti reális összhang felbomlásának konzekvenciáit. Ezen elemek önállósulásának eredménye az abszolútként tételezett szenzuális elem: , a ,,fotografikus realizmus", az abszolút gondolati elem: a konstrukciók-kompozíciók, a felszabadult fantázia: az álomfestészet, végül a tiszta érzések impresszionizmusa mint a gicc határesete (vö. id. mű 42. o.) — de hasonló tendencia nyilvánul meg az etikában: a szenvtelen, ún. tiszta gondolati elem

De menjünk tovább az objektíve szükségszerű látszat kérdéséhez. Marx egyhelyütt a kapitalista gazdasági alakulat legelidegenedettebb formájáról, a kamatozó tőkéről szólva ennek teljesen eltárgyiasult, visszájára fordult és „eltolt-őrült" — „ver-rückt" —, meghibbant jellegét emelte ki. Ebben a formában, mondta, „azonban csak a tőkés termelés belső természete, meghibbanása jelenik meg a legkézzelfoghatóbb formában". (Marx: Értéktöbblet-elméletek. III. id. kiad. 418. o.) A kamatozó tőke az érték önálló forrásának, pénzt fiadzó tőkének tűnik (benne a valóságos összefüggések megszűntek), s a vulgáris ökonómiának ez a kedvenc alakzata nem létező összefüggést jelenít meg. Ugyanakkor az összefüggéseknek ez a eltoltsága maga az eleven ésszerűtlenség.

Akárcsak a mértéktelenség, az eltolódás-őrület is jelentős szerepet játszik a modernista esztétikában és a dekadens művészetekben. A hajdan csak a vulgáris ökonómiát jellemző szemlélet és ábrázolásmód az imperializmusban áttevődött ezekre a területekre is. Így pl. a dekadencia egyik harcos zászlóvívője, Werner Haftmann, a „ver-rückt" kifejezést találóan használja fel annak az új ábrázolási módnak a jellemzésére, amely megszokott emberi dimenziójából eltolja s így abszurddá-őrültté változtatja a tárgyit s az emberit egyaránt. (Haftmann: Malerei im 20. Jahrhundert. München, 1955. 232. o.) Hasonló szemlélet jellemzi az egzisztencializmust is; a tárgyakat elidegenítő szemlélet, a kizökkenés a mindennapiból az abszurdba, valamint általában a világ ún. mágikus, szemléletének" egész egzisztencialista elmélete, amellyel a későbbiekben még találkozunk. Valójában az eltolódás-őrület felmagasztalt jelensége a mérték elvesztésének kísérő jelensége, a kapitalista viszonyoknak való behódolás tünete.

Első látszatra úgy tűnik, mintha a neopozitivista etikát „tiszta scientikus" igénye túlemelné az egzisztencializmusban nyíltan jelentkező irracionalizmuson, úgy tűnik, mintha e két irányzat teljesen ellentétes lenne. Hiszen a kifejtett, végső konzekvenciáig vitt neopozitivizmus belső tartalma egy öntörvényű, emberi-metafizikai tartalmaktól kiüresített dologi világ, *a nyelvi formák rendjének világa*, míg az egzisztencializmus alapmotívuma egy fantasztikus metafizikai antropologizmus. A neopozitivizmus a nyelvi formák tárgyi fetisizmusát ábrázolja — hamis tudattal leképezve egy dologi világot —, míg az egzisztencializmus ugyanennek a dologi világnak fantasztikus emberi viszonyait rögzíti. Dologiság és fantasztikum azonban — mint az árufétis uralkodó alakzatának egységes meghatározottsága — egymást átható és szülő mozzanatok. Hiszen maga az emberi viszonyok dologi megjelenése fantasztikus, s így az emberi tartalmukból kivetkőztetett nyelvi formák vizsgálata az analitikus etikában maga a *fantasztikum*, mert észbontó, hogy az emberinek dologivá kell válnia ahhoz, hogy az etikának „tudományos" tárgyat szolgáltasson.

A neopozitivizmus „scientikus józan esze" s az egzisztencializmus mitizálása egyaránt a kapitalista társadalmi viszonyoknak megfelelő gondolati formák.

S csak az egzisztencializmus fejezné ki meghatározott rétegek életérzését? Nem hasonló életérzést fejez-e ki, ha közvetettebben is, az a közöny és szenvtelenség, a „túl jón és rosszon" szelleme, s az a magatartás, amelyet a neopoziti-

---

és az érzelmi-fantasztikus elem szétválása a neopozitivizmusban és az egzisztencializmusban. E hajdan többé-kevésbé egységes elemek divergáló mozgása, egy-egy elem korlátlan kifejlődése minden más elem kiszorításával párhuzamosan megy végbe; így szerveződik „újként" a régi egység egy-egy önállósult mozzanata — ki hitte volna a klasszikus kapitalizmusban (persze a „tiszta világnézeti" álláspont előfutárait leszámítva), hogy a „tiszta világnézeti" álláspont éppúgy mentes lesz minden tudományos igénytől, ahogyan a „tiszta scientizmus" megtisztítja magát minden kifejezett világnézeti elemtől.

vizmus, szemben az egzisztencializmus mitizált konformizmusával sugall: a prózai konformizmus?

De menjünk tovább ezen etikai irányzatok belső általános összefüggéseinek jellemzésében.

Közös mozzanatokat mutatnak fel az ismeretelméleti alapok is. A megismerés érzéki szakaszának kiüresítése, az érzékiből a racionálisba való átmenet közti szakadék mindkét irányzatot jellemzi. Továbbá: *mindkét irányzat kivonja a visszatükrözés problematikájának köréből a racionális s az affektív jelenségeket általában.* A neopozitivizmus fejlődése során megtagadják az etikai értékítéletben utolsóként meghagyott emócionális mozzanat visszatükröző tartalmát, s így tetőződik be az emberi tartalmaknak az etikából való kivetítése. Az emocionalitás visszatükröző tartalmának semmisségével szemben az emóció ontológiát és ontológiai aspektust-teremtő meghatározottsága kerül kidolgozásra az egzisztencializmusban.[24]

Továbbá: mindkét irányzatnak központi kategóriája az elvont azonosság elve, az egzisztencializmusban az emberi szituáció ábrázolásánál, a neopozitivizmusban az ismeretelméleti alapoktól kezdve (a moore-i indikatív tétel tartalma) egészen az etikai problémákig (az emberi mint pusztán szubjektív-egyedi lény).

Ilyen és más lényegi hasonlóságok ellenére, miért jelentkezik mégis diametrális ellentétként a scientista pozitivista és a metafizikus emberközpontú egzisztencializmus — miért nyilvánvaló s nemcsak látszat a mitikus és antimitikus szemléletmód és elméleti érzék ellentéte?

A válasz egyszerű. A neopozitivizmus azért maradhat a felszín irracionalizmussal terhelt „racionalizmusa", mert tudatosan kiiktatta az irracionalizmust szülő filozófiai problémákat a látószögéből (emlékezzünk a moore-i filozófiai alapokra, ahol a bradleyi problematikát megkerülte), mert olyan világot alkotott magának etikai téren, amelynek törvényei *nem* az emberi együttélés törvényei. S ugyanakkor hallgatólagosan egyetért az egzisztencialistákkal abban, hogy „az ördögnek" átengedett problematikáról nem lehet szólni racionális terminusokban. Az antimiticizmus és a scientikus törekvés ára tehát a tudatos lemondás az etika lényeges tartalmi problémáiról, az elméleti érzék fokozódó eltompulása, vaksága, a felszínesség megdicsőülése. Az egzisztencializmus ezzel szemben az elméleti érzék mitizálódását vállalva egyben vállalta a „kimondhatatlan" kimondását és ábrázolását: a visszájára fordult emberi szituáció közvetlen leképezését.

Tehát éppoly helytelen volna tagadni a szemmellátható ellentétet a két etikai irányzat között, mint ahogyan elmosni a lényegi, átfogó jellegű egységet közöttük. A neopozitivizmus mint a felszín irracionalizmussal terhelt „racionalizmusa" a modern polgári irracionalizmus leplezett válfaja: a nyelvi formák etikai státusza nyilván ugyanazt az elméleti elidegenedettséget jelenti

[24] Az emóció ontológiai aspektust-teremtő meghatározottságának gondolatát Sartre dolgozta ki (vö. Sartre: Esquisse d'une théorie des émotions. Párizs, 1960., először: 1939.), amely koncepció azonban nem más, mint egzisztencialista parafrázisa a hegeli antropológia első fokának, „az érző lélek közvetlenségének". Sartre kiiktat a hegeli koncepcióból minden idealista *racionalista* elemet, valamint a tudat fejlődésének egész hegeli felfogását. A valóság mágikus szemléletének hegeli gondolata (s ugyanez a lényege az állítólag fenomenológiai módszerrel felszínre hozott sartre-i elméletnek) fontos módszertani és szemléleti adalékokkal szolgál a dekadencia egyes művészi-filozófiai irányzatai (így a mágikus realizmusnak is nevezett Pittura Metafisica, valamint az egzisztencializmus) „szituációteremtésének" megértéséhez.

meg a maga módján, mint az emberi lét „irracionalitásának" közvetlen ábrázolása.

S mert közösek az előbb már említetteken kívül — a polgári ideológiai hanyatlást átfogóbban kifejező elméleti állásfoglalásaik is (hallgatólagosan vagy nyíltan mítoszként elvetik a társadalmi fejlődés szocialista perspektíváját, a pozitív szabadságfogalommal szemben a „negatív" mellett, illetve a „szabadságra való ítéltség" mellett foglalnak állást, az emberről alkotott koncepciójuk egyaránt nominalista, s így az egyedi-esetleges tényítéletek mögött egyaránt feleslegeseknek-szubjektíveknek minősítik az értékítéleteket pl. Camus és Ayer), ennek a közös, alapvető elméleti állásfoglalásnak a — két lehetséges — következtetését vonják le. A neopozitivisták — az irányzat hanyatlásának mélypontján — eltávolítanak minden sajátosan emberi-erkölcsit az etikából, míg az egzisztencialisták az esetleges-ezoterikus emberi helyzetek ábrázolását jelölik ki az etika tárgyának. Embernélküli és embertelen, emberellenes etikai koncepciók ezek („dehumanizált etikum" és fonákja, a „de-etizált humánum"); mindkettő a maga módján fejezi ki a polgári társadalom meghatározottságát: az emberek világának elértéktelenedését (Marx).

Mégis, az emberi tartalmak elértéktelenedésének legdöbbenetesebb kifejeződése az analitikus irányzatban jelentkezik; legdöbbenetesebb, mert magát az embert tünteti el.

Современний позитивизм и иррационализм а философия марксизма и непозитивизм

О ФИЛОСОФСКОМ И ЭТИЧЕСКОМ ДЕКАДАНСЕ НЕОПОЗИТИВИЗМА

Мария Макаи

Вводная часть работы посвящена анализу тех общих философских принципов, на которых основывается аналитическая этическая концепция Мура, явившаяся противоречивым фундаментом неопозитивистской этики. Прежде всего автор указывает на связь между философскими основами неопозитивизма и теоретическим этическим кризисом, а также на связь между декадансом в этике и искусстве, характерном для империализма. Общий и определяющий момент всех этих направлений — капитуляция перед враждебностью современного капитализма, эстетичности и этичности (и тем самым объективно осуществляющийся «Verkehrung» (Маркс), воспроизведение перевернутости связей), в результате чего действительное падение ценности мира людей является как всеобщее и необходимое обесценивание человеческого содержания и ценностей вообще. Подобное переворачивание связей, подобная подмена содержания происходит и в области философских основ; собственно философское становится афилософичным, отсутствие интереса, иммунитет по отношению к существенным проблемам оценивается как научный переворот.

Желая преодолеть английское неогегельянство (Брэдли) в направлении объективности, Мур с необходимостью соскальзывает от брэдлиевской проблематики созерцания и суждения бытия на уровень чувственного данного и индикативного положения, пытаясь обойти неизбежные на современной буржуазной почве иррационалистические выводы классической буржуазной идеалистической диалектики и концепции объективности. Результат, однако, всего-навсего — прозрачное, противоречивое, кратковременное образование псевдообъективности, принцип отвлеченного тождественного (чувственное данное как «безотносительное качество»), подмена понятия истины эмпирическим и интуитивным ощущением эвиденции и т. д. Муровская тривиальность и афилософическая позиция как в теоретическом, так и в методологическом плане (анализ) — необходимое следствие лабильных философских основ.

Далее автор занимается вопросами современного декаданса, проблемами дезинтеграции и обесчеловечения. Важную роль в этом процессе играет теоретическое обесценивание утилитаризма, а также вскрытие недостатков антропологической концепции человека. Осознается то обстоятельство, что теоретическая этика должна быть освобождена от балласта практической морали; этика становится самоцелью, освобождается от дей-

ствительности, в связи с чем начинается ее дезинтеграция (отбрасываются нормативно-оценочные элементы и т. д., что получило свое законченное выражение во французской позитивистской этике, например, у Леви-Брюля, — в противоположность английской). Конечный пункт: теоретический интерес, очищенный от какого бы то ни было отношения к действительности и человеческому, пожирает самого себя, и с наибольшей последовательностью это происходит в англосаксонском языковом аналитическом направлении, которое сохраняет лишь языковую оболочку моральных сущностей. Этот же процесс очищения, «становления автономным» происходит и в искусстве декаданса; как два крайних полюса складываются чисто формальный и чисто предметный фетишизм, свидетельствуя о существенном сходстве с декадентским этическим воспроизведением человеческих отношений (неопозитивизм, экзистенциализм). На основе достижений марксистской и буржуазной эстетики автор анализирует некоторые существенные черты декаданса, указывая в заключение на общие черты этических концепций неопозитивизма и экзистенциализма, на первый взгляд полностью противоположных друг другу.

ON THE DECADENCE OF NEOPOSITIVIST PHILOSOPHY AND ETHICS

Maria Makai

In the introduction the study analyzes those general philosophical bases from which sprang moore's analytical ethical conception which paved the way for the contradictory development of neopositivist ethics. First of all the study points out the relation between the philosophical basis of neopositivism and the theoretical ethical crisis and" furthermore the connection between the ethical and artistic decadence of imperialism. The definitive feature which these trends have in common is the capitulation to the antiethical and aesthetical character of modern capitalism and as a result the reproduction on a theoretical and artistic level of the objective process of "Verkehrung" (Marx). Thus the real devaluation of the world of Man manifests itself as the general and inevitable loss of values and human content as a whole. A similar reversal of meanings and relations takes places in the philosophical bases; the specifically philosophical becomes the aphilosophical.; the immunity and indifference toward essential problems is appreciated as a scientical development.

Moore, in endeavouring to surpass British neo-Hegelism with a trend towards objectivity, necessarily falls back from the Bradleyian problematics of experience and existential judgement to the level of sense data and the indicative sentence in order to avoid those inevitably irrational conclusions which are the result of any consideration of classical bourgeois idealist dialectics and the conception of objectivity in modern bourgeois times. The result however is merely the short-lived, self-contradictory formulation of pseudo-objectivity; further the principle abstract identity (sense data as an "unrelated quality") the substitution of the concept of truth with the empirical and intuitive sense of evidence. Moore's triviality and aphilosophical standpoint, both as theory and methodology is a necessary consequence of his unstable philosophical bases.

The study goes on to treat with the problems of modern decadence, that is with the problems of disintegration and dehumanization. An important role in this process is played by the theoretical devaluation of utilitarianism, further the recognition of the inadequacies of the anthropological concept of Man. It becomes necessary to free theoretical ethics from the burden of practical morality; the autotelism, separation from reality and the disintegration of ethics takes place (the rejection of normative, evaluative, etc., elements, a process which was explicitly defined by French positivist ethics — Lévy-Bruhl — in contrast to the English trend). The end result: the theoretical interest, totally devoid of any relation to reality and human problems, consumes itself, in its most extreme form in the English linguistic analytical trend where merely a linguistic shell remains of the original moral content.

A similar process of purification and autonomization takes place in artistic decadence: where two extreme poles of the fetishism of the purely formal and that of the pure object, become fixed, similar to the decadent ethical representation of human relations (linguistic analysis, existentialism). The writer, on the basis of the results of Marxist and bourgeois aesthetics, analyzes some of the essential features of decadence and lastly points out the some common features in the seemingly totally contradictory ethical conceptions of neopositivism and existentialism.

Hegel a gondolkodás legfejlettebb formájáról

VAS IDA

A gondolkodás és gyakorlat összefüggése fontos, de viszonylag kidolgozatlan problémája a marxista filozófiának. Hegel munkássága ennek a megoldásához is jelentős forrásul szolgálhat. Ahhoz, hogy az adott kérdés megoldásához e forrásból meríthessünk, Hegelnek a gondolkodás legfejlettebb formájára vonatkozó nézeteit kell feltárnunk. A gondolkodás e szintjén található ugyanis meg Hegelnél a legtisztábban a gondolkodás és gyakorlat összefüggése. Itt elemzi Hegel azt a formát — az eszmét —, amely a gondolkodásnak összes lényeges jellegzetességeit kifejlett formájukban tartalmazza.

A Hegel logikai műveivel való munkának van egy bizonyos előfeltétele: megköveteli a „talpra állítást". Hegelnél az Abszolutum az, amely — önmagát gondolva, s e tevékenysége során sajátmagából kifejlesztve a világ különböző meghatározottságait — gondolkozik. Nála tehát a gondolkodás demiurgoszként, az embertől elszakítva, téren és időn túl, illetve kívül funkcionál. Mivel azonban a gondolkodás csak mint emberi gondolkodás létezik, azaz csak emberi lehet, a hegeli Abszolutumban nem láthatunk mást, mint csak az emberi gondolkodást. Bár az Abszolutumnak ez a „talpára állított" értelmezése szűkebb, mint a hegeli felfogás — amely szerint a gondolkodás a mindent teremtés funkciójával rendelkezett —, mégis a Hegel gondolataiból immanensen, a hozzájuk való „következtetés" ragaszkodásból szükségszerűen következik. Miért? Azért, mert a Hegel által leírt fejlődési folyamat „igazsága" — amely Hegel felfogásában a lényegnek felel meg — a konkrétság, ebből pedig következik, hogy a gondolkodás lényege a konkrét gondolkodás. Ez a konkrét gondolkodás viszont nem más, mint az, amely a természetben él és funkcionál — Hegel ugyanis arról beszél, hogy az általa jellemzett folyamat igazsága a természetben élő „szemlélet". Mivel pedig gondolkodás csak emberi gondolkodás lehet, a *természetben* élő „szemléletet" tulajdonképpen nem foghatjuk fel másként, mint az ember gondolkodását. De ha ez egyben a folyamat igazsága is, akkor jogosult az egész folyamatot a természetben és társadalomban élő ember gondolkodási folyamata fejlődésének tekinteni.

A hegeli folyamat ilyenként való értelmezése nem zárja ki — ellenkezőleg, vele egységben érvényes — azt az értelmezést, hogy Hegel a gondolkodást — amikor fejlődési folyamatát az Abszolutum fejlődési folyamatává hipposztazálja — elszakítja a konkrét embertől és ezzel elvonttá teszi, s így ez fejlődésében a legjobb esetben is csak „levésben" lehet a konkrétság felé. Lényegében tehát a gondolkodás Hegel által ábrázolt fejlődési folyamata elvont. Mivel pedig a hegeli aktus „elvont, . . . ezért tartalma is csupán *formális*, a minden tartalomtól való elvonatkoztatás által létrehozott tartalom lehet", formái „ezért. . . minden tartalommal szemben közömbös, ugyanakkor éppen ezért minden tarta-

lomra érvényes *elvonatkoztatási formák*, a gondolkodási formák, a logikai kategóriák, elszakítva a *valóságos* szellemtől és a *valóságos* természettől". (Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp., 1962. — a továbbiakban: Kéziratok — 114—115. o.) A világ lényegévé emelt gondolkodás — az Abszolutum — csak így, emberi konkrétságát elveszítve lehet mindennek a lényege.

De mivel a folyamat igazsága Hegel szerint a konkrét, ezért mondhatjuk mindennek ellenére, hogy Hegel mintegy „feladja" ezt az elvont gondolkodást: a *Logiká*ban ábrázolt egész fejlődési folyamat annak igazolása, hogy a gondolkodás csak tartalmas, természetben funkcionáló lehet, ez pedig — materialistán értelmezve — azt jelenti, hogy a természetben és társadalomban élő ember gondolkodása.

Az, hogy Hegelnél az elvont gondolkodás „feladása" jut kifejezésre abban a mozzanatban, hogy a gondolkodás igazságává bizonyos értelemben a természetben funkcionáló szemléletet teszi már Marx gondolataiban is megtalálható: „Az abszolút eszme, az *elvont* eszme, amely. . .' önmagának abszolút igazságában *elhatározza* magát, hogy különösségének, vagyis az első meghatározásnak és máslétének mozzanatát, a *közvetlen eszmét* mint visszfényét, magát mint *természetet* szabadon *magából kibocsátja*' . . . , ez az egész oly furcsa és barokk módon viselkedő eszme", amely Marx szerint „a hegeliánusoknak szörnyű fejfájásokat okozott. . . nem más, mint az elvonatkoztatás, azaz az elvont gondolkodó, amely tapasztalattól okultan. . . néminemű. . . feltételek mellett arra határozza el magát,. . . hogy a *természetet*. . . egyszer megnézze magának. Az elvont eszme, amely közvetlenül *szemléléssé* lesz, egyáltalán nem más, mint az elvont gondolkodás, amely feladja magát. . . A logikának a természetfilozófiába való. . . egész átmenete nem más, mint — az elvont gondolkodó számára (ti. Hegel számára — V. I.) oly nehezen eszközölhető és ezért általa oly kalandosan leírt átmenet az *elvonatkoztatásból* a *szemlélésbe*." (Uo. 115—116. o.)

A logikai folyamat alanyának fejlődésében — illetve pontosabban: önmagát gondolásában — mi az emberi gondolkodás fejlődési folyamatát látjuk. Feladatunk elvégzéséhez tehát a fejlődési folyamatnak azt a szintjét kell megjelölnünk, amely a gondolkodás legfejlettebb formája, szintje.

A Hegel által ábrázolt fejlődési folyamatnak három szintje van: a lét, a lényeg és a fogalom — a fejlődési folyamat keresett szintje tehát a fogalmi szint.

A fogalmi szint azonban maga is hármas felosztású — rendre: „a szubjektivitás", „az objektivitás", és „az eszme" —, ebből tehát következik, hogy a logikai folyamat *általunk keresett szintje az eszme szintje.*

Jellemezzük ezek után nagy vonalakban az eszme szintjét.

Először is érvényes rá az, hogy a személyiség szintje, mégpedig azért, mert a személyiségjelleg a fogalmi szint egyik meghatározottsága: „A fogalom... sajátja a *személyiség.*" (A logika tudománya II. köt. Akadémiai Kiadó, 1957. — a továbbiakban: Logika II. — 421. o.)

Továbbá: Hegel az eszmét a szubjektivitás és objetivitás egységének jellemzi: valamint olyan tudásnak, amelyben a megismerés és a cselekvés kiegyenlítődött.

Az eszménck nem minden jellegzetességét soroltuk itt fel — Hegelnél az eszménck még számos más tulajdonsága is megtalálható. Válogatásunk alapja: feltárni az eszménck azokat a meghatározottságait, amelyek a spekulatív módszer szerinti tárgyalásból — pontosabban: szemléletből — következnek. Válogatásunk alapja tehát a spekulatív módszer. Hegelnél a módszer az

Abszolutum, vagyis a gondolkodás fejlődési módja. Ezért e gondolkodás pozitív jellegét, tényleges — azaz marxista számára is érvényes — jellegzetességeit csak akkor tudjuk feltárni, ha előbb feltárjuk, azaz tisztán látjuk a spekulatív módszer lényegét. A Hegel által ábrázolt gondolkodási folyamat lényegét a legvégső fokon a spekulatív módszer lényegének feltárásával érthetjük meg, mivel Hegel — azon az elvi alapon, hogy ez a gondolkodás legfejlettebb *mozgásformája* — ezt a formát alkalmazza az Abszolutum fejlődésének elemzésénél. A spekulatívnak a kettős jellege — tehát egyrészt az, hogy a gondolkodás legfejlettebb mozgásformája, másrészt pedig az, hogy a legfejlettebb tárgyalási mód ezt a mozgást mint módszert igényli — egységet alkot Hegelnél, s a spekulatív módszer elemzése így e legfejlettebb mozgásformának és a legfejlettebb módszernek, azaz tárgyalási módnak lényegére egyaránt derít fényt.

A módszer lényegének feltárása legfőképpen pedig azért lényeges, mert enélkül nem láthatjuk, hogy az eszmének mely meghatározottságai következnek legközvetlenebbül a spekulatív módszerből. E meghatározottságok pedig az eszme leglényegesebb jellegzetességei.

A módszernek három foka van: „α) *az elvont vagy értelmi*, β) *a dialektikus vagy negatívan-ésszerű*, γ) *a spekulatív vagy pozitívan-ésszerű*." (Enciklopédia I. köt. Akadémiai Kiadó, 1950. — a továbbiakban Enciklopédia I. — 132. o.), s ezek közül Hegel szerint a legutóbbi — a spekulatív — a legfejlettebb.

A spekulatív módszer Hegel szerint „felfogja a meghatározások egységét ellentétességükben, az *affirmatívat*, amely feloldódásukban és átmenetükben benne foglaltatik." (Uo. 140. o.) Hogy honnan adódik az ellentétes affirmatív és hogy mi az egység, azt csak az előző módszerek ismeretében érthetjük meg. A spekulatív ugyanis éppen kifejlett módszer jellege miatt az előző módszerek igazsága, és ez a jellege Hegelnél azt jelenti, hogy az előzők jellegzetességeit meghaladva magában foglalja.

Jellemezzük tehát mindenekelőtt a spekulatív szint előtti módszereket.

Az értelmi módszer Hegel szerint „megáll a szilárd meghatározottságnál és ennek másokkal szemben való különbözőségénél". (Uo. 133. o.) Ebből következik, hogy ha ezzel a módszerrel közeledünk a dolgokhoz, akkor „az előttünk levő tárgyakat határozott különbségeik szerint fogjuk fel", azaz hegeli példával illusztrálva mondottakat: „a természet szemléletében megkülönböztetünk anyagokat, erőket, nemeket stb. és ebben az elszigetelségükben rögzítjük meg őket." (Uo.)

Ezt a módszert tehát a szétválasztó és elvonó jelleg jellemzi, elve az azonosság, amelyet Hegel egyszerűen „önmagára való vonatkozásnak" lát.

Az „azonosság-elv" és az „elvonó jelleg" kifejezések megtéveszthetnek, ha nem szigorúan „önmagára való vonatkozásnak" tekinthetjük őket. Ha ugyanis e fogalmakat itt is a köztudatban élő jelentésük szerint használnánk, akkor az értelmi módszernek éppen a megkülönböztető mozzanatát, azt, hogy „határozott különbségeik szerint" fogjuk fel a dolgokat, nem tudjuk megérteni. Az elvonatkoztatásnak a filozófiai szóhasználatban általában az az értelme, hogy valamit kiemelünk, és a többit lényegtelennek minősítjük. Ezért, és mivel Hegel az értelmi módszer jellegzetességének az azonosságot tekinti, az ember könnyen hajlik arra, hogy ezt a módszert a különböző dolgokban meglevő *azonos kiemelésének* és a különbségektől való elvonatkoztatásnak lássa. Ekkor pedig már messze eltérünk a hegeli értelmezéstől. Hegel éppen abban látta az értelmi szint lényegét, hogy a dolgot a maga adottságában, csak „önmagára" való vonatkozásában tekintjük, tehát anélkül, hogy meglátnánk

benne a más tárgyakkal való azonost; ez ugyanis elképzelhetetlen anélkül, hogy a másra való vonatkozás is meg ne jelenjék — a másra való vonatkozás pedig már túl van az értelmi módszer határain.

A másra való vonatkozás módszere Hegel szerint a második szint, a negatívan-ésszerű vagy dialektikus módszer. Ugyanis: „A *dialektikus* mozzanat az ilyen véges meghatározások önmegszüntetése s a velük ellentétes meghatározásokba való átmenetele." (Uo. 136. o.) Mivel ez a szint az előzőre épül, a „másra való vonatkozáson" túl az „önmagára való vonatkozást" is tartalmazza.

Ez a másra való vonatkozás azonban Hegel véleménye szerint ismét nem egysíkú. Ezért különíti el a dialektikus jelleget a pusztán csak reflexiós jellegtől a másra való vonatkozáson belül. „A reflexió a túlmenés az elszigetelt meghatározottságon és ennek oly vonatkozásba hozatala, amely által viszonyba kerül mással, egyébként pedig megmarad elszigetelt érvényességében. A dialektika ellenben az az *immanens* túlmenés , amelyben az értelmi meghatározások egyoldalúsága és korlátoltsága annak mutatkozik meg, ami, tudniillik negációjuknak." (Uo.)

Hogyan kell érteni mármost a dialektikusnak a reflexiótól való elkülönítését? Mi a reflexió?

Hegel erre a következőket válaszolja: „. . . a közvetlenségétől elidegenedett látszat számára ez az idegen nyelvű szavunk van: *reflexió*." (Logika II. 12. o.) Ez a megállapítás a reflexió „másra való vonatkozás" jellege mellett szól.

Hegel azonban magát a reflexiót sem jellemzi egységesnek, hanem külső és szellemes formáiról beszél.

A szellemes „a lényeg önmagában való látszása". Ezzel Hegel azt vallja, hogy az ellentétes meghatározás, amelybe — a szellemes reflexió szférájában — a megismerés mozgása átmegy, nem akármilyen „más", hanem a lényegnek mása, az, amit általában úgy szoktunk nevezni, hogy „önmaga mása".

A külső reflexió ugyan már átmeneti, de annyiban különbözik a szellemestől, hogy még csak a különbség, nem pedig az ellentét szintjén jelenti az az ellentétes meghatározásba való átmenetet, vagyis az a más, amelybe átmegy, nem feltétlenül az „önmaga mása".

Amikor tehát Hegel a reflexió és a dialektikus között különbséget tesz, akkor a külső reflexió és a dialektikus között tesz különbséget. A dialektikus már az ellentétnek a foka, míg a reflexió még csak a különbségé.

A másra való vonatkozáson belüli fejlődést — tehát a külső reflexió és a dialektikus szint különbségét — akkor értjük meg, ha emlékezetünkbe idézzük, hogyan jellemzi Hegel a dolgok meghatározottságának fejlődését a különbségtől az ellentétig. A reflexió a különbség, az ellentét pedig a negatív dialektika szintjének felel meg. (A különbség és ellentét dialektikus viszonyának ismeretét feltételezzük.)

De vizsgáljuk tovább a módszerek jellegzetességeit.

Mi a spekulatív módszer tulajdonsága? A dialektikussal az ellentét fokáig jutottunk el, a két egymástól legtávolabb álló, de az „egymás másai" viszonyt kifejező meghatározásig. A dialektikus szint igazsága Hegel szerint a spekulatív. A spekulatív módszer tehát az egységbe tételezést követeli meg, így ennek megfelelően *a két ellentétes pólusú meghatározás egységbe tételezése, azaz az önmagára és másra vonatkozás egységének, vagyis az ellentmondásosnak a szintje.*

Az egységet Hegel nem nyugalomnak értelmezi. Meg is mondja, hogy az „egység" kifejezés félrevezet, mert nyugalom képzetét kelti: „*nyugalmasan*

megmaradó azonosságot fejez ki." (Enciklopédia I. 303. o.) A *Logikában* viszont — a kanti antinómiákat bírálva — arról beszél, hogy az egységet mozgásként kell látnunk. A kanti dialektika Hegel szerint a második szint, az ellentét foka, a pozitív és negatív egységének mint meghatározásnak a felállítása. Kant a két pólust nem egységesnek látta, s erre mondta Hegel, hogy márpedig „azoknak a meghatározásoknak, amelyeket a két tétel kifejez, teljesen egyesülniök kell". Az egyesülés jellegéről pedig azt, hogy ez „olyan egyesülés, amely azután csak mint egyszerre *össze nem egyeztethetők nyugtalansága*, mint *egy mozgás* fejezhető ki". (A logika tudománya. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1957. — a továbbiakban: Logika I. — 67. o.)

Arra a kérdésre tehát, hogy mi a spekulatív módszer, amellyel Hegel a kifejlett gondolkodás jellegzetességeit kutatja, Hegel szellemében azt válaszolhatjuk: olyan módszer, amely a dolgok lényegét — ezek belső immanens természetét feltárva — ellentétes természetűnek jellemzi.

Ha a marxi terminológiával akarjuk jellemezni a spekulatív módszert, akkor „az ellentétek egysége" meghatározottságot kell figyelmünk középpontjába állítani. Hegel ugyanis az elmondottakon túl a következőképpen jellemzi a spekulatív módszert: „az ellentétesnek egységében való felfogása, vagy a pozitívnek a negatívban való megragadása: a *spekulatív*." (Uo. 32. o.) S ha figyelembe vesszük a spekulatív módszernek ezt a meghatározottságát, akkor elmondhatjuk, hogy Hegel nem mást nevezett spekulatívnak, mint amit a marxizmus általában dialektikusnak nevez. (Természetesen ezzel a spekulatív módszernek nem a teljes meghatározottságát adtuk meg, hanem csak bizonyos szempontból jellemeztük. Hiszen mivel e módszer a hegeli szubsztancia kifejlődésének módja is, szoros kapcsolatban van a szubsztancia jellegzetességeivel, pozitív és negatív tulajdonságaival egyaránt. A spekulatív módszer e további jellegzetességeitől azonban jelen fejtegetéseinkben elvonatkoztatunk.)

Válogatásunk alapjához visszatérve azt mondhatjuk: az eszmének azokat a tulajdonságait választottuk ki elemzés céljára, amelyek az ellentétek egysége jellegzetességét legközvetlenebbül mutatják.

Az eddig elmondottakat feladatunkra vonatkoztatva azt mondhatjuk: ha Hegel szerint a gondolkodás legfejlettebb formája a spekulatív jellegű mozgással rendelkezik, és a spekulatív módszerrel jellemezhető, akkor az eszme szintjén megjelenő gondolkodásnak ellentétes meghatározottságokkal kell rendelkeznie. S hogy valóban ilyennek tekintette, ezt az eszme már említett hegeli jellegzetességei is bizonyítják.

A nehezebb feladat annak feltárása, hogy e meghatározottságok mögött a gondolkodás milyen konkrét és tényleges jellegzetességei rejlenek. Csak így tudunk választ adni arra a kérdésre, hogy milyen jellegű tudás az eszme, illetve hogy konkrétan milyen jellegzetességekkel rendelkezik azon belül — és azon túl, —, hogy ellentétes meghatározások egysége.

Elsőnek az eszme azon meghatározottságát kell megvizsgálnunk, hogy a szubjektivitás és objektivitás egysége. Ennek lényegét „A szubjektivitás" és „Az objektivitás" c. fejezet elemzésével fedhetjük fel.

A szubjektivitásról szóló fejezetben Hegel a szokásosnak nevezett logikai kategóriákat, a fogalmat, az ítéletet és a következtetést tárgyalja. Mivel Hegel szerint is ez a fejezet rejti a szokásos logikai anyagot, és mivel szerinte is a logika a megismerés tudománya, azt kell mondanunk, hogy ez a fejezet a megismerés tevékenységének elemzése. Részletesebben nem foglalkozunk vele, mert akkor a megismerés mozgását a fogalom, az ítélet és a következtetés kategóriáiban

kellene követnünk; ez pedig egyrészt maga is jelentős feladat lenne, mert egyelőre még megoldatlan, másrészt nem is feltétlenül szükséges ahhoz, hogy az eszme-szint gondolkodásának jellegzetességeit feltárjuk. (Legalábbis az olyan mélységű feltáráshoz nem szükséges, amilyenre jelen dolgozatunk vállalkozik.)

Az objektivitásról szóló fejezetben Hegel az objektív valóság mozgását ábrázolja. Abból, hogy Hegel az eszmét a szubjektivitás és objektivitás egységének s egyben az ebből az egységből adódó tudásnak is jellemezte, következik, hogy ez a tudás csak olyan ismeret lehet, amelyben a szubjektum megismerő tevékenysége és az objektív valóság egységet alkot; vagyis olyan tudás, amely adekvátan tükrözi a valóságot.

Mivel azonban a Hegel által ábrázolt egész fejlődési folyamat a szubjektum fejlődési folyamata is, az objektivitásban — azon túl, hogy az objektív valóság mozgását látjuk benne — meg kell találnunk a szubjektumnak, a személyiségnek azt a mozgását, tevékenységét is, amelyet megillet az objektív jelző.

Láttuk, hogy „A szubjektivitás" c. fejezet a megismerő tevékenység elemzése, és ismerjük az eszmének azt a meghatározottságát is, hogy önmagának abszolút tudása, amelyben „kiegyenlítődött megismerés és cselekvés".

Logikus lenne tehát, hogy „Az objektivitás" fejezetben a szubjektum tevékenységének cselekvés-oldalát találjuk meg — természetesen, és ezt tegyük hozzá, ha Hegelnek igaza van.

Elemezzük tehát „Az objektivitás" c. fejezetet, győződjünk meg hipotézisünk helyességéről.

Bevezetőül előre kell bocsátanunk, hogy itt egy további fontos problémát érintünk majd: Hegel és a gyakorlat viszonyának kérdését — amelyről a vélemények erősen eltérőek. Anélkül, hogy ezekkel polemizálnánk, pusztán saját véleményünket kívánjuk kifejteni. A dolgozat szerkezeti felépítésében azonban emiatt eltolódik a hangsúly az objektivitás javára, ami ellentmondásnak tűnik, mert azt vallottuk, hogy az eszme a szubjektivitás és objektivitás egysége. Az objektivitás problematikus jellege miatt azonban erre szükség van.

Nézzük ezek után az objektivitást. Három részre oszlik: a mechanizmusra, a kemizmusra és a teleológiára. Ezek az objektivitás fejlődési szintjei. De hogyan kell érteni ezt az objektivitást, mi a lényege? Erre a választ a teleológia lényegének, vagyis a célnak az elemzése adhatja meg: a cél Hegel szerint a mechanizmus és a kemizmus igazsága. Mivel pedig Hegelnél valaminek az igazsága mint szint a kifejlett lényeget jelenti, az objektivitás lényegét a célszerűség szintjén kell keresni.

Mi a cél? „A cél . . . a szubjektív fogalom mint lényeges törekvés és vágy, hogy külsőleg tételeződjék." (Logika II. 340. o.) A célszerűségben a szubjektív fogalom — a megismerés eredménye — eszközzel kifelé irányul az objektumra. Az eszköz által létrejön egy közvetítés az objektum és a szubjektív fogalom külsőleg tételeződni vágyó irányulás, a céltudatosság között. Az eszköz működése, azaz a közvetítés Hegel szerint „az ész csele" jelleggel rendelkezik, mert az jellemzi, hogy „engedi az objektumokat saját természetüknek megfelelően hatni egymásra,. . . mégis anélkül, hogy közvetlenül beleavatkoznék ebbe a folyamatba, csak a *maga* célját viszi véghez". (Enciklopédia I. 297. o.)

Próbáljuk közérthetően megfogalmazni, milyen tevékenységről beszél Hegel a célszerű irányulás elemzésekor.

Marx egy helyen ezt írja a munkaeszközről: „A *munkaeszköz* olyan dolog vagy olyan dolgoknak az összessége, amelyeket a munkás önmaga és a munka-

tárgy közé iktat, s amelyek e tárgyra ható tevékenységének *vezető közegéül* szolgálnak. A munkás felhasználja a dolgok mechanikai, fizikai, kémiai tulajdonságait, hogy ezek *saját céljának megfelelően* mint hatalmi eszközök hassanak más dolgokra. . ." (A tőke. I. köt. Szikra, 1955. 171—172. o.)

A munkaeszközről és munkafolyamatról adott jellemzés már az első pillantásra is hasonlóságot mutat „Az objektivitás" c. fejezetben az ész cseléről leírtakkal. A célszerűség eszköze tehát nem más, mint a munkaeszköz! Ha pedig Hegelt tovább olvassuk, akkor végleg meggyőződhetünk arról, hogy a hasonlóság nem véletlen, hogy a célszerűség eszköze valóban a munkaeszköz, s ezen túl az objektivitás tevékenysége a személyiségnek az a tevékenysége, amelyben elképzeléseit az objektív valóságban — eszköz közvetítésével — realizálja, vagyis a gyakorlati tevékenység: „. . . *az eszköz magasabbrendű a külső* célszerűség *véges* céljainál; — az *eke* tiszteleremléltóbb mint közvetlenül az általa szerzett élvezetek és a célok. A *szerszám* fennmarad, míg a közvetlen élvezetek elmúlnak és feledésbe mennek. Szerszámaiban van az ember hatalma a külső természet felett, bár céljai szerint sokszorosan alá van neki vetve." (Logika II. 346. o.)

Az objektivitás tehát a gyakorlati tevékenység.

*

Eddig az objektivitásban rejlő tevékenységet elemeztük.

Az objektivitás jellegzetessége azonban az eredmény-oldalról is megközelíthető. Pontosabban: abból a célból, hogy gazdagabban tárhassuk fel az eszme objektivitás-fázisának jellegzetességét, jellemezhetjük az eredmény, az objektum aspektusából is.

A folyamat elemzésének eredményeként felállított hipotézisünket itt is alkalmazzuk, s ezért, ha egészen pontosak akarunk lenni, azt kell mondanunk: elemezzük az eszme objektivitás-fázisának eredményét, azaz az objektumot, és nézzük meg: feltevésünk alapján hogyan kell értelmeznünk, pontosabban: elemezhető-e feltevésünk szerint?

Az objektum Hegel szerint a készen talált valóság, „egyúttal mint a megvalósult abszolút cél van meghatározva, de nem mint a kereső megismerésben pusztán mint objektív világ a fogalom szubjektivitása nélkül, hanem mint objektív világ, amelynek belső alapja és valóságos fennállása a fogalom". (Uo. 420. o.)

Ha az objektum a megismerő és cselekvő tevékenység egységének eredménye, és ha ezek a tevékenységek az emberi szubjektum tevékenységei, akkor az objektivitás olyan valóság, amely a megismerő és cselekvő emberi tevékenység eredménye.

Hegel szerint az objektív „lelke" a fogalom.

Mivel objektívnak általában azt nevezzük, ami az emberi tudattól független, első pillanatban nyilván elutasítjuk az objektívnak ezt a felfogását. E felfogásnak azonban van racionális magva is.

Mivel az objektum a megismerő és cselekvő tevékenység egységének, a céltudatos tevékenységnek eredményeként jött létre — a megismerés és cselekvés egysége ugyanis, amelyről Hegel beszélt, csak a céltudatos tevékenység lehet —, az eszme tevékenységeként adódó objektumban a munkaterméket kell látnunk. Ha Hegel fogalomkategóriáját nem pusztán a megismerés egy kategóriájának értelmezzük — mint ahogyan nem is tisztán csak az —, hanem

a szubjektitivtás és az objektivitás *tevékenysége* egységének, akkor az objektív misztikus hegeli megfogalmazásában meg kell látnunk — a tudat jellegzetességének minősítve, azaz a feje tetején állva — azt az elvet, hogy *a valóság lényege a céltudatos tevékenység.* S ezzel Hegel, bár misztikus megfogalmazásban, egészen közel kerül a munkaértékelmélethez. Ahhoz az elvi állásponthoz, amelyet továbbfejlesztve úgy fejezhetünk ki, hogy a tőke alkotórészei közül az értékalkotó a „*v*".

No de ez már nagyon is merész állítás a szerző részéről, mondhatná valaki — Hegel és az értékelmélet!? Állításunk azonban nem merész — sőt nem is új. Marx, Hegel munkafelfogását elemezve, egy helyen maga írja: Hegel a modern nemzetgazdaságtan álláspontján áll, „a *munkát* úgy ragadja meg, mint az ember *lényegét*, magát igazoló lényegét". (Kéziratok 105. o.)

A munkának „a magát igazoló" lényege abból adódik, hogy a „belsőnek megnyilatkozása". A célszerűségnek ezt a jellegzetességét fejezi ki — csak természetesen általánosítva — „a belsőnek realizálódása" jellegzetesség. Hegel szerint: „Nyelv és munka olyan megnyilatkozások, amelyekben az egyén nem magánvalósága szerint tartalmazza és bírja magát, hanem a belsőt egészen magán kívül juttatja és másnak szolgáltatja ki." (A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, 1961. — a továbbiakban: Fenomenológia — 162. o.)

Marx azzal a megállapításával, hogy Hegel a nemzetgazdaságtan álláspontján áll a munka lényegének megítélésében, nem mást akar kifejezni, mint azt, hogy Hegel a maga rendszerében ugyanahhoz a következtetéshez jutott a munkatermék és a munka jellegét illetően, ahová a közgazdaság vonalán az angolok jutottak. S hogy Hegel valóban a nemzetgazdaságtan álláspontján áll, azt az is igazolja, hogy az objektumot más vonatkozásban mint tulajdont jellemzi. A hegeli idézet, amelyet Marx „A hegeli államjog kritikája" című művében kiemelt, a következő: „A létezés mint meghatározott lét lényegileg másért való lét. . . a tulajdon. . . De az *akarat* létezéseként csak egy másik személy *akarata számára* van mint másért-való." (Marx—Engels Művei I. köt. Bp., 1957. 307. o.)

A meghatározott lét Hegelnél a konkrét lét, a külsővé vált lét, vagyis a levés objektiválódásának eredménye: az objektum. Láttuk fentebb, hogy ez az objektum a céltudatos tevékenység realizálódásának, objektiválódásának, azaz a munkának az eredménye.

S nézzük most, hogyan jellemzi Marx a tulajdont a Gazdasági-filozófiai kéziratokban: „A *magántulajdon*. . . elemzés révén a *külsővé-idegenné vált munka*, azaz a *külsővé-idegenné vált ember*, az elidegenült munka, az elidegenült élet, az *elidegenült* ember fogalmából adódik." (53. o.) A tulajdon lényegének marxi és hegeli meghatározása tehát, mint látjuk, alapjában egyezik. Az elidegenülés eredménye Hegelnél az objektum, a meghatározott lét. *Hegel* azonban *mindezt misztikusan, az „Abszolutum" fejlődési folyamatában ábrázolja. Ez az Abszolutum azonban a szubjektív és objektív egysége, így a munkaviszonyt és kialakulását, fejlődését ábrázolja, mégpedig mint az Abszolutum (az ember) lényegének, tevékenységének s egyszersmind a tevékenység eredményének, produktumának igazolódását.*

Hegel tehát az abszolutum fejlődésében a munkatevékenység fejlődését ábrázolta. Azzal, hogy a munkatevékenységet az abszolút eszme alakulási folyamatába helyezte — mely abszolút eszme a marxi megállapítás szerint „az egész természet és az egész emberiség" együttese —, a munkatevékenység mint az ember és külvilág egymásrahatása, vagyis mint viszony ábrázolódik.

Az abszolút eszme a külvilág és emberiség *viszonya*. A „szükségszerűség"-nek tehát, amely a hegeli fogalomszintű abszolutum egyik fontos meghatározottsága, s amelynek „az összefüggés", „az abszolút vonatkozás" a lényeg — mint *A szellem fenomenológiájában* mondja Hegel — ez a viszony, vagyis a munkaviszony a jelentése.

S ez a felismerés nyer kifejezést *A tőkében* is a tulajdon lényegének feltárásakor, ez volt Marx egyik forrása, amelyből merítve elődeinél differenciáltabban és a lényeget meghatározóbban tudta a tulajdont munkaterméknek, illetve *társadalmi viszonynak* értelmezni.

A marxi és hegeli értelmezés rokonsága jól látható Marx alábbi gondolatmenetében: „A tőke. . . nem dolog, hanem egy meghatározott történelmi társadalomalakulattal velejáró, meghatározott, társadalmi termelési *viszony*, amely dolgokban ölt testet és e dolgoknak sajátos társadalmi jelleget kölcsönöz." (A tőke III. köt. Kossuth, 1956. 780. o.) (Kiemelés tőlem — V. I.)

Ahogyan a tőke lényegének megközelítésénél a lényeges annak a társadalmi viszonynak elemzése, amelynek keretei között létrejön a munkatermék, olyan értelemben nevezhető az objektum „lelkének" a fogalom, a fogalom ugyanis legvégső ponton a viszonyt, mégpedig a munkaviszonyt rejti.

Hegel tehát, amikor az abszolút eszmét trónra emelte, a munkaviszonyt emelte trónra, de mivel az abszolút eszme az öntudat formája, annyit kell még hozzá tenni előző megállapításunkhoz, hogy a *tudatos munkaviszonyt* emelte trónra.

Ha mármost elemzésünk eredményét „Az objektivitás" fejezet lényegére vonatkoztatjuk, azt kell mondanunk: hipotézisünk, amely szerint az objektivitás a szubjektum cselekvő, gyakorlati tevékenységét rejti, tartható: az „objektivitás" fázisban a szubjektívnek a világba épülése, realizálódása, megvalósulási tevékenysége található meg,tehát az objektivitás nem más, mint az emberi tevékenységnek a természetalakító fázisa. Hegel tehát az objektivitást jellemezve a munkaterméket jellemzi, mégpedig kettős vonatkozásban: egyrészt mint emberi *tevékenységet*, azaz funkcionáló viszonyt, amely létrehoz, másrészt mint a tevékenység realizálódott *eredményét*, azaz „holt" viszonyt.

Természetesen ezek után is fennáll, hogy Hegel túlságosan szubjektivizál: az objektumoknak csak egy bizonyos csoportja jellemezhető a fentebbi módon. Hegel azonban az objektum ilyennek értelmezett felfogását az objektumra általában érvényesnek tartja. A hegeli objektivitás így tehát tulajdonképpen végül is szűkebb terjedelmű, mint az objektivitás általában.

Ez további elemzést igénylő probléma. Ellene vagy mellette nem foglalunk állást, célunk ugyanis csak az volt, hogy kimutassuk: a hegeli felfogás nem pusztán üres misztika, a munkatermék valóban rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyeket Hegel az objektivitásnak tulajdonít. S ha a hegeli szemléletet alkalmazzuk a munkatermékre, sok, bonyolultnak tűnő gazdasági probléma könnyebben értelmezhetővé válik.

Kíséreljük meg a fentiek alapján értelmezni társadalmunk egyik fontos gazdasági célját, pl. a munkaerő-ráfordítás csökkentését.

Itt az a probléma merülhet fel, hogy ha a munkaterméknek lényeges alkatrésze a munkatevékenység, akkor vajon az említett gazdasági célunk nem irányul-e a termék lényegének a csökkentésére. A kérdés filozófiailag azért fontos, mert hiszen lényegnek azt nevezzük, ami éppen azzá teszi a dolgot, ami; így tehát sem több, sem kevesebb nem lehet, mint éppen annyi, amennyi szükséges a dolognak az adott, meghatározott formában való létezéséhez.

Elöljáróban gondoljunk ismét arra, hogy Hegel szerint valami mint konkrét létező kettős formát ölthet magára: tevékenység és eredmény formát. Ennek megfelelően a munkaerő-ráfordítás is kettős formában létezhet: mint tevékenység, azaz mint közvetlen munkaerő-ráfordítás, és mint munkatermék, azaz mint közvetett munkaerő-ráfordítás.

A munkaerő-ráfordítás csökkentése tulajdonképpen a közvetlen munkaerő-ráfordítás csökkentése, és nem valósítható meg másként, csak a gépesítés, az automatizálás különböző formáinak fokozottabb alkalmazásával, azaz a közvetett munkaerő-ráfordítás növelésével. Milyen alapon is nevezzük a gépesítést, automatizálást közvetett munkaerő-ráfordításnak? Azon az alapon, hogy ezek az emberi céltudatos tevékenység *eredményei*, működésükkor lényegében a céltudatos tevékenységnek az a fajtája funkcionál — csak közvetett formában —, amelyet az ember egy bizonyos jellegű tevékenység-programmal felruházott, bizonyos feladattal ellátott. Az eszköz — a kéz meghosszabbítása —, azaz a funkcionáló gép és automata működése is emberi munkatevékenység (célszerűség) működése, csak éppen a „megszilárdult" emberi munkatevékenységé. Az eszköznek (gépnek) mint munkaterméknek e jellegében a mindenfajta célszerű tevékenység eredményének az a jellege fejeződik ki, hogy az eredmény nemcsak az előállítás során belehelyezett tevékenység szerint képes funkcionálni, hanem elsősorban aszerint, hogy milyen *célt* ültettek bele — természetesen az előállításakor kifejtett tevékenységen keresztül.

*

Hegel az egész eddig jellemzett folyamatot mint a gondolkodás jellegzetességét ábrázolta. A szubjektivitás és az objektivitás tevékenysége, amelyek mögött a céltudatos emberi tevékenység két fázisa rejlik, Hegelnél a gondolkodás jellegzetességeként szerepel. Erre a feje tetejére állításra céloz Marx, amikor azt mondja: Hegel az ember helyére az öntudatot tette, ahelyett hogy az öntudatot mint az ember meghatározottságát látta volna.

A hegeli felfogásnak Janus-arculata van. Egyrészt igaz, hogy feje tetejére állította a valóságos összefüggést — az ember nem egyenlő az öntudattal, s így, mikor Hegel egyenlővé tette a kettőt, ezzel metafizikussá is tette a valóságos kapcsolatukat. De ha filozófiatörténetileg nézzük a dolgot, el kell ismernünk, hogy a gondolkodást olyan differenciáltan tudta jellemezni, mint senki előtte, s ez éppen abból következett, hogy a totális emberi tevékenységet mint a gondolkodás meghatározottságát látta. Ezzel, igaz, a tudatba tette át a totális emberi tevékenységet, vagyis idealizálta. De az is igaz, hogy amikor Feuerbach közvetítésével Marx a hegeli Abszolutumot mint az emberi gondolkodást értelmezte — azaz meglátta, hogy az emberi tevékenység integrálódott és függetlenítődött benne (hasonló módon mint a vallásban) —, vagyis kiemelte a hegeli értelmezésnek azt a racionális tartalmát, hogy az emberi tudatban a totális emberi tevékenység tükröződik, valamint azt, hogy a tudat kialakulásában a totális emberi tevékenységnek — így a gyakorlatnak is — szerepe van, ezt megtehette anélkül, hogy Hegelt meg kellett volna hamisítania.

Hegelben így nemcsak a XVII. század metafizikája éledt újjá és élte „győzelmes és tartalmas restaurációját" — amely metafizikát pedig a XVIII. századi francia felvilágosodás és francia materializmus „leterítette" —, hanem a francia materializmusnak a tudatra vonatkozó pozitív felfogása is — gondolok itt Helvetiusnak arra a megsejtésére, hogy a gondolkodás és a munka között

szoros kapcsolat van —, sőt korának közgazdasága is, bár metafizikai köntösben. S bár való igaz, hogy e metafizikus burok miatt fordulhatott a valóság alapján való kritika a metafizika és teológia elleni támadáson keresztül Hegel ellen (lásd Feuerbach), de Hegelben, éppen azért, mert a metafizika nála nem más, mint a valóság összefüggéseinek transzcendentálása, rengeteg a pozitív vonás, amelyeket kifejteni, hasznosítani még ma is feladatunk; közéjük tartozik a dialektikus módszeren kívül az emberi tudat és totális emberi tevékenység kapcsolata is.

*

Ezek után azonban fel kell tennünk a kérdést: nem kell-e módosítanunk a *Logiká*ban leírt fejlődési folyamat alanyára vonatkozó felfogásunkat? Azt mondtuk ugyanis, hogy ez az alany a gondolkodás, illetve legfejlettebb fejlődési szintje, az eszme. Ha pedig a fentebb mondottak alapján akarunk választ adni arra a kérdésre, hogy mi az eszme, azt kell mondjuk: a céltudatos emberi tevékenység és az eredménye. A kérdés tehát pontosan, konkréten így hangzik: lehet-e ez az alany a céltudatos emberi tevékenység s egyben a gondolkodás is?

Hogy a kérdésre válaszolhassunk, emlékeznünk kell arra, hogy a hegeli abszolutum, amely a gondolkodás, Hegel szerint egyben a személyiség is. Ezért mondható, hogy az eszme szintjén a célszerűen tevékenykedő személyiség áll előttünk.

Hogy a módosítás szükségességének a látszata kialakult, az abból ered, hogy vizsgálódásunk során „lecsúsztunk" a tevékenység vonalára, ahelyett hogy az eszmét mint ismeretet elemeztük volna. Hegel szellemében természetesen nem is elemezhettünk volna másképp. Az eszme mint ismeret ugyanis az eredmény, ez pedig Hegel szerint csak „holttetem" a folyamat nélkül. A folyamat pedig a tudat tevékenysége.

A tevékenység vizsgálata azonban feltárta, hogy az eszmében olyan eredményről, azaz olyan tudásról van szó — s ezzel visszatértünk az eszme tudásjellegéhez —, amelyre az ember a céltudatos tevékenység során — ez volt ugyanis a szubjektivitás és objektivitás tevékenységének egysége — tesz szert. Ezért nem kell módosítanunk az alanyra vonatkozó megállapításunkat — azt ti., hogy az Abszolutum mögött a gondolkodást kell látnunk —, csupán azzal kell kiegészítenünk, hogy *az eszme mint tudás olyan ismeret, amely a céltudatos tevékenységgel kapcsolódik egybe, illetve amelyet a céltudatos tevékenység során szerzünk meg.*

*

Az eddigiekben arra a kérdésre adtunk választ, milyen tudásnak jellemezhető az eszme a maga egészében, teljességében. Ha azonban megnézzük a hegeli kifejtést, azt látjuk, hogy az eszme — híven a hegeli felfogás egészéhez — maga sem statikus, hanem fejlődik, tehát fejlődési szintjei vannak. Az eszmén belül Hegel az élet, a megismerés, az abszolút eszme szintjéről beszél.

Mivel bennünket az eszme elsősorban mint tudás érdekel, további vizsgálódásaink során „A megismerés eszméje" c. fejezetben belül maradunk.[1]

[1] A tárgyalási kör leszűkítése nem azt az elvi álláspontot rejti, hogy az eszme nem érintett szintjének — az életnek — semmi köze az eszméhez mint tudáshoz, annál is inkább nem, mert hiszen éppen a gondolkodásnak konkrét, élettelegybeforrt jellegét és a

A megismerés eszméjének két szintje van a megismerés és az akarás. Amikor Hegel ezeket jellemzi, elméleti és gyakorlati oldalaknak is nevezi őket. Jellegzetességeikről pedig így ír: az elméleti „a *megismerés* mint olyan". (Logika II. 382. o.) A megismerés eszméje az Igaz. Mozgását pedig úgy jellemzi: arra irányul, hogy a létező világot befogadjuk magunkba, azaz „a magunk elvont bizonyosságát megtöltjük ezzel az így igaznak vett objektivitással mint *tartalommal*". (Enciklopédia I. 308. o.) Ha a mondottakat a szubjektumra vonatkoztatjuk, azt kell mondanunk: a jellemzett mozgás az alanyt alakító tevékenység. Ha ugyanis az eszme szintű tudást kialakító tevékenységet a személyiség tevékenységének tekintjük, az elméleti oldal mozgása mögött a szubjektumnak azt a tevékenységét kell látnunk, amelynek során az objektív világ hatásait magába fogadja. Ha mindehhez hozzátudjuk a klasszikus német filozófiának azt az álláspontját, hogy a megismerés aktív és passzív formájú tevékenység egysége, a következőket kell mondanunk: a megismerés elméleti oldala azt a viszonyt fogalmazza meg, hogy az objektum hat a szubjektumra, és a szubjektum befogadja a hatást.

A mozgás másik oldalát, a gyakorlatot, Hegel így jellemzi: „A másik megfordítva arra irányul, hogy megszüntessük *egyoldalúságát* az objektív világnak." (Enciklopédia I. 308. o.) A tevékenységnek ezt az oldalát később akarásnak nevezi, eszméje a Jó. Mivel az akaratban a szubjektum a célja szerint határozza meg a készen talált „világot", azaz saját elképzelése szerint alakítja az objektumot, azt kell mondanunk: a mozgás Hegel által jellemzett második oldala a szubjektum tevékenységének az az oldala, amellyel a tárgyat, a környezetet alakítja. Ennél a mozgásnál a ható a szubjektum és a befogadó a környezet.

Ha mármost a megismerés elméleti és gyakorlati oldalának mozgásirányát a szubjektum szempontjából elemezzük — mivel a Hegel által ábrázolt fejlődési folyamat a személyiség meghatározottságait tárja fel, hiszen az abszolutum egyenlő a személyiséggel —, azt kell mondanunk, hogy Hegel a megismerésen belül ténylegesen a személyiség e két, egymással ellentétes tevékenységét egyesíti. Az első a világ befogadása (azaz hatása az alanyra); a második az alany hatása a világra (azaz a környezet alakítása). Más szavakkal azt is mondhatjuk: az első tevékenység a fej, az elmélet, a második a kéz, a gyakorlat tevékenysége. S így most is, akárcsak „A szubjektivitás" és „Az objektivitás" c. fejezetek elemzésekor, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy — mivel a céltudatos tevékenység, azaz a munka a fej és kéz egységes tevékenysége — az eszmei tudás a munka közben alakul ki.

De amit Hegel a kibontakozott eszmei tudás lényegét illetően az eszme szintjén mond, az több ennél. Ha csak ennyit mondana, akkor nem mondana többet az említett két fejezet egységes eredményének jellemzésénél.

Mivel az eszme már maga a megismerés és cselekvés egysége, vagyis a munka közben kialakult ismeret, „A megismerés eszméje" című fejezetben egymással szembeállított két oldal — *az igaz és a jó, a megismerés és az akarás eszméje — a kétféle munkatevékenység, az elméleti és a gyakorlati munkatevékenység közben kialakult tudás differenciáltságát tételezi.* A hegeli *Logika* eszme-

gondolkodási tevékenység közben kialakult tudásnak általános, vagyis emberi nem tudása jellegét tartalmazza. Elemzésével azért nem foglalkozunk, mert a gondolkodásnak említett meghatározottságaival sem, s ennek következtében az „élet" szint meghatározottságairól szólva csak a már elmondottakat ismételnénk.

szintje tehát a munkatudás fajait, illetve a céltudatos tevékenység két formája közben kialakult tudást különíti el. A kettő az abszolút tudásban áll majd újra egységesként előttünk.

Hegelnél az ilyen jellegű tudás feltételezését a korán túlmutató gondolatnak kell minősíteni.

A kommunista társadalom munkaviszonyáról szoktuk ugyanis azt mondani hogy az igazi egységet, az elméleti és gyakorlati tevékenység egységét megteremtő munkaviszony lesz. Hegel az ilyen munkaviszonyban kialakult tudást előlegezi, amikor az eszmeszint tudását az elméleti és gyakorlati tevékenység egysége alapján létrejött tudásnak jellemzi.

Hegel túlmutat a korán azzal a felfogásával is — s ezzel mond többet az eszme szintjének a tudásáról, mint mondott akkor, amikor ezt a pusztán a megismerés és cselekvés egységének jellemezte a hasonló című fejezetekben —, hogy az elméleti munka közben kialakult tudásnak is van gyakorlati jellege, tehát ez sem tisztán elméleti, és ugyanígy fordítva: a gyakorlatinak is van elméleti jellege, tehát ez sem tisztán gyakorlati.

Ezzel Hegel a két pólust újra megkettőzi. „A megismerés eszméje" „Megismerés" — tehát elméleti — oldalában is megtalálható a gyakorlat, mint ahogy az „Akarás" — tehát gyakorlati — oldalában is az elmélet.

A továbbiakban most már azt kell részletesen kifejtenünk, igazolnunk, hogy „A megismerés egysége" két nagy pólusa — a „Megismerés" és az „Akarás" — ugyancsak ellentétek egysége.

Mielőtt a négyes bomlást elemeznénk, az elméleti és a gyakorlati mozgás lényegét szeretnénk kissé konkrétabbá tenni a pszichológiai kutatások eredményeinek felhasználásával. Ezek ugyanis, véleményünk szerint, jó eszközöknek bizonyulnak a hegeli elvont gondolatok konkrétabbá tételére, mintegy kulcsul szolgálnak Hegel megértéséhez.

Pavlov megállapításai között találkozunk azzal a nézettel, hogy a megismerésnek két fázisa van. Az első az asszociáció; jellegzetessége: a külvilág viszonylatainak megismerése. A második fázis a megértés; ennek jellegzetessége: az asszociációs kapcsolatok révén keletkezett ismeretek felhasználása. Pavlov szavaival: „Amikor létrejön a kapcsolat, vagyis az, amit „asszociációnak" nevezünk, kétségtelenül ez is a dolog megismerése, a külvilág bizonyos viszonylatainak a megismerése, de amikor más alkalommal felhasználjuk őket, akkor ezt „megértésnek" nevezzük, vagyis a megértés a kapcsolat révén keletkező ismeretek felhasználása." (Pavlovi szerdák, 579—80. o. Idézve: Lénárd Ferenc „Tanulmányok a megértés lélektanából" c. tanulmánykötetből. Tankönyvkiadó, Bp. 1959. 16. o.)

Véleményünk szerint a pavlovi kettős fázis megfelel a hegeli elméleti-gyakorlati mozgásnak.

Mi volt az elméleti mozgás? Hegelnél: a világ befogadása — Pavlov szerint: az asszociációs kapcsolatok kialakulása, a külvilág viszonylatainak megismerése. Mi volt a gyakorlati mozgás? Hegelnél: a világra hatás, vagyis a célnak a világba építése, a cél a megismerés integrálódott eredménye, a gyakorlat tehát nem más, mint az ismeretnek a világba építése — Pavlov szerint: felhasználás. Ténylegesen tehát *a gyakorlat nem más, mint az ismeret alkalmazása.*

Az ismeretek elméleti és gyakorlati mozgásának jellegzetességeiről ennyit tudva, térjünk vissza most már ahhoz az állításunkhoz, hogy a hegeli eszmeszinten jellemzett gondolkodás négyes tagolódást mutat: az elméleti oldal tartalmazza a gyakorlatot is, és viszont.

Első bizonyítandó állításunk, hogy a hegeli elméleti eszme ismerete az elmélet és gyakorlati tudás egységeként kialakult ismeret.

Ez a kijelentés mindaddig elvontnak tűnik, amíg konkrétan elemezve be nem bizonyítjuk, hogy „A megismerés eszméje" „Megismerés" oldalának tudásában, amely Hegel szerint az elmélet, megtalálható a gyakorlat, vagyis az alkalmazás is.

Problémánkra választ „A megismerés" című fejezet kategóriáinak vizsgálata során kaphatunk. Ezeket kell tehát elemeznünk, de csak annyiban, hogy megmutassuk gyakorlati származásukat.

Az elméleti oldal legfejlettebb logikai kategóriája a teoréma.

A teorémát a szokásos logikai felfogás mint levezetett tételt tartja számon, pl. a Kirchner-Michaälis-féle filozófiai szótár az olyan állítást nevezi teorémának, amelyet alapelvekből, következtetések segítésével kapunk. Általában a legmostohábban kezelt kategória, nem sokat foglalkoznak vele.

Hegelnél a teoréma a tárgyat a „reális létezéseinek feltételeiben" tükröző kategória.

A hegeli felfogás kizárja a „levezetés" mechanikus értelmezését. Szerinte a megismerésnek az a fázisa, melyben a teoréma mozog, ugyanolyan előrehaladó, tehát ismeretgyarapító szakasza a megismerésnek, mint bármelyik másik.

„A megismerés eszméje" című fejezet elemzésekor azt látjuk, hogy Hegel a teorémát a megismerés szintetikus szakasza „végállomásának" tekinti. A teoréma visszacsatolásos viszonyban áll a szakasz első kategóriájával, s rajta keresztül a többivel is. Ebből következik, hogy bár az első kategória a definíció Hegel a teorémát is definíciónak — „reális definíciónak" — nevezi. Mivel az az első kategória a gondolkodás analitikus mozgásának eredményét összegezi s mivel a szintetikus szint az analitikus után következik, a szintetikus szakasz az analitikussal is kapcsolatban van.

Az első kategória, mint mondottuk, a definíció. A definíció a szokásos felfogás szerint a meghatározást kifejező kategória. (Most eltekintünk attól, hogy — nominális vagy reális formájának megfelelően — a fogalom vagy a tárgy meghatározásáé-e.)

Hegel szerint a definíció kategóriájának az a jellegzetessége, hogy a tárgyat reális különbségei nélkül, általánosan ragadja meg, s ezzel a tárgy lényegét határozza meg. Hegeli szavakkal: „A definíció azzal, hogy ily módon a tárgyat *fogalmára* vezeti vissza, elhagyja annak külsőségeit, amelyek az egzisztenciához szükségesek... A tárgyat így, mint mondottuk, általánosként fogjuk fel, amely egyúttal lényegileg meghatározott is." (Logika II. 393. o.)

A szintézis Hegel szerint a fogalom és tárgy egybevetése, illetve a tárgy bevétele a fogalmi formába. Mivel a definícó már általános ismeret — és ha arra gondolunk, hogy az egész fejlődés, amelyet elemzünk, a fogalmi szinten belül játszódik le —, azt kell mondanunk, általános fogalom; de olyan általános, amelyben a reális különbségek még nincsenek kibontakozva, vagyis elvont. Ezért mondja Hegel:„... elvonatkoztat attól, ami hozzájárul a fogalomhoz realizációjában, ami által... eszmévé lesz." (Logika II. 393. o.) A mondottakból következik, hogy a definíciótól a teorémáig, tehát a szintetikus szakaszban lejátszódó folyamatnak elsődlegesen olyan jellegűnek kell lennie, hogy a megismerés magába foglalja a tárgy reális különbségeit, vagyis konkretizáló jellegű legyen.

Mivel fentebb azt állítottuk, hogy a kategóriák mozgása megfelel az elméleti oldal gyakorlati mozgásának, most arról kell meggyőződnünk, hogy a

megismerés szintetikus szakasza nevezhető-e a tárgy megvalósítási szakaszának, azaz gyakorlatnak. Így igazolódnék az, hogy a megismerés, az elméleti oldal, amelynek tagjai az analízis és a szintézis, ugyancsak ellentétek egysége.

A pszichológiai értelmezés nyomán láttuk, hogy a gyakorlati fázisnak az ismeret alkalmazási fázisa felel meg, és hogy ez a gondolkodási műveletek közül a megértés műveletét igényli. A definíciótól a teorémáig mozgó kategóriáknak tehát ezzel a jellegzetességgel kell rendelkezniök.

A teoréma Hegel szerint a definíció általános jellegével szemben egyes. Ez azt jelenti, hogy a megismerés szintetikus fázisa olyan mozgás, amelyben a megismerés az egyes felé mozog.

S ez meg is felel az alkalmazás jellegének, mert hiszen az alkalmazás mindig konkrét tárgyat feltételez — az alkalmazásnál ugyanis az ismeretet mindig konkrét tárgyra vonatkoztatjuk. Ebből következik, hogy a teorémában tükröződő ismeretnek konkrét ismeretnek kell lennie. S Hegel valóban beszél arról, hogy a teoréma a *konkrét általános*.

Fentebb egyesnek jellemeztük a teoréma szintű ismeretet, most általánosnak. Ez azonban csak látszólagos ellentmondás. Az általános jelleg arra utal, hogy a teoréma a megismerés egységes folyamatában helyzekedik el, s az a tény, hogy Hegel konkrét általánosnak nevezi, szemben a definíció elvont általános jellegével, azt mutatja, hogy á megismerési folyamat magasabb fokán találjuk, mint a definíciót.

A teoréma konkrét jellegéből az elmondottakon túl az is következik, hogy a definíció ismeretéhez csatolva olyan ismeretet kell tükröznie, amely nemcsak a lényegi ismeret általában, mint a definíció, hanem a lényeg konkrét egyesre alkalmazva. A teoréma, a konkrét jellegénél fogva, így *meghatározott általánossá* válik, ami Hegelnél azt jelenti, hogy egyessé.

A teoréma, mivel az eszmei szint tudása a célszerű tudás volt, célszerű ismeret is. A célszerűség az eszközök felhasználását feltételezi, az adott cél megvalósítása érdekében. Az eszköz, Hegel véleménye szerint, mindig változtatást idéz elő: „... egy eszköz alkalmazása egy dologra ezt nem hagyja meg úgy, amint magában van, hanem formálja és megváltoztatja." (*Fenomenológia*. 47. o.)

Nézzük meg ebből a szempontból a teorémát.

A teoréma elméleti jellege azt igényli, hogy a célszerű tevékenységet mint elméleti célszerű tevékenységet lássuk. Az elmélet vonalán célszerűen akkor tudunk tevékenykedni, ha a meglevő ismereteinket eszközül, módszerül tudjuk alkalmazni adott probléma megoldására; célunkat ezzel valósítjuk meg elméletileg. Ez pedig nem mást jelent, mint hogy tételeinket egymással kapcsolatba hozva, feltevésünk helyességét meglevő ismereteink rendszerében bizonyítjuk. A megoldás így, bár gyakorlati jellegű — mert hiszen alkalmazás, egy probléma megoldása mindig az ismereteknek konkrét adott helyzetre való vonatkoztatása —, elméleti is, mert ahhoz, hogy ismereteinket, tételeinket célszerűen alakíthassuk, elméleti gyakorlatra, vagyis alkalmazásra van szükség. Hegel tehát azzal, hogy a teorémát, vagyis a levezetett tételt, amely mindig valamely egyes, konkrét helyzetre való alkalmazást feltételez, a megismerési folyamatban mint az elméleti fázis végállomását kezeli, a célszerű elméleti tevékenység, az ismeretek konkrét helyzetre való alkalmazásának kategóriájává minősíti.

Mivel pedig az alkalmazás gyakorlat, a teoréma az elméleti gyakorlat kategóriájának nevezhető, s a szintézis az elméleti mozgás gyakorlati fázisá-

nak. (Természetesen tisztában vagyunk azzal, hogy amennyiben a szintézist gyakorlati mozgásnak jellemezzük, számos fontos meghatározottságától elvonatkoztatunk. Hogy ezekre nem utaltunk, az nem abból ered, hogy lényegtelen meghatározottságoknak tartjuk őket, hanem abból, hogy célunk a szintézis gyakorlati jellegének igazolása volt, mert ezzel igazolhattuk, hogy az elméleti munka ugyancsak elmélet és gyakorlat egysége.)

A szintézis gyakorlatnak minősítése az elméleti munka alkalmazási, felhasználási fázisának gyakorlattá való minősítését igényli. Ez talán első hallásra merész gondolatnak látszik, de ha a gyakorlatot általában alkalmazásnak tekintjük — mint ahogy tettük —, megtehető, s ahhoz, hogy a gondolkodás és gyakorlat viszonyát a hegeli differenciált felfogás szellemében értelmezhessük, feltétlenül meg kell tennünk.

Meg kell még néznünk azt is, hogy helyes-e ha a teorémát — alkalmazott jellege alapján — konkrét ismeretnek nevezzük. Ez csak abban az esetben helyes, ha az a folyamat, amelynek eredményeként létrejött, tehát az alkalmazási folyamat, ill. tevékenység konkretizálásnak nevezhető.

A konkretizálás jelenti valamínek a kézzelfoghatóvá tételét, gyakorlatba való átvitelét, valamely helyzetre alkalmazását. A szintézis ilyen jellegű mozgás, ezért nevezhető a teoréma, amely a szintetikus szakasz eredménye, konkrét ismeretnek, konkrét általánosnak.

Így a teoréma jelenti a tárgy lényegének — annak, ami a tárgyat azzá teszi, ami, s amit a kategóriák közül a definíció testesít meg —, de ezen túl a konkrét, egyedi, reális létfeltételeinek is ismeretét. Teoréma jellegű tudásról akkor beszélhetünk, ha egy tendencia lényegének, törvényszerűségének ismerete alapján tárjuk fel egy konkrét folyamat konkrét lényegét, pl. a mezőgazdaság kapitalizálódásának lényegét ismerve egy konkrét ország agrárviszonyait. De mivel ez Hegel szerint a szintetikus szakaszban következik be, amelyet egyébként „a tárgy bevétele" meghatározottsággal jellemez, a konkrét egyes feltárása nem puszta dedukció, hanem *konkrét helyzetre való a l k a l m a z á s*.

Bár Hegelnél a teoréma a megismerés-fázis végkategóriája, nem a megismerésnek mint olyannak végét jelenti, mert követi még „az akarás" fázisa. Az akarat köre a gyakorlat körét fedi. Ennek igazolása lesz második lépés az eszmeszint négyes tagozódásának kimutatására. Ahogyan az „objektivitásnál" ki kellett mutatni, hogy benne a gyakorlat fejeződik ki, ugyanúgy kell most azt kimutatni, hogy az akarati oldal az emberi tevékenység gyakorlati tevékenységének felel meg.

A marxista filozófia az akarat gyakorlat jellegét még nem dolgozta ki. A filozófiatörténetben Hegel nem áll egyedül az akaratnak gyakorlatként való felfogásával. Már Descartes is akaratnak minősíti bizonyos vonatkozásban a gyakorlatot. Ismeretünk tévességének okáról Descartes a metafizikáról való értekezésében a következőket mondja: Tévedés akkor áll elő, ha az akarat köre szélesebb, mint az értelemé. Ekkor az akarat kiterjed olyan dolgokra is, amelyek nem tartoznak az értelem, vagyis az ismeret körébe, ami azt eredményezi, hogy cselekedni akarunk általános ismeret szerint még nem ismert egyes esetében is. S ekkor, Descartes szerint, a fogyatkozás, vagyis a tévesség a használatban, a cselekvésben rejlik, nem pedig a tehetségben. A cselekvés tehát így az akarat körét fedi.

A Hegel utáni filozófiában Schopenhauernél, „az akarat" filozófusánál is találkozunk a cselekvés és akarat azonosságát valló elvvel. Szerinte az akaratnak az a tulajdonsága, hogy egy tárgyra irányul; akaratnak azt a belső mozgatóerőt

nevezi, amely a cselekvés indítéka „a belső mozgató erő, melynek egyes megnyilvánulásait a motívum idézi elő, az öntudatnak mint az jelentkezik, amit mi az *akarat* szóval jelzünk". (Az akarat szabadságáról. Franklin Társulat, 1903. 32. o.)[2]

Felmerül azonban a probléma, milyen az a cselekvés, amely *belső* indíték, belső tett? Ez ugyanis nem azonos a tényleges cselekvéssel. Ha pedig az akarat nem egyenlő feltétel nélkül a tényleges tettel, akkor a hegeli gyakorlat sem lehet azonos a tényleges gyakorlattal. Jelenti-e azonban mindez azt, hogy az ilyen álláspontok teljesen tartalmatlanok, illetve hogy semmi létjogosultsága sincs annak a hegeli felfogásnak, mely a gyakorlatot, a cselekvést akaratnak minősíti, a gyakorlati munka fázisát akaratnak ábrázolja? Nem jelenti, hanem arra utal, hogy az a hegeli megfogalmazás, mely az akarat szféráját gyakorlati*ab* fázisnak jelemzi, mint a szintetikus szakaszt, paradox, ellentmondásos formában azt tartalmazza, hogy létezik a szubjektum tevékenységének egy *elsődlegesen* gyakorlati oldala, amely oldal ugyancsak kettős tevékenység — elméleti és gyakorlati — egysége. A Hegel által ábrázolt folyamat, amely egészében tudati tevékenység, másnak mint elméletnek a gyakorlatot sem tudja jellemezni. Ezért találunk Hegelnél kétféle gyakorlatot: a szintézist, amely az elméleti munka gyakorlati oldala, és az akaratot, amely az elsődlegesen gyakorlati munkának felel meg, s mindezt a tudat tevékenysége értelmében vett elméleten belül.

A gyakorlat akaratnak való ábrázolása tehát már az ember gyakorlati tevékenységének elismerését — és egyben átszellemiesítését, vagyis tudati tevékenységgé való változtatását is jelenti.

*

Térjünk vissza ezek után a teorémához. Nézzük meg, milyen jellegű ismeret abból a szempontból, hogy bár utána még következik a gyakorlati fázis, de az elméleten belül már bizonyos gyakorlati jelleggel ő maga is rendelkezik. A teoréma megalkotásának megismerés-fázisa — tehát a definíciótól a teorémáig tartó mozgás — véleményünk szerint a prototípustól a gyártmány gyártásáig eltelt szakasszal analóg folyamat — hegeli nyelven való — leírása. A prototípus az elméleti elképzelés realizálása abból a célból, hogy célszerűsége igazolódjék, illetve hogy üzemeltetése után a működése közben szerzett ismerettel az elméleti elképzelést javítsák, gazdagítsák; s ez után alkotják majd meg a gyártástervet, amely a kívánt — megfelelő — formában, a kívánt — megfelelő — technológiával előírja a gyártást. A definíció és a teoréma között meglevő folytonossági viszony miatt a definíció ismeretanyaga ahhoz hasonlóan

[2] Hogy filozófiatörténetileg csak — és éppen ezt a néhány — filozófust említjük, annak fő oka, hogy más filozófusoknak az akarat és cselekvés azonosságáról vallott nézetei olyan jellegzetességek részletezését is igényelnék, amelyek dolgozatunk kereteit túllépnék.

Az akarat belső tettként való értelmezése elég köztudott, elfogadott a polgári filozófiában. Ezt jellemzi az is, hogy a XX. sz. negyvenes éveinek oly nem különösen jelentős filozófusa is, mint Solt Hugó, igen világosan megfogalmazza: „Az akarat mint szellemi tett, tevékenység mindig csak mint belső tett értékelendő. Tehát nem a fizikai aktus maga, nem annak hatása, nem a látható külső tevékenység, maga az akarati aktus; ezek már csak a valóságos akarati tettnek következményei." (Akarat és értelem. Vajda János Társaság kiad. 1943. 33. o.)

alakul teorémává, ahogyan a prototípus üzemeltetésével gazdagodott ismeret gyártástervvé.

A példában leírt műveletek, ha a gyártmány tényleges gyártási folyamatát elsődleges gyakorlatnak tekintjük, az elméleti munka műveletei.

Az analógia azt is jól érzékelteti, hogy a prototípus üzemeltetése, kipróbálása — az elméleti jellegű munkán belül — gyakorlat, tehát alkalmazás — sőt elképzeléseink bizonyítása is. Ha a prototípus jól funkcionál, az azt jelenti, hogy elképzeléseink és a megvalósításukhoz választott eszközök célszerűek, helyesek.

Ha figyelembe vesszük a szintézis mozgásának azt a jellegzetességét — amelyről Hegel beszél —, hogy bizonyító mozgás, akkor azt kell mondanunk, hogy a szintetikus szakasz ismerete olyan ismeret, amelynek helyessége gyakorlat által igazolódott, bár még csak az elméleti gyakorlat által. A teoréma szokásos logikai értelmezése — ti., hogy levezetett tétel — Hegelnél gyakorlati jellegű értelmezéssé alakul.

Hegelnél a bizonyításra vonatkozó igény nagyobb, mint amekkorát a szintézis nyújtani tud. Bármennyire levezetett, igazolt is a tantétel, bizonyítani kell: „Bármilyen tökéletlenebb vagy tökéletesebb tartalma van is... ezt be kell *bizonyítani*." (Logika II. 408. o.)

A tantétel már zárókategóriája a megismerésnek. Az utána következő szféra az akarásé. A bizonyítás tehát már csak itt, az akarás területén történhet meg. Az akarás szférája az elsődlegesen gyakorlati oldal területe. Példánkban ennek az oldalnak a gyártási folyamat felel meg. Mivel az akarás a gyakorlat, és a teorémát itt kell bizonyítani, ezért mondja Lenin: „Hegel egészen közel jut ahhoz, hogy az ember a *gyakorlatával* bizonyítja be eszméinek ,fogalmainak, ismereteinek, tudományának objektív helyességét." (Filozófiai füzetek. Szikra, 1954. — a továbbaiakban: Füzetek — 167. o.)

*

Ha most már az elmondottakat összegezve akarjuk megállapítani a hegeli kifejlett gondolkodás jellegzetességeit, azt kell mondanunk, hogy Hegelnél a kifejlett gondolkodás az emberi céltudatos tevékenységgel kapcsolódik egybe. A kifejlett gondolkodás — a céltudatos tevékenység kettős formájának megfelelően — ugyancsak kettős tagozódást mutat: egy elsődlegesen elméleti, és egy elsődlegesen gyakorlati fázisra oszlik: a kifejlett eszme, vagyis az abszolút tudás — a valóságos tényleges gondolkodás — az elsődlegesen elméleti és elsődlegesen gyakorlati egységeként kialakult ismeret.

Nézzük meg egy példán a kétféle — az elsődlegesen elméleti és az elsődlegesen gyakorlati — céltudatos tevékenység közben kialakult tudás különbségeit. Ehhez előbb fel kell idéznünk az eszme jellegzetességeit. Azt mondtuk, az eszme a megismerés és cselekvés egysége. Eszerint például az irodalom vonatkozásában eszme-szintű tudással az rendelkezik, aki nemcsak azt tudja a tanulmányozandó tárgyáról, az irodalmi művekről, elméletekről, ami lényegük, ami azzá teszi őket, amik — ez ugyanis csak az elméleti oldal —, mert az ilyen jellegű ismeret legvégső fokon csak annyit jelent, hogy befogadjuk a tárgy jellegzetességeit egészen a lényegig; hanem ezt az irodalmi ismeretet realizálni is tudja, például az irodalom tanításában. Ez a realizálás két úton történhet. Elméleti és gyakorlati úton. Ennek megfelelően, ha valaki elgondolja, hogy — irodalmi és pedagógiai ismeretének birtokában — elképzelt egyénekkel el-

képzelt szituációban megismertet egy irodalmi művet, pl. egy magyar tanár megszerkeszti óratervét, ebben az esetben is adott szituációra alkalmazza ismereteit, tehát konkretizál. És célszerűen kell tevékenykednie, mert meglevő ismereteit aszerint kell csoportosítania, hogy az adott osztállyal az elképzelt szituációban a lehető legmegfelelőbben ismertesse a szóban forgó irodalmi művet. Ez a hegeli felfogásnak megfelelő teoréma szintű ismeret. De az igazi tevékenység az, amikor valóban odaáll a konkrét egyedek elé, a konkrét szituációban, és így alkalmazza ismereteit. Ez az abszolút eszme tudásszintje.

Amilyen különbség van a között az alkalmazott ismeret között, amelyet csak elméletileg — példánkban: elképzelt szituációban — alkalmazunk, és a között az ismeret között, amelyet tényleges gyakorlat, vagyis tanítás közben alkalmazunk; olyan különbség van legvégső soron a teorémának és az abszolút eszmének, abszolút tudásnak ismeret jellege között.

Mivel az eszmei ismeret konkrét egyedre vonatkoztatást igényel, és mivel a konkrét egyed gazdagsága, változása végtelen; ezért mondjuk, hogy a hegeli gondolkodási folyamat nem lezárt — annak ellenére, hogy a legmagasabb tudásszintet Hegel abszolút tudásnak nevezi —, hanem a gyakorlat által a végtelenbe nyúlik, és a konkrétság csupán viszonylagos, csak az adott konkrét eset vonatkozásában jelent lezártságot.

Az analógia, a példa, mint általában minden esetben, itt is sántít. Reméljük azonban, hogy segítségével sikerült az eszme elvont jellegét konkrétabban érzékeltetnünk. Az általunk vizsgált ismeretszinttel való foglalkozást és így a példák kiválasztását is megnehezíti, hogy az e szinten felmerült problémák még teljesen kidolgozatlanok — gondolunk itt a kétféle gyakorlati jellegű tudás megkülönböztetésére —, s ha Hegel tanulmányozása alapján differenciáltabban és konkrétabban foghatók is meg, mint általában eddig, mélyebb elemzést igényelnek, mint vállalkoztunk jelen dolgozatunkban. Reméljük azonban, ennyivel is sikerült érzékeltetni, hogy amikor Hegel a gondolkodás legfejlettebb szintjét mint ellentétek egységét elemezte, annak ellenére, hogy e jellegzetesség feltárására a spekulatív módszer szolgáltatott alapot, olyan problémát sikerült felvetnie, amelynek megoldása mind a filozófiának, mind a gondolkodással foglalkozó szaktudományoknak a mai napig is még megoldásra váró feladata.

Az elmondottakkal, reméljük, sikerült igazolni, hogy az a Hegel, aki a fogalom igazságává a gyakorlatot teszi — „a fogalom igazsága a gyakorlat", mondja ugyanis —, a legvégső fokon szobatudós magatartás, s így a metafizika ellen foglalt állást. Ahogyan az eszme mint szemlélet azt az elvet fejezte ki, hogy az elvont gondolkodásnak nincs létjogosultsága, csak a tartalmasnak; úgy ugyanezt fejezi ki, csak magasabb szinten, az a tény, hogy a fogalom igazsága a gyakorlat, hogy csak az a tudás létjogosult, illetve valóságos, amely gyakorlatban alkalmazható, azaz — más szavakkal — a gyakorlat ismeretét is magába rejti, és hogy minden tudás gyakorlati tevékenység eredménye.

A hegeli filozófiának ezt a mondanivalóját egyébként már Csernisevszkij megértette. Ezért írja, amikor Hegel és az orosz fejlődésre gyakorolt hatását ismerteti, Bakunint idézve, hogy a XVII. században a tudomány szobatudósok dolga volt. „Nem tudták, hogy a szellem azért nem fogta át egész teljességében az eleven valóságot, mert az embernek nem elég a feje, mell és kéz nélkül, szív és tapintás nélkül; meg akarták próbálni, nem sikerül-e a fejnek boldogulnia a szervezet többi része nélkül is; csak igyekeznie kell magára vállalni a szív, a gyomor, a kezek munkáját; — és a fej . . . kitalálta a ‚spekulatív gondokodást'. Ennek a kísérletnek a lényege abból állott, hogy az ész, félretolva az el-

vont fogalmakat, úgynevezett ‚konkrét' fogalmakban igyekezett gondolkodni."

Bakunin magyarázatot ad arra is, mit jelentett Hegelnél a konkrét fogalmakban való gondolkodás. Gondolatmenetét ugyanis így folytatja: „... így amikor például az emberről gondolkodik, ne abból a régi mondatból vonja le következtetéseit, hogy ‚az ember ésszel megáldott lény', hanem a kézzel, lábbal, szívvel és *gyomorral rendelkező ember fogalmából.*[3] Ez nagy lépés volt előre. Hegel az utolsó és legfontosabb gondolkodó azok sorában, akik a szobatudós eleven emberré való átváltoztatásának első szakaszánál megállt." (Lásd N. G. Csernisevszkij: Válogatott filozófiai művei. Akadémiai Kiadó, 1954. 233. o.)

*

A hegeli gondolatok konkrét elemzése után most már lehetővé válik annak az elvi alapnak a részletesebb körvonalazása, amelyről Hegelhez közelíteni kell. Ez nem lehet más, mint Hegelnek marxista szellemben való értelmezése. Marxhoz pedig Feuerbachon át vezetett Hegeltől az út történetileg. Feuerbach volt az, aki — a marxizmus klasszikusainak megállapítása szerint is — felismerte, hogy a hegeli Abszolútum nem más, mint „az egész természet és az egész emberiség egyszerre". (Marx: A szent család. Marx—Engels Művei II. köt. Bp., 1958. 166. o.)

S ehhez a felismeréshez arra a módszerre volt szükség, amelyet Feuerbach maga így jellemez: „Ne tegyük ... a valóság meghatározásait és erőit, egyáltalán a valóságos lényeket és dolgokat egy tőlük különböző, transzcendens, abszolút, azaz absztrakt lény önkényes jeleivé, alkalmatosságaivá, szimbólumaivá vagy prédikátumaivá, mint azt a teológia és a spekulatív filozófia teszi, hanem vegyük őket és fogjuk fel őket abban a jelentésben, amellyel azok *önmaguk számára* rendelkeznek ... *azzal a meghatározottsággal,* amely őket azzá teszi, amik." (L. Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó, 1961. 28. o.)

Feuerbach, mint az idézetből látjuk, a valóságos dolgokat valóságosan akarja felfogni, ami egyenlő azzal, hogy materialista módon akarja a hegeli folyamatot értelmezni. Ez sikerül is neki, ezért írja Engels, Feuerbach fejlődését jellemezve: „... fejlődési menete egy ... hegeliánus fejlődése a materializmus irányában ... Ellenállhatatlan erővel tódul fel benne végül az a belátás, hogy az ‚abszolút eszmének' hegeli, a világot megelőző léte, ‚a logikai kategóriák előzetes létezése', mielőtt még a világ meglett volna, nem egyéb, mint a világon kívüli teremtőben való hit fantasztikus maradványa; hogy az anyagi, érzékeinkkel észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóság, és hogy tudatunk és gondolkodásunk, bármennyire érzékfelettinek tűnnek is fel, anyagi, testi szervnek, az agynak termékei." (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Szikra, 1949. 367—68.)

Csakhogy Feuerbach maga sem tudta következetesen „kinyitni a spekulatív filozófia szemét, átváltoztatni a képzetet, a képzelődés tárgyát a valóság tárgyává" — amit feladatul tűzött ki —, mert az érzéki gyakorlatot, tehát az

[3] Hadd jegyezzük itt meg, hogy a spekulatív eljárás idealista jellegét Bakunin ragyogóan érzékelteti. Materialista ugyanis, a példánál maradva, azt mondaná: ne az ember *fogalmából* vonjuk le konkrét fogalmainkat, hanem a tényleges, valóságosan tevékenykedő emberből. Ebből a szembeállításból értékelhetjük jól a spekulatív filozófia helyét mind az előző, idealista, mind a materialista álláspontho képest.

ember valóságos tevékenységét „piszkos zsidó" magatartásnak minősítette. Erre a szintre, tehát az érzéki gyakorlat szintjére Marx emelte a gyakorlatot, s tette ezáltal „a képzetet" az érzéki gyakorlatot folytató ember képzetévé. — A hegeli gondolatmenet szellemében érzékeltetve a változást: ezáltal tette a személyiség lényegévé, amely Hegelnél a gondolkodás volt, a céltudatos tevékenységet; s ezáltal az öntudat alapjává a *tevékenykedő ember s általa a gyakorlat lett*, nem úgy mint Hegelnél, akinél az öntudat volt az az alap, amelyen minden, végső soron a totálisan tevékenykedő ember is nyugodott. — Ezzel teljesedett be a feuerbachi célkitűzés: hogy a valóságos lényeket — és a tevékenységüket — abban a jelentésben fogjuk fel, ami azzá teszi őket, ami. S ezáltal vált a materializmus, hogy a kérdésnek ezt az oldalát se hagyjuk érintetlenül, a tevékeny oldalt magába foglaló, tehát nem mechanikus materializmussá. Marx a marxista filozófia alappillérévé az érzéki gyakorlatot tette, ami azt jelenti, hogy a társadalomban élő ember tevékenysége lett a marxista filozófia alapja. Mivel ez a tevékenység a munka, ezért mondta Engels: a marxista filozófia az a filozófia, amely „a munka fejlődésének történetében lelte meg a társadalom egész történetének kulcsát" — s így természetesen a gondolkodását is. (Uo. 397. o.) Ezért lett a munka, az érzéki gyakorlat a marxista ismeretelmélet alapja, s ezért feladat a filozófia minden diszciplínájában, hogy — konkrét tárgyának lencséjén keresztül — az ember gyakorlati tevékenységének fejlődését tárja fel.

Helytelen lenne azonban Lenin azon kijelentésére hivatkozva, hogy az ismeretelmélet alapjává *Marx tette* a gyakorlatot, tagadni azt, hogy Hegel meglátta a gyakorlat jelentőségét, s hogy a tudást lényegében mint gyakorlati tevékenység eredményét jellemezte. Hegelnél, és vele együtt „a tevékeny oldal"-t kidolgozó idealista filozófiában *spekulatív* formában található meg a gyakorlat, míg a marxizmusban valóságosan, azaz reális formájában. De ez utóbbi a hegeli felfogás „talpára állítása".

Ezért helytelen *merev* határvonalat vonni a gyakorlat hegeli és marxi felfogása között. Egyébként erre Lenin is felhívja a figyelmet. Marx az ő véleménye szerint is *közvetlenül* Hegelből indult amikor a gyakorlatot az ismeretelmélet alapjává tette. Lenin szavaival: „. . .Hegelnél a gyakorlat kétségtelenül láncszemként szerepel a megismerési folyamat elemzésében, mégpedig mint az objektív (Hegel szerint: „abszolút") igazsághoz való átmenet. *Marx tehát közvetlenül Hegelből indul ki, mikor a gyakorlat ismérvét beviszi az ismeretelméletbe. . .*" (Füzetek. 187. o. Kiemelés tőlem — V. I.)

*

A gondolkodás és cselekvés kapcsolata ma az érdeklődés középpontjában áll. Mivel pedig Hegeltől a kérdés filozófiai jellegű elemzéséhez alapot kaphatunk, nem hanyagolhatjuk el az általunk érintett hegeli szint továbbelemzését, természetesen ellenőrizve a szaktudományok konkrét kutatási anyaga által.

Természetesen tisztába vagyunk azzal, hogy jelen dolgozatunk a problémák és kérdések tömegét inkább csak felvetette. Elsősorban arra akartuk felhívni a figyelmet, hogy a gondolkodás legfejlettebb formája hegeli felfogásának elemzése megkívánja a gyakorlat hegeli formájának elemzését, hiszen a hegeli felfogás szerint a kifejlett gondolkodás a gyakorlati életben élő, vele egybekapcsolódott gondolkodás. A tudás lényegében kettős gyakorlati tevékenység eredménye, s így a hegeli gondolatok felhasználása a cselekvés, illetve

gyakorlat és gondolkodás dialektikus logikai megoldásához is alapot szolgáltat.

S arra az esetlegesen felmerülő szemrehányásra, hogy túlságosan racionálisan értelmeztük a hegeli logika e gyakran csak misztikusnak tekintett szintjét, hadd hivatkozzunk Leninre, aki a *Logika* eszme-szintjéről azt mondta: a látszat ellenére e misztikusnak tűnő szint a logika legreálisabb problémákat felvető szintje. „Figyelemre méltó — mondta Lenin —, hogy az ‚abszolút eszméről' szóló egész fejezetben úgyszólván egy árva szó sincs istenről... Hegelnek ebben a *legidealistább* művében *legkevesebb* az idealizmus, *legtöbb* a materializmus. 'Ellentmondó', de tény!" (Füzetek. 209. o.)

ГЕГЕЛЬ О НАИБОЛЕЕ РАЗВИТОЙ ФОРМЕ МЫШЛЕНИЯ

Ида Ваш

Статья посвящена анализу наиболее развитого уровня гегелевской *Логики*, уровня идеи. Автор показывает, что существо идеи — целенаправленная деятельность. К установлению этого положения приводит рассмотрение определенностей идеи, двух уровней, из которых складывается идея — субъективности и объективности. За субъективностью может быть найдена познавательная деятельность личности, за объективностью — практическая деятельность.

Далее, поскольку идея в процессе целенаправленной деятельности представляет собой и сложившееся знание, уровни ее развития содержат в себе различные формы целенаправленной деятельности, т. е. трудовой деятельности — теоретический и практический труд, а также приобретенное в процессе труда знание. Это знание Гегель характеризует с такой дифференцированностью, примера которой не дал никто другой до него в истории философии. Это достигается им с помощью рассмотрения сфер теоретического и практического труда как единства теоретической и практической деятельности. Автор показывает, что сфера «познания», «идеи познания» содержит в себе практическую сторону человеческой деятельности. Эта сторона совпадает с синтетическим периодом очерченного Гегелем процесса — высшим познавательным результатом которого является теорема — и тем самым — с практической сферой теоретического труда. Автор показывает также, что фаза «воли», «идеи познания» содержит в себе практический труд личности; тем самым категория воли освещается как категория, содержащая в себе практическую деятельность.

Таким образом может быть установлено, что форма знания уровня гегелевской идеи, т. е. наиболее развитая форма мышления — знание, рождающееся из целенаправленной деятельности и проверяемое ею. Это содержание, однако, развертывается лишь в процессе анализа, совершающегося на основе марксистской философии, включающей в себя и фейербаховское опосредование.

HEGEL ON THE HIGHEST FORM OF THINKING

I. Vas

This article analyzes the most advanced stage of Hegelian logic, the stage of Idea. In her treatment the author proves that the essence of Idea is purposeful activity. She makes this statement on the basis of an analysis of the determinatenesses of Idea and of the two stages forming it: subjectivity and objectivity. In subjectivity we may find the cognizing activity of the individual, while in objectivity the practical activity is inherent.

Since Idea is also a knowledge formulated during purposeful activity, its developmental stages include the various forms of purposeful activity, i. e., work (theoretical and practical) or rather the knowledge acquired along with it. One of Hegel's contributions to the history of philosophy is the incomparably differentiated characterization of this knowledge which he achieved by treating the spheres of both practical and theoretical work as the unity of the two types of work.

The author points out that the practical side of human activity is inherent in the idea of cognition, the sphere of cognition. This is the side which coincides with the synthetic stage of the process described by Hegel. Its highest epistemological result is the theorem and thus the mentioned side coincides also with the practical sphere of theoretical activity. The author also proves that practical activity of individuality is inherent in the idea of cognition, the phase of will and by this the category of volition is explained as one which includes practical activity.

Thus it may be asserted that the type of knowledge at the stage of Hegelian Idea, i. e., the highest form of thinking, is one arising from and justified by purposeful activity. But this content emerges only in the frame of a Marxian philosophical analysis which also includes Feuerbach's interpretation.

A fizikai determinizmus[1]

Z. AUGUSTYNEK

Ebben a tanulmányban kísérletet teszünk arra, hogy tisztázzuk a fizikai determinizmus elvének tartalmát. Pontosabban szólva, ennek az elvnek bizonyos, a fizikusok körében meglehetősen elterjedt megfogalmazásáról lesz szó, amely úgy hangzik, hogy minden izolált fizikai rendszer tetszőleges meghatározott állapota determinálja e rendszer későbbi állapotait. (Izolált rendszer = zárt rendszer. *Szerk. megj.)*

Az alapfogalmak, amelyekben ezt az elvet kifejezik — nevezetesen az elszigetelt rendszer, a rendszer állapota és a determináció fogalma —, nem túlságosan világosak, sőt egyikük-másikuk valóságos jelentéséről még gyakran heves viták folynak. Ezért kísérletünk elsősorban arra irányul, hogy definiáljuk az említett fogalmakat, mégpedig oly módon, hogy ezek a definíciók egyrészt lehetőleg pontosak legyenek, másrészt maximális mértékben megfeleljenek e fogalmak tényleges használatának, tehát nyelvileg is adekvátak legyenek. A munka első részét ennek a feladatnak szenteltük.

Ezeknek a főként szemantikai jellegű fejtegetéseknek az eredményei szolgálnak majd magának a determinizmus elvének pontos meghatározására, az empirikus nem-üresség feltételeit, valamint a determinizmus elvének verifikálhatóságát illető vizsgálatra, továbbá a determinizmus elve és az úgynevezett Maxwell-elv közötti viszony elemzésére, valamint a pontos előreláthatóság megalapozására. Ezenkívül röviden foglalkozunk a determinizmus elvének igazságértékével, amennyire ez az elv értelmével kapcsolatos. A fenti problémákra munkánk második részében kerül sor.

I. A determinizmus elvének fogalmi apparátusa

1. A fizikai rendszer. Az elszigetelt rendszer

A determinizmus elve a bevezetésben említett értelemben az elszigetelt fizikai rendszerekre vonatkozik. Ezért feladatunk elsősorban éppen ezeknek a rendszereknek meghatározása. Az elszigetelt rendszer meghatározása előtt azonban jellemeznünk kell az általánosabb fogalom, nevezetesen a fizikai rendszer fogalmát. *Fizikai rendszeren* értünk általában minden anyagi tárgyat, amely fizikai tulajdonságok, vagyis a fizika által vizsgált vonások szubsztrátuma; más szóval: fizikai rendszer minden fizikai tulajdonságokkal rendelkező

[1] Kívánatosnak tartjuk, hogy a cikkhez olvasóink közül minél többen hozzászóljanak. *A szerkesztőség.*

tárgy. Ez általánosító és tautologikus meghatározás, de — véleményünk szerint — intuitíve találó. Mivel nem kétséges, hogy minden anyagi tárgynak van valamilyen fizikai tulajdonsága, amiben mindenekelőtt éppen a fizika egyetemessége jut kifejezésre, ezért nyilvánvaló, hogy minden anyagi tárgy a fenti értelemben vett fizikai rendszer. Így tehát kivételesen általános jellegű fogalommal állunk szemben.

A fizikai rendszer fent megadott meghatározása a kiindulópont a determinizmus problémakörében fontos két fogalom, a „nagy" és a „kis" fizikai rendszer jellemzésében. Ez kapcsolatban áll azzal, hogy a determinizmus elvének két változata van. Az első, holisztikusnak nevezett változatban ez az elv a nagy rendszerre vonatkozik, a második, disztributívnak nevezett változatban a kis rendszerekre.

Nagy fizikai rendszeren az anyagi *világot*, a *világmindenséget* értjük. A fizikai tulajdonságok a világot mint egészet jellemzik, és nem csupán egyes részeit. A nagy rendszer térbelileg határtalan: az egész fizikai teret betölti, vagyis nincs térbeli környezete. Ez a jellemzője, amely az általános relativitáselméletben jut kifejezésre, természetesen nem függ attól, hogy a fizikai tér ténylegesen végtelen vagy véges.

Kis fizikai rendszeren a világegyetemnek mindazon tetszőleges olyan részeit értjük, amelyeket természetes vagy kísérleti úton különítettek el tőle. A kis rendszer tébelileg határolt: a fizikai térnek csak egy részét tölti be, vagyis van térbeli környezete. Magától értetődik, hogy nagy rendszer egyetlen egy van, kis rendszer viszont végtelen sok.

Mivel elemzésünk központi tárgya a determinizmus disztributív elve lesz, ezért mindenekelőtt a kis rendszerekkel foglalkozunk. Ezek a rendszerek gyakran lényegesen különböznek egymástól. Gondolatmenetünkben legalább két általános osztályozásuk szerepel: a makro- és mikro-rendszerekre való felosztás, valamint a diszkrét és folytonos rendszerekre való felosztás.

A *mikrorendszerekhez* azok az objektumok tartoznak, amelyeknek tömeg- és térbeli méreteik bizonyos — egyébként nem éles — határon alul vannak; ide tartoznak a molekulák, az atomok, az „elemi" részecskék, valamint a kisszámú atomból, molekulából vagy részecskéből álló rendszerek. A *makrorendszerekhez* tartoznak az olyan objektumok, amelyek túllépik a fenti tömeg- és térbeli határt; ezek környezetünk konkrét testei, amelyeknek koncentráltsági állapotai különbözők, valamint a belőlük összetett rendszerek és a fizikai mezők elégségesen nagy részei.

Diszkrét rendszereknek nevezzük azokat a rendszereket, amelyek nem töltik ki az általuk elfoglalt határolt térrész összes pontjait. Ezek egymástól térbelileg elválasztott részekből összetett makrorendszerek és mikrorendszerek. *Folytonos* rendszereknek nevezzük viszont azokat, amelyek az általuk elfoglalt határolt térrész összes pontjait kitöltik, kivéve legfeljebb néhány, különlegesnek nevezett pontot. Ilyen jellegűek mindenekelőtt a fizikai mezők meghatározott zárt felületek által különválasztott részei. Könnyen beláthatjuk, hogy a fenti osztályozás természetesen feltételezi a fizikai mező folytonos struktúráját.

Mint a fentiekből következik, csak a fizikai mezők térbelileg határolt részei kis rendszerek. Ezek a mezők viszont egészükben felfogva az egész fizikai teret betöltik; tehát ex definitione nem kis rendszerek. Ezzel kapcsolatosan felmerül a kérdés, milyen viszony van a mezők mint egészek és a mindenség között, hiszen — a világegyetemhez hasonlóan — az egész fizikai teret elfoglal-

ják. Úgy véljük, hogy az anyagi világ reális és meghatározott aspektusainak, a világegyetem aspektusainak kell őket tekintenünk, ám a tulajdonságaik tekintetében sokkal szegényebbek a világegyetemnél.

Bizonyos fizikai elméletek olyan fogalmakkal dolgoznak, mint „anyagi pont", „anyagi pontok rendszere", „abszolút merev test" stb. Úgy tűnik, hogy ezeknek az elméleteknek a tézisei az ilyen fogalmak deszignátumaira vonatkoznak. Holott a tapasztalatból tudjuk, hogy nincsenek sem anyagi pontok, vagyis térbeli dimenzió nélküli objektumok, sem abszolút merev, vagyis nem deformálódó testek. Ezek tehát *absztrakt* rendszerek, melyek a valóságban nem léteznek, hanem gondolati úton konstruálták őket a *reális*, konkrét rendszerekből mint ezek idealizálását. Ezeknek az absztrakcióknak azonban jelentős megismerési értékük van, mivel meghatározott fizikai körülmények között a meghatározott pontossági fokkal vizsgált reális rendszereket a fent említett absztrakciókként kezelhetjük, s ennek következtében leegyszerűsíthetjük viselkedésük leírását. Így például a naprendszerünk testei között levő nagy távolságok miatt a naprendszert anyagi pontok rendszerének tekinthetjük, tekintet nélkül e testek nagy térbeli méreteire. Ebből az következik, hogy a fent említett absztrakt rendszerekre vonatkozó elméletek, tehát az olyan elméletek, mint a pontok mechanikája, a merev testek mechanikája stb., ténylegesen reális rendszerekre vonatkoznak. A megfelelő idealizáló fogalmaknak tehát valóságos deszignátumaik vannak.

Ezután áttérhetünk annak a kérdésnek vizsgálatára, hogy miből áll egy rendszer izolált volta, s ez milyen feltételek közepette bizonyul lehetségesnek. A determinizmus elvét ugyanis az itt elfogadott megfogalmazásban nem minden fizikai rendszerre, hanem csak az elszigetelt rendszerekre alkalmazzuk.

A rendszert jellemző fizikai tulajdonságok között két csoportot különböztethetünk meg. Az elsőbe azokat a tulajdonságokat soroljuk, amelyek nem változnak az időben, természetesen csak addig, amíg megmarad a rendszer azonossága; ezeket a tulajdonságokat a *rendszer állandóinak* nevezzük. A második csoportba tartoznak a változó tulajdonságok, ezeket nevezzük a *rendszer változóinak*. Ezek jellemzik a rendszer változását, időbeli fejlődését. Így például az anyagi pontok klasszikus rendszerében a rendszer állandói ezeknek a pontoknak tömegei, a változók pedig: a pontok helyzetei, a sebességek stb.

Minden kis fizikai objektum többé-kevésbé *kölcsönhatásban* van más objektumokkal, dinamikusan összekapcsolódik velük. Ezek a hatások különböző természetűek lehetnek, a legalapvetőbbek közé tartoznak a gravitációs, az elektromágneses és a nukleáris hatások. Az adott kis rendszer számára ezek a hatások lehetnek belsők vagy külsők. *Belső* hatásoknak azokat nevezzük, amelyek a rendszer részei között állnak fenn, tehát forrásuk magában a rendszerben rejlik; itt természetesen feltételezzük, hogy a rendszer részekből áll. *Külső* hatásoknak viszont azokat nevezzük, amelyek az adott rendszer és a környezetéhez tartozó más objektumok között állnak fenn, amelyek forrása tehát a rendszeren kívül van. Így például anyagi pontok meghatározott rendszerére vonatkoztatva belsők a maguk a pontok közti hatások, külsők pedig az egész rendszer és a környezetben levő rendszerek közötti hatások. Ez a felosztás természetesen viszonylagos, mindig valamely meghatározott rendszerre vonatkozik.

A fizikai rendszer belső és külső hatásai szabják meg a rendszer időbeli fejlődését, vagyis azon fizikai tulajdonságainak változását, amelyeket fentebb

a rendszer változóinak neveztünk. A hatások tehát a rendszer változásainak tényezőit jelentik. Így például a rendszer anyagi pontjai közötti hatások, valamint az ezekre a pontokra irányuló esetleges külső hatások szabják meg a rendszer anyagi pontjainak helyzetében, sebességében stb. bekövetkező változásokat; a példákat természetesen még szaporíthatnánk.

A rendszerrel kapcsolatos hatások fogalmán, valamint a külső és a belső hatásokra való felosztáson alapul a rendszer izoláltságának definíciója. Elszigetelt vagy zárt fizikai *rendszeren* olyan rendszert értünk, amely nincs kölcsönhatásban térbeli környezetének objektumaival, azaz nem lép semmilyen, önmaga szempontjából külső kölcsönhatásba. Az elszigetelt rendszert jellemző összes változó tuljdonságok evolúcióját kizárólag a rendszer belső hatásai szabják meg; az ilyen rendszer időbeli fejlődését tehát teljes mértékben megszabják a rendszer részei között végbemenő kölcsönhatások. Az elszigetelt rendszer ellentéte a *nyílt rendszer*, vagyis az olyan rendszer, amely kölcsönhatásban van térbeli környezetének objektumaival, azaz a maga szempontjából külső kölcsönhatásokba lép. A nyílt rendszert jellemző változó tulajdonságok ugyancsak belső és külső hatások befolyására fejlődnek.

Az elszigetelt rendszert esetenként kevésbé szigorúan is definiálják: mint olyan rendszert, amely bizonyos külső kölcsönhatásobkan nem vesz részt, viszont másokban igen, tehát csupán *viszonylag*, azaz csak bizonyos hatásokat illetően elszigetelt. Ennek a meghatározásnak csak akkor van értelme, ha a rendszernek bizonyos, bennünket érdeklő tulajdonságai teljesen vagy nagy mértékben függetlenek azoktól a tulajdonságoktól, amelyek a ténylegesen előforduló külső hatások befolyására változnak. Ellenkező esetben ugyanis a rendszer még viszonylagosan sem elszigetelt.

Itt hangsúlyoznunk kell, hogy a viszonylag elszigetelt rendszerekre nem vonatkozik az összenergia megmaradásának elve, legfeljebb az ilyen vagy amolyan energiaformák megmaradásának elve. Mindenekelőtt éppen azért választjuk itt az elszigetelt rendszer szigorúbb definícióját, amely szerint az elszigetelt rendszerben nem fordulhat elő semmilyen külső hatás, vagyis azt a definíciót, amelyet a megmaradási elvek megfogalmazásakor használnak. A determinizmus problémakörével kapcsolatos további fejtegetéseinkben az elszigetelt rendszernek kizárólag ezt a definícióját használjuk.

Az elszigetelt rendszert meghatározhatjuk a fentitől eltérő módon is, ez azonban nem vezet a fogalom körének megváltozásához. Az ilyen meghatározás lehetősége a hatás és energia közötti szoros kapcsolaton alapul. Mivel minden fizikai hatás térbeli helyváltoztatással, energiaszállításával kapcsolatos, az általános esetben — a rendszer részei, valamint a rendszer és környezete között — a külső hatás alatt álló rendszer a környezetéből energiát vesz fel, vagy annak energiát ad le, azaz más szóval: energiát cserél környezetével. Ezen az alapon az elszigetelt rendszert úgy definiálhatjuk, mint olyan rendszert, amely nem cserél energiát a környezetével. Nyílt rendszer viszont az, amely ilyen energiacserét lebonyolít. Könnyen beláthatjuk, hogy ez az új, „energetikai" definíció egyértelmű az előbbivel, ugyanis a hatás és energia közötti említett kapcsolat miatt az a rendszer, amely „energetikai" értelemben elszigetelt, „dinamikus" értelemben is az, és megfordítva.

Tudjuk, hogy az összenergia megmaradásának elve csak az elszigetelt rendszerekre vonatkozik, és úgy hangzik, hogy az energia összértéke, vagyis az energia minden formájának együttes értéke állandó. Ezt az energiát a rendszer belső hatásai határozzák meg. Az elszigetelt rendszer energetikai meghatá-

rozása nyomban felvetheti a kérdést, vajon az energia elvének fenti megfogalmazása nem tautológia-e.

Ez az ellenvetés azonban alaptalan. A fenti meghatározás értelmében az említett elv csak látszólag tautologikus. Empirikusan nyilvánvaló, hogy ha valamely rendszer nyílt, vagyis energiát cserél környezetével — energiát vesz fel vagy ad le —, akkor energiája nem állandó, kivéve azt az igen specifikus esetet, amikor az energiacsere azonos időben egyenlő értékű. Ebből bizonyos esetekben arra a következtetésre jutunk, hogy ha a rendszer elszigetelt, azaz nem cserél energiát a környezetével, akkor energiája állandó. Ha ez a következtetés helyes lenne, akkor az energia megmaradásának elve a fenti megfogalmazásban tautológia lenne, mivel a fenti következtetés az elszigetelt rendszer definíciójába bekapcsolja a rendszer energiájának állandóságát. Az említett következtetés azonban logikailag helytelen, ezért el kell vetni azt az eredményt is, amelyhez vezet. A tételből, amelyből levezették, csak az következik, hogy ha a rendszer energiája állandó, akkor a rendszer elszigetelt vagy — a fenti specifikus esetben — nyílt, de energiacseréje ekvivalens. Az energia megmaradásának elve a fenti megállapítás fordítottja, és nem tautológia. Ugyanis csak a tapasztalat tájékoztathat bennünket arról, hogy az elszigetelt rendszer energiája állandó.

Mindezek a fejtegetések egyben azt is mutatják, hogy az elszigetelt rendszer definíciójában nem hivatkozhatunk az energia állandóságára az ilyen rendszerben; az energia megmaradásának elve ezt mondja ki, ellenkező esetben ugyanis ez az elv tautológia. Ezt a feltételt természetesen teljesíti mind a hatás fogalmával kapcsolatos dinamikus meghatározás, mind pedig az elszigetelt rendszer általunk megadott energetikai meghatározása.

Mellékesen meg kell említenünk egyes szerzők, pl. Margenau[2] olyan tendenciáját, hogy az elszigetelt rendszert az állapotai közötti determinációs viszony fogalmának segítségével definiálják. Ez azonban nemcsak hogy nem felel meg az elszigetelt rendszer fogalma szokásos használatának, hanem arra vezet, hogy a determinizmus elve ebben a megfogalmazásban — s ezt könnyen kimutathatjuk — tautológiává válik. Az elszigetelt rendszer definíciójának tehát függetlennek kell lennie a determináció fogalmától is. A fenti meghatározások természetesen megfelelnek ennek a feltételnek.

Ezután vizsgáljuk meg annak a lehetőségét, hogy a fizikai rendszerek különböző típusait elszigeteljük, valamint ennek az elszigetelésnek a feltételeit. Az anyagi világ, a fizikai *univerzum* az elszigeteltség definíciójából következően szigorú értelemben vett elszigetelt rendszer: mivel nincs térbeli környezete, ezért nem lép és nem is léphet semmiféle kölcsönhatásba vele. Egyesek, például Pap[3] tagadják, hogy ennek a megállapításnak értelme lenne. Véleményük szerint az elszigeteltség fogalma egyáltalán nem alkalmazható az univerzumra mint térbeli környzet nélküli rendszerre, ugyanis nincs semmi, amitől a világ izolált lenne. Úgy véljük, hogy ez az ellenvetés az elszigetelt rendszer igen különleges értelmezéséből származik: eszerint az elszigetelt rendszer olyan rendszer, amelynek van ugyan környezete, de nincs vele kölcsönhatásban. Semmi sem kényszerít azonban bennünket arra, hogy elfogadjuk az elszigeteltség fogalmának ezt az értelmezését, amelyet kizárólag a kis rendszerek számára dolgoztak ki. Ezen kívül a determinizmus disztributív elvének szempontjából,

[2] *Margenau, H., Lindsay, R. B.:* Foundations of Physics. New York, 1956. 525. o.
[3] *Pap, A.:* The A Priori in Physical Theory. New York, 1946. 82. o.

amely a kis elszigetelt rendszerekre vonatkozik, a problémának nincs jelentősége.

Minden reális kis fizikai rendszer kölcsönhatásban áll a környezetével. Ezek a hatások azonban valamely időszakban erősebbek vagy gyengébbek lehetnek. Specifikus körülmények között a kis rendszerek rövidebb-hosszabb időn keresztül izoláltak lehetnek. Ezek a feltételek általánosságba véve arra redukálódnak, hogy a rendszer természetes vagy kísérleti úton izolálódik a külső hatásoktól.

A diszkrét makrorendszerek és bizonyos mértékig a mikrorendszerek vonatkozásában is a természetes jellegű — és kísérletileg is alkalmazott — szigetelő szerepét játssza a rendszer térbeli távolsága környezetének azoktól az objektumaitól, amelyek külső hatások forrásai. A fizikai hatások intenzitása ugyanis a hatások forrásától való távolság növekedésével csökken, méghozzá eléggé gyorsan, ez minden hatásra vonatkozik, s a nekik megfelelő fizikai törvényekben, pl. a gravitáció törvényében, a Columb-törvényben stb. jut kifejezésre. Ezzel kapcsolatosan a hatások intenzitása „a végtelenben" eltűnik.

Ha tehát a kis rendszer végtelen távol van a külső hatások forrásaitól, akkor *teljesen* elszigetelt, nincs kölcsönhatásban a környezetével. Ez azonban határeset. A valóságban, különösen a kutatási gyakorlatban, a rendszerek közti távolságok végesek, s ezért izoláltságuk sohasem lehet teljes. Lehet azonban *megközelítő*, méghozzá igen nagy fokban. Ez akkor fordul elő, ha a rendszer a hozzá képest külső hatások forrásaitól „eléggé" távol van, vagyis olyan távol, hogy e hatások a rendszer fejlődésére igen csekély, gyakorlatilag elhanyagolható befolyással vannak. A megközelítő izoláltság tehát azt jelenti, hogy a rendszer igen gyenge kölcsönhatásban van a környezetével. Emellett még megjegyezzük, hogy a rendszer elszigeteltségének foka, vagyis a külső hatások gyengesége, nemcsak a távolságtól, hanem a hatások forrásainak erősségétől, a hatások típusától, valamint magának a rendszernek bizonyos vonásaitól is függ. Ha e források erőssége nem nagy, és a megfelelő hatások intenzitása a távolsággal párhuzamosan erősen csökken, akkor az „elégséges" távolságnak nem kell túlságosan nagynak lennie ahhoz, hogy a rendszert nagyfokú megközelítéssel elszigeteltnek tekintsük.

Bonyolultabb az a kérdés, miként lehet a diszkrét *mikrorendszereket* elszigetelni. Ez két ténnyel függ össze. Először, jóllehet a gyenge külső hatások a makrorendszerekre minimális hatással vannak, a mikroobjektumokra viszont lényegbevágó hatást gyakorolnak, zavarják fejlődésüket. Ezeket a rendszereket az jellemzi, hogy nagyon érzékenyek a csekély intenzitású hatásokra, természetesen az olyanokra, amelyek a mikrovilágban szerepet játszanak, tehát az elektromágneses és a nukleáris hatásokra. Másodszor, miként a kvantumtechnika feltárta, e hatások intenzitása nem lehet tetszőlegesen kicsi, mivel az energia véges kvantumokban cserélődik ki. Mindkét tény megnehezíti az elszigetelt rendszer fogalmának alkalmazását a mikrofizikában. Mindemellett a megközelítő elszigeteltség itt sem kizárt. A probléma alapos elemzést igényel; ezt azonban itt nem végezhetjük el.

Végül, vizsgáljuk meg a *folytonos* jellegű kis rendszereknek, vagyis a fizikai mező részeinek izolálhatóságát. Az ilyen típusú rendszert elvben csak kísérleti módon lehet elszigetelni a főképpen a tér többi részeiből származó külső hatások befolyásától. Az itt alkalmazott módszer abban áll, hogy a térből szár-

mazó hatások számára áthatolhatatlan ernyőt helyeznek a térrészt határoló, vagyis a rendszert a tér többi részétől elválasztó zárt felületre. Tulajdonképpen csak az ilyen ernyő választja külön fizikailag a tér meghatározott területét azáltal, hogy kísérletileg folytonos kis rendszert hoz létre. Ily módon „bezárható" egy tükröző falu dobozban, például az elektromágneses mező egy része. Világos, hogy a rendszer ilyen módszerrel kapott elszigetelése csak megközelítő — habár nagymértékben megközelítő — lehet, de sohasem teljes, mivel nincsenek abszolút áthatolhatatlan ernyők. E módszer alkalmazása elvi nehézségekbe ütközik a gravitációs mezők részeit illetően. A gravitációs hatások ugyanis lényegileg minden ernyőn áthatolnak; az ernyőzés eredményei ezen a területen igen gyengék. Ezért — legalábbis egyelőre — az ilyen rendszerek izolálására még megközelítőleg sincs mód.

A kis rendszer elszigeteltsége csak bizonyos, rövidebb vagy hosszabb, de mindig véges időn keresztül tarthat. Ez mindenekelőtt azzal a ténnyel kapcsolatos, hogy a rendszer és környezet közötti kölcsönhatások intenzitása időbelileg változik. Így például a rendszer közelebb kerülhet a hatások forrásához, vagy az ernyő jelentősen veszíthet az áthatolhatatlanságból, esetleg eltávolíthatják az ernyőt. Így tehát a rendszer elszigeteltsége *időbelileg* viszonylagos. Azt az időszakot, amelyben az adott rendszer izolált, illetve amíg ilyennek tekinthetjük, a rendszer zártsága vagy elszigetelsége intervallumának fogjuk nevezni.

A végzett elemzés azt mutatja, hogy a kis fizikai rendszerek a teljes, abszolút elszigeteltségnek az állapotát, amelyről az elszigetelt rendszer definíciójában szó van, a valóságban csak megközelítik — méghozzá csak igen bonyolult fizikai körülmények között és csak véges ideig. Ez azt a kétséget kelti, vajon az elszigeteltség fogalma a kis rendszerre vonatkoztatva nem pusztán fikció-e, s ennek következtében nem kellene-e lemondani róla. A probléma átfogóbb megvitatását későbbre halasztjuk, s most csupán annyit jegyzünk meg, hogy — véleményünk szerint — a kis elszigetelt rendszer fogalma mint *határfogalom* a fizikában teljesen jogosult; az ilyen jellegű fizikai fogalmak nagyobb családjába tartozik.

2. *Az állapotváltozók. A rendszer állapota*

Minden fizikai rendszert, különösen az elszigetelt rendszert meghatározott változó és állandó tulajdonságok együttese jellemez. Mint fizikai tulajdonságok, ezek metrikus, mennyiségi jellegűek. Ez azt jelenti, hogy olyan nagyságok, amelyek — ugyanazon az objektumon különböző időpontokban, vagy különböző objektumokon egyidejűleg — különböző *értékeket* vesznek fel. A nagyságokat számszerű változóknak tekintjük, és meghatározott értékeik mellé meghatározott számokat rendelhetünk. A fizikai rendszer változói tehát olyan nagyságok, amelyek időbelileg meghatározott, a megfelelő elmélet által megállapított, számszerűen kifejezhető értékeik együttesén mennek keresztül. Az adott rendszer állandói viszont bizonyos más nagyságok konkrét, csakis az ő és másolatai számára specifikus értékei. Itt nagyságokról beszélünk, ugyanis ezek vagy változók különböző azonos típusú rendszerek együttesében, bennük meghatározott állandó értékeket feltételezve, pl. az anyagi pontok össztömegét különböző rendszerekben, vagy pedig egyszerűen változók különböző típusú rendszerekben, például az összenergia a nyílt rend-

szerekben, ellentétben a zárt rendszerekkel, ahol az energia értéke megmarad.

A fenti megállapítások alapján bevezethetünk a további fejtegetéseink szempontjából néhány igen szükséges fogalmat. Ha a rendszer összes változóinak együttesét vagy tetszőleges alcsoportjukat vesszük figyelembe, akkor ezen együttes vagy alcsoport *időbeli keresztmetszetének* nevezzük ezen együttes változói egyidejűleg meghatározott pillanatnyi értékeinek együttesét. A változók együttesének konkrét keresztmetszete mindig valamely meghatározott időpontra vonatkoztatott; a különböző időpontoknak megfelelő keresztmetszetek általában a változók különböző értékeinek együttesei, bár ha a rendszer változásai periodikusak, akkor lehetséges, hogy a különböző időpontoknak megfelelő keresztmetszetek a rendszer változói ugyanazon értékeinek együttesei legyenek.

Semmilyen konkrét fizikai elmélet nem vizsgálja az adott típusú fizikai rendszerek összes fizikai tulajdonságait. Mindegyik ilyen elmélet kizárólag ezeknek a tulajdonságoknak meghatározott együttesével foglalkozik, amely részben különbözik a más elméletek vizsgálta együttestől, tehát egyszersmind elvonatkoztat a többi tulajdonság vizsgálatától. Ez arra késztet bennünket, hogy meghatározott elmélet értelmében operáljunk a fizikai rendszer fogalmával; ezt a rendszert kizárólag azok a tulajdonságai képviselik, amelyek a meghatározott elméletet érdeklik.

Ily módon a determinizmus problematikájának vonatkozásában kulcsponti jelentőségű fogalmakhoz jutunk, nevezetesen az állapotváltozók és a rendszer állapotának fogalmához. Jóllehet ezek a fogalmak nagy jelentőségűek, egyébként nemcsak a determinizmus elvének pontosabb megfogalmazása szempontjából, a fizikusok mégis többnyire csak számítás útján határozzák meg őket, mondván, a konkrét elméletek által leírt meghatározott fizikai rendszerek változóinak ilyen és ilyen együttesei az ezen rendszerek állapotváltozóinak együtteseit, időbeli keresztmetszeteik pedig a kérdéses rendszerek állapotait képviselik. Elméleti szemszögből ez a helyzet semmiképpen sem kielégítő, és nincs mit csodálkoznunk, hogy a fizika metodológusai — bár sajnos ritkán és mellékesen — igyekszenek a tárgyalt fogalmak értelmét általánosan, nemcsak számítás útján, definiálni. E tárgy szűkös irodalmában legalább három, különbözőképpen megragadott definícióval találkozhatunk. Csak az kapcsolja össze őket, hogy a rendszer állapotváltozóinak fogalmát a fent említett szempontból a rendszert vizsgáló meghatározott fizikai elméletre relativizálják.

Az első, általános, expliciten sehol ki nem fejezett felfogás a rendszer állapotváltozóinak együttesét azonosítja a rendszernek az adott elmélet által vizsgált összes változóinak együttesével. Ezzel a felfogással éles ellentétben áll a másik két definíciós kísérlet; ezek szerint az állapotváltozó együttese a változók bizonyos kicsiny alcsoportja, amelyet az adott elmélet különített el a rendszer összes vizsgált változóinak együtteséből. Ez a szembeállítás főképpen abból származik, hogy az első felfogás nyilvánvalóan összeütközésbe kerül azzal a móddal, ahogyan a fizikusok használják az állapotváltozó fogalmát. A fizikusok ugyanis az állapotnak csak az adott elmélet által vizsgált egyes változóit nevezik a rendszer állapotváltozóinak, más változóknak nem tulajdonítanak ilyen jelleget. Ez fontos szempont, mellyel számolnunk kell, midőn megkíséreljük megállapítani az állapotváltozóinak analitikus, nem önkényes definícióját. Ezt két további koncepció veszi figyelembe.

Az első, legpontosabban megfogalmazott, Plancktól[4] származik, és sok szerző – Frank[5], Fok[6], Margenau[7], Pap[8] stb. –, általában Planckra hivatkozva, határozottan egyetért vele. A rendszer állapotváltozóinak együttesén a rendszer változóinak olyan alcsoportját értik, amely alcsoportnak bármely meghatározott időbeli keresztmetszete meghatározza az alcsoport minden keresztmetszetét; a rendszer állapotainak viszont az illető rendszer állapotváltozói együttesének időbeli keresztmetszeteit tekintik. Tehát az adott elmélet által vizsgált összes változók együttesének időbeli keresztmetszetei között fennálló determinációs viszony az, ami kiemeli a rendszer állapotváltozóinak együttesét az illető együttesből. A rendszer állapotváltozóiról kialakított fogalom Planck-féle definíciója tehát a determináció fogalmától függ. Ez számos következményt implikál, amelyekkel — úgy véljük — nehéz egyetérteni.

Először is ez a definíció arra vezet, hogy az állapot és az állapotváltozók fogalmát nem alkalmazzuk a nyílt rendszerekre, mivel az ilyen rendszerek bármely változóinak keresztmetszetei között nincs determinációs viszony; az ilyen rendszerek ugyanis nem fejlődnek egyértelmű, determinisztikus módon. A nyílt rendszernek tehát nincsenek állapotváltozói és állapotai. Ez azonban ellentétben áll azokkal az igen gyakori megfogalmazásokkal, amelyekben kifejezetten a nyílt rendszerek állapotairól beszélnek; ezért az ilyen esetekben nem is felelnek meg e fogalom használatának.

Másodszor — s ez még fontosabb — az állapotváltozók fogalma a fent említett értelemben nem alkalmazható az olyan elszigetelt rendszerekre, amelyekben ténylegesen semmilyen változó sem viselkedik determinisztikusan, hanem például valószínűségi változóként, s — az indeterministák véleménye szerint — éppen ilyen esetek fordulnak elő. Ekkor szintén nem mondhatjuk, hogy a rendszernek vannak állapotváltozói, tehát állapotai is. Ez a következtetés szintén nem felel meg azoknak az intuícióknak, amelyek rendes körülmények között a rendszer változói fogalmának jelentésével kapcsolatosak.

Harmadszor, a vitatott definíció alapján a determinizmus elve, amelyet az állapot fogalmának segítségével fogalmaztak meg, s amely kimondja, hogy az elszigetelt rendszer állapotai között a determináció viszonya áll fenn, tautológia lesz, ugyanis az állapotokat éppen ez a viszony határozza meg; ennek az elvnek a tagadása tehát ellentmondásos tétellé, analitikus tévedéssé válik. Ezt különben a fenti definíció hívei, például Margenau, Pap és mások maguk is hangsúlyozzák. Ezt az implikációt természetesen el lehet kerülni, ha a determinizmus elvét úgy fogalmazzuk át, hogy ne forduljon elő benne az állapot fogalma. Ezt azonban senki sem teszi meg. Ha tehát a determinizmus elvének nem-tautologikus, empirikus jelleget tulajdonítunk, akkor benne az állapot fogalmát szemmel láthatóan Plancktól eltérő módon értelmezzük.

A fent kifejtettek arra késztetnek, hogy elvessük az említett definíciót, mivel nagymértékben önkényes, és nem adja vissza az állapotváltozók fogalmának ténylegesen használt jelentését. A helyes, analitikus definíciónak legalább elvben meg kell egyeznie az intuíciókkal, tehát a többi között — mint

[4] *Planck, M.:* Acht Vorlesungen über theoretische Physik. Lipcse, 1910. 47. o.
[5] *Frank, Ph.:* Kausalgesetz und seine Grenzen. Bécs, 1932. 145—146. o.
[6] *Fok, V. A.:* A tér, az idő és a gravitáció elmélete. Moszkva, 1955. 129—130. o.
[7] *Margenau, H.:* a) Id. mű 526. o.; b) The Nature of Physical Reality. New York — Toronto — London, 1950. 180. o.
[8] *Pap, A.:* a) Id. mű. 526. o.; b) Analytische Erkenntnistheorie. Bécs, 1955. 125—126. o.

láttuk — függetlennek kell lennie a determináció fogalmától. Úgy véljük, hogy az a meghatározás, amely kielégíti ezeket a követelményeket, a definíció második kísérlete, amely, Planck definíciójához hasonlóan, ellentétben áll a kezdetben említett széles és anonim felfogással. Ez a kísérlet vázlatosan és helyenként nem túlságosan következetesen szerepel Nagelnél.[9] Itt kiinduló pontul szolgálnak az állapotváltozóknak konkrét, a fizikusok által megadott, számításon alapuló meghatározásai, valamint ezen változóknak a rendszer többi — természetesen csak az adott fizikai elmélet által vizsgált — változói közötti elemzése.

E fejtegetések eredményét a következőképpen foglalhatjuk össze: A rendszer állapotváltozóinak együttese a rendszerváltozók olyan alcsoportját képviseli, amelyek kölcsönösen függetlenek egymástól és közösen meghatározzák — definitíve vagy nomologikusan — a rendszer összes változóit; a rendszer *állapotai* pedig az állapotváltozók együttesének időbeli keresztmetszeteit képviselik. Az állapotváltozók tehát abban különböznek a rendszer többi változóitól, hogy meghatározzák ez utóbbiakat is; ezért különleges szerepet játszanak a rendszer változói között, azt mondhatjuk, alapvető változók. Ily módon a rendszer általános időbeli fejlődését, melyet összes — természetesen az adott elmélet által vizsgált — változói jellemeznek, teljesen meghatározza a rendszer állapotváltozóinak fejlődése.

A kifejtett definíció szerint és a fizikusok szándékának megfelelően az állapotváltozók, például anyagi pontok rendszerében e pontok sebességei és helyzetei, mivel egymástól kölcsönösen függetlenek, meghatározzák e pontok valamennyi többi mechanikus változóját, mint pl. kinetikus energiájukat, potenciális energiájukat stb. Hasonlóképpen, e definíció szerint, az elektromágneses mező változói az E és H mezők vektorai. Itt azonnal meg kell jegyeznünk: e definíció — természetesen ugyanezen elméleten belül — kifejezetten megengedi, hogy adott rendszerek az állapotváltozóiknak különböző egyenértékű együttesei, azaz a definíció követelményeinek egyformán jól eleget tevő együttesek létezzenek. Ez a definíció ezért nem is a rendszer állapotváltozóinak egyetlen egy együttesét emeli ki a rendszer összes változóinak az adott elmélet által vizsgált együtteséből, hanem tulajdonképpen az ilyen, egymással egyenértékű együttesek egész osztályát választja külön. Arról, hogy az adott típusú rendszerek viszonylatában az állapotváltozóknak csak egyetlen vagy több különböző egyenértékű együttese létezik, csak e rendszerek fizikai elméletének elemzéséből tájékozódhatunk. Így például a Maxwell-féle mezőelmélet megfontolása azt mutatja, hogy a mezőállapot változói egyaránt lehetnek az E és a H mezővektorok, valamint ezen mező vektor- és skaláris potenciáljai. Ebben a helyzetben pragmatikus szempontok határozzák meg, hogy a rendszerváltozók milyen együttesével kívánunk dolgozni, mint az állapotváltozók csoportjával; ez tehát megegyezés kérdése.

A javasolt definíció bizonyos magyarázatokat igényel. Mint már említettük, az állapotváltozóknak az összes többi változókat — definitive vagy nomologikusan — együttesen kell meghatározniuk. Ez azt jelenti, hogy törvényszerűségek közvetítésével definiálják vagy kötik meg az összes többi változókat — innen a „nomologikus" kifejezés. A definíciókról szólva természetesen teljes

[9] *Nagel, E.:* a) The Causal Character of Modern Physical Theory. Readings in the Philosophy of Science. New York, 1953. 421—422. o.; b) The Structure of Science. London, 1961. 279—281. o.

definíciókra gondolunk. Amikor pedig törvényszerűségekről beszélünk, először is együtt létező, ún. „keresztmetszet"-törvényszerűségekről van szó, azaz olyanokról, amelyek a többi változókat minden időpontban összekötik az állapotváltozókkal; másodszor, együtt létező, egyértelmű, nem-valószínűségi törvényszerűségekre gondolunk, azaz olyanokra, amelyek egyértelmű és pontos módon kötik össze ezeket a változókat az állapotváltozókkal. A szóban forgó definíciók és törvényszerűségek ilyen értelmezése esetén megállapíthatjuk, hogy az állapotváltozók egyértelműen meghatározzák a rendszer többi változóit; ezek egyszerűen az előbbiek függvényei. Világos, hogy a kimutatott definíciók és törvényszerűségek — pontosabban: törvények — az adott típusú rendszereket vizsgáló megfelelő fizikai elméletbe tartoznak; ily módon a fizikai elmélet elemzése lehetővé teszi, hogy megállapítsuk: e rendszereknek az általa vizsgált változói közül melyek — az elmélet keretei között — a rendszerek állapotváltozói. Ennek alapján könnyen megmagyarázhatjuk az állapotváltozók kölcsönös függetlenségének a definíciójukban foglalt feltételét. Arról van ugyanis szó, hogy egyik változót sem határozzák meg más változók sem definitíve, sem nomologikusan, a fent kifejtett értelemben. Hangsúlyoznunk kell, hogy Nagel az állapotváltozókról adott jellemzésében nem határozza meg közelebbről elemeiket; mi arra törekedtünk, hogy itt pontosan meghatározzuk őket, egyébként nem vagyunk teljesen bizonyosak benne, vajon ezek a pontosabb meghatározások teljesen találóak-e.

Az elemzett definíció elkerüli, hogy azok a szemrehányások érjék, amelyeket a Planck-féle meghatározásnak tesznek. Az állapotváltozók fent jellemzett fogalmát a nem determinisztikusan fejlődő nyílt rendszerekre alkalmazzuk. Alkalmazhatjuk azonban őket az olyan elszigetelt rendszerekre is — ha léteznek —, amelyek nem viselkednek determinisztikusan. Ez abból a tényből következik, hogy itt az állapotváltozókat, és így magát az állapotot sem a determináció viszonyának segítségével definiáljuk. Ezért az említett definíció nem implikálja a determinizmus elvének tautologikus jellegét az itt vizsgált felfogásban.

Térjünk át most az állapotváltozóknak és az állapot fogalmának tartalmával össszefüggő néhány speciálisabb kérdésre. Az állapotváltozók, éppúgy, mint a fizikai rendszerek többi változói, a t idő-koordináta *függvényei ;* a folytonos rendszerekben az x, y, z tér-koordinátáknak is függvényei. A t koordináta tehát egyetemes háttere a rendszerek változékonyságának, tulajdonságaik — különösen a rendszerállapotokat meghatározó tulajdonságok — változásának.

Az állapotváltozók vonatkozásában általában feltételezik, hogy ezek az idő *folytonos* függvényei, vagy — leegyszerűsítve a kérdést — olyan változók, amelyeknek a tetszőlegesen közel levő időpontoknak megfelelő értékei tetszőlegesen kevéssé különböznek egymástól; természetesen valamely időköz momentumairól van szó, mivel a függvény folytonossága a független változó változásának meghatározott intervallumára vonatkozik. Az ilyen függvények grafikonjai folytonos, megszakítási pontok nélküli görbék. Az állapotváltozók folytonosságának feltételezése — mint látni fogjuk — igen fontos a rendszer állapotainak empirikus, mérés útján való lemintázása, valamint a determinizmus elvének ezzel kapcsolatos igazolása szempontjából. Nem foglalkozunk itt ennek az alapfeltételnek helyességével, valamint igazságának terjedelmével. Csak annyit jelezhetünk, hogy ezt a feltételezést általában elfogadják, de nem indokolják meg alaposabban.

A fent bemutatott alapfeltételezés benne foglaltatik abban az erősebb posztulátumban, hogy az állapotváltozók az időnek legalább *kétszer differenciálható* függvényei, vagyis legalább két időbeli derivátumuk van. Ez azt jelenti, hogy az állapotváltozók nemcsak az idő folytonos függvényei — ami már biztosítja első derivátumuk létét —, hanem „sima" függvényei is az időnek; geometriailag kifejezve, grafikonjaik töréspontok nélküli görbéket adnak. Ennek a posztulátumnak megalapozását általában abban látják, hogy elfogadása nélkül nem lehet megfogalmazni az úgynevezett determinisztikus törvényeket, vagy másképpen: nem lehet determinisztikus törvényszerűségeket kifejezni. Ezek a törvények ugyanis, legalábbis az eddig ismertek — amiről később szó lesz —, differenciálegyenlet-struktúrájúak. Az állapotváltozók differenciálhtósága tehát a determinisztikus törvények megfogalmazásának szükséges feltétele. Ezért az állapotváltozók említett tulajdonsága nagy jelentőségű a determinizmus problémakörének összefüggésében. Ezért a fenti posztulátummal, valamint a belőle folyó feltétellel — hogy ti. az állapotváltozók folytonosak —szembeni minden esetleges vitának figyelembe kell vennie ezt a tényt.

Vizsgáljuk meg most közelebbről az állapot fogalmának a tartalmát. A rendszer állapotát eddig úgy határoztuk meg, mint az ezen rendszer állapotváltozói együttesének valamilyen adott időbeli keresztmetszetét, vagyis — amint megállapítottuk — az összes állapotváltozók egyidejűleg meghatározott pillanatnyi értékeinek együttesét. Ez az általános jellemzés részletesebb ismertetést igényel.

Ha az adott változó *meghatározott* értékéről beszélünk, akkor e változó pontos értékére gondolunk, nem pedig valamilyen átlagértékre. A változó ilyen értéket — amint azt általában feltételezik — kizárólag az egyedi objektumon, egy adott időpillanatban vesz fel. Így például az egyedi anyagi pontok helyzetének és sebességének értékei, vagy a mező egyedi pontjai E és H vektorainak értékei meghatározott pillanatokban pontosak.

Ezzel szemben annak a változónak értéke, amely egészében jellemzi az egyedi objektumok összességét valamely adott időpillanatban, vagy az egyes objektumot valamely idő-intervallumban, mindig átlagérték. Ez az átlag különböző pontos értékek középértéke, amelyet a változó az első esetben az együttes különböző elemein vesz fel, a második esetben pedig az egyedi objektumon az adott intervallum különböző pillanataiban vesz fel. A változó meghatározott értékei tehát csak egyediek és pillanatnyiak lehetnek.

A rendszer mint bizonyos változók meghatározott értékeiből álló együttes pillanatnyi állapotának fenti jellemzése határozottan a klasszikus fizikából származik. A kvantumfizikában ezzel szemben a kvantumrendszer állapotát a klasszikus fizikától eltérő módon határozzák meg, s ez kérdésessé teszi az állapot klasszikus jellemzésével operáló determinizmus-elv alkalmazhatóságát a mikrorendszerekre. Erre a különlegesen nagy jelentőségű kérdésre kissé később visszatérünk.

Az állapotváltozóknak, és így a rendszer állapotainak meghatározott pillanatnyi értékei elméleti absztrakciók. Mérésük eredményei sohasem pontosak, mindig bizonyos szórást mutatnak. Ezek az eredmények, számszerűen kifejezve, bizonyos véges időintervallumból vett középértékek. Nem tükrözik tehát pontosan a rendszer állapotváltozóinak pillanatnyi meghatározott értékeit, amelyek létezését feltételezzük. Ebből a helyzetből két feltételezés segít ki. Mindenekelőtt feltételezzük, hogy a mérőműszerek tökéletesedésével a méréseredményekben mutatkozó szórás, különösen a mérés időintervallumával

kapcsolatos szórás, csökken, sőt határesetben teljesen el is tűnhet. Másodszor, az állapotváltozóik folytonosságára vonatkozó fenti feltételezés kifejezetten implikálja azt a lehetőséget, hogy csökkentsük a különbséget e változók elméleti értékei és mérésünk eredményei, vagyis az empirikus értékek között. Mindkét feltételezés azt mutatja, hogy a rendszer állapotváltozóinak mérésében jelentős, sőt határesetben abszolút pontosságot érhetünk el.

Az állapotnak mint időbeli keresztmetszetnek meghatározásában az állapotváltozók *egyidejűleg* meghatározott pillanatnyi értékeiről van szó. Feltételezzük tehát, hogy az adott időpillanatban, vagyis egyidejűleg, minden változónak — természetesen elméletileg — meghatározott, pontos értéke van. Ezzel kapcsolatosan feltételezzük, hogy az összes változókat azonos vagy megközelítően egyforma pontossággal mérhetjük. Ezek olyan nyilvánvaló állítások, különösen a klasszikus fizika alapján, hogy tagadásuk teljesen képtelennek látszhat. Ugyanakkor az elemi részecske helyzetére és sebességére vonatkozó Heisenberg-reláció, amely a kvantummechanikára érvényes, ellentmondásban van, ha nem is az e változók értékeinek tényleges egyidejű meghatározhatóságát kimondó tézissel, de azzal az állítással bizonyosan, hogy ezek az értékek együtt mérhetők, vagyis egyidejűleg meghatározhatók a mérési tartományban. Tehát az állapotnak itt megállapított fogalmát ebben az aspektusban sem alkalmazhatjuk a mikrorendszerekre abban az esetben, amikor az ilyen rendszerek állapotváltozóinak, a klasszikus mechanikából kiindulva, a sebességet és a helyet tekintik.

Egy másik, jóllehet már egyéb természetű komplikáció az állapot időbeli keresztmetszetként való felfogásával kapcsolatos. Arról van szó, hogy az állapotváltozók értékei rendszerint az adott rendszer sok, egymástól térbelileg távoleső részén, elemén lépnek fel, például a rendszer különböző anyagi pontjain, a tér különböző pontjain stb. Ekkor természetesen a rendszer pillanatnyi állapotát, azaz az állapotváltozók egyidejűleg meghatározott pillanatnyi értékeinek együttesét, valamely meghatározott vonatkoztatási rendszerhez kell viszonyítani, mivel a térbelileg távoli események egyidejűsége a vonatkoztatási rendszertől függ. Így tehát a rendszer pillanatnyi állapotairól valóban csak az adott vonatkoztatási rendszeren belül beszélhetünk. Ez a relativitáselmélet szempontjából szükséges precizirozás.

A további következtetések szempontjából hasznos bevezetnünk a fizikai rendszer állapot-vonalának, illetve trajektóriájának fogalmát. *Állapot-vonalon* a rendszer összes állapotainak együttesét értjük, meghatározott időirány szerint rendezetten, vagy egyszerűbben: a rendszer összes állapotainak időbeli sorozatát. Ez a vonal a rendszer változásainak folyamatát ábrázolja; az időben egymást követő vonalszakaszok e folyamat egymást követő szakaszait, a vonal meghatározott pontjai pedig meghatározott pillanatokat, azaz a rendszer állapotait. Az állapotvonal fenti meghatározása az elszigetelt és a nyílt rendszerekre egyaránt vonatkozik. Ám bennünket csak az előbbiek érdekelnek. Mivel azonban a rendszer elszigetelődése átmeneti jellegű, azaz a rendszer zártságának meghatározott intervallumában fordul elő, az elszigetelt rendszer állapotvonala időben véges, időbelileg ezzel az intervallummal egyezik meg. Ezzel összefüggően az ilyen rendszer állapotvonala nem jellemzi a rendszer sorsát sem a lezáródása előtti pillanatban, sem a megnyílása utáni pillanatban, hanem csak e két határpillanat között.

Az állapotvonal jellemző vonása, hogy *folytonos*. Ez abból a feltételezésből következik, hogy az állapotváltozók az idő folytonos függvényei. Nos,

mivel a rendszer állapotai a rendszer összes változói meghatározott pillanatnyi értékeinek együttesei, és ezek a változók folytonosak, ezért a rendszer állapotai bármilyen tetszőlegesen közeli időpont számára tetszőlegesen kevéssé különböznek. Éppen ebből áll az állapotvonalnak a folytonossága. Mivel pedig az állapotváltozók vonatkozásában ezenkívül feltételezzük az idő szerinti kétszeri differenciálhatóságukat, az állapotvonalban nemcsak szakadás nincs, hanem töréspont sem semelyik változó szempontjából, vagyis az állapotvonal folytonos és „sima".

Itt talán érdemes megemlíteni, hogy az összes állapotoknak az állapotvonalát képviselő együttese végtelen, pontosabban: kontinuumnyi. Ez az állapotváltozóik folytonosságából következik, mivel éppen e változók értékeinek együttesei mint folytonos függvények jelentenek kontinuumot. A folytonosságból következik az állapotvonalnak az az érdekes tulajdonsága, hogy mindenütt sűrű; ez abból áll, hogy a vonal semelyik két, időbelileg még tetszőlegesen közeli állapota sem szomszédos, az az időbelileg nem következnek közvetlenül egymás után. Köztük ugyanis mindig sok állapot található, amely állapotok megfelelnek azon időintervallum időpillanatainak, amely időintervallum elválasztja a két állapotot, s amely időintervallum értéke mindig zérustól különböző. Ennek a tulajdonságnak mindig van bizonyos jelentősége a determináció viszonyának elemzése során.

3. *A determinációs viszony. A determinisztikus törvényszerűségek*

Ezután foglalkozzunk a következő megállapítás jelentésével: „a rendszer meghatározott állapota determinálja, meghatározza a rendszer másik meghatározott állapotát"; ez pedig a determinációs viszony lényege. Ez a viszony az elszigeteltség feltételének eleget tevő ismert fizikai rendszereket átfogó osztály állapotaira általánosan elismert. Jellege azonban szüntelen viták tárgya, különösen a fizika módszertanában. A véleménykülönbségek ebben a kérdésben sokkal alapvetőbbek, mint a többi olyan fogalom — pl. az állapotfogalom — esetében, amelyek segítségével a determinizmus elvét megfogalmazzuk. Ez a helyzet annál is nyugtalanítóbb, mert a determinációs viszony értelméről kialakított meghatározott koncepció magában foglalja a determinizmus elvének majdnem egyértelmű interpretálását. Ezért oly fontos ez a fogalom.

Az említett vitában mindenekelőtt arról van szó, hogy a determináció tárgyi viszony-e, vagy pedig a megismerési szférából származó valamilyen viszonyt képvisel. Ez az ontológiai és az ismeretelméleti nézőpont közti vita. Az ismeretelméleti nézőpont keretében ténylegesen csak egy koncepció jelentkezik, nevezetesen az, amelyik a determinációs viszonyt arra igyekszik visszavezetni, hogy egyvalamely állapot egy másik állapot és a megfelelő törvény ismerete alapján pontosan előrelátható. A determináció ilyen felfogása igen leterjedt a fizikusok között, és jellemző a neopozitivista metodológusok jelentős részére. E felfogás részletes bemutatását és bírálatát a jelen munka második részében végezzük el.

Az ontológiai nézőpont keretében — amelyet sok fizikus elfogad, s amelyet alátámaszt a materialista módszertan—két ellentétes koncepció jelentkezik; ezek annak felfogásában különböznek egymástól, hogy konkréten milyen tárgyi viszony képviseli a determinációt. Az első koncepció — nevezzük kauzálisnak — a rendszer állapotai között fennálló determinációs viszonyt pusztán a köztük fennálló oksági viszonynak tekinti. Az ismeretelméleti felfogás mellett

ez a legismertebb. A második koncepció — nevezzük akauzálisnak — a determinációban az állapotok közt bizonyos sajátos, az oksági viszonytól különböző viszonyt lát, amelynek egyébként kauzális alapja van. Ez a vélemény nem új, az elmúlt évek irodalmában mind gyakrabban előfordul, de általában nem szabatos formában. Ebben a pontban megkíséreljük kifejteni és konkretizálni. Úgy véljük ugyanis, hogy megfelelő választ nyújt arra a kérdésre, hogy a determináció fogalma tényleges-e, vagyis megegyező értelmű-e a valósággal.

Mint a fentiekből következik, a determináció ontológiai nézőpontja mellett foglalunk állást, vagyis a determinációt *tárgyi*, dologi jellegű viszonynak tekintjük. Tárgyi viszonyon pedig olyan viszonyt értünk, amely objektíve jelenségeket kapcsol össze, vagyis a szubjektumtól, különösen a szubjektum megismerési lehetőségeitől függetlenül fennáll. Azok a jelenségek, amelyekkel itt foglalkozunk, fizikai események, éspedig — legalábbis bizonyos — elszigetelt fizikai rendszerek állapotai; éppen ezek alkotják az őket összekapcsoló determinációs viszony tagjait. Az említett szempontokból — a tárgyi jelleg szempontjából — ez a viszony nem különbözik az oksági, genetikus vagy általában két jelenség közötti bármilyen viszonytól. Ez az álláspont lesz egész további elemzésünk alapja. A determinációs viszonyt viszont kizárólag az elszigetelt rendszerek állapotainak vonatkozásában tárgyaljuk majd, s nem általánosságban; úgy tekintjük, mint olyan kapcsolatot, amely különböző típusú fizikai jelenségek között állhat fenn. Ez a korlátozás nemcsak a determinizmus itt vizsgált elvének összefüggésében jogosult, hanem azért is, mert a determináció fogalmával főképpen az elszigetelt rendszerek állapotainak vontkozásában operálunk.

Vizsgáljuk meg most a determinációs viszony egy sor olyan tulajdonságát, amellyel általában azok ruházzák fel, akik tárgyi viszonyt látnak benne, függetlenül attól, hogyan igyekeznek megragadni e viszony lényegét az ontologikus nézőpont keretében. Ezek a tulajdonságok a következők: homogenitás, kéttagúság, időbeli relativitás és egyértelműség.

A determináció mint a rendszer állapotai között fenálló viszony, *homogén* reláció, vagyis azonos típusú tagokat tartalmaz. Mindegyik konkrét esetben ugyanis kizárólag ugyanazon rendszer állapotai között áll fenn, amelyek ugyanazon állapotváltozók ugyanazon csoportjának a keresztmetszetei, pl. a sebességek és helyzetek által meghatározott anyagi pontok állapotai, vagy az E és H vektorok által a tér minden pontjában meghatározott mezőrendszer állapotai. Ennek a viszonynak a tagjai olyanok, melyeket ugyanazok a változók jellemeznek, tehát minőségileg azonosak. Csupán mennyiségileg, azaz a változók értékeit illetően különböznek egymástól, de ebben sem mindig, mivel a determinációs viszony által összekapcsolt állapotok különös esetben azonosak lehetnek. A fenti szempontból az állapotok közti determináció világosan különbözik például az együttlétezés által összekapcsolt különböző fizikai változók meghatározott értékei közti összefüggéstől. Ennek az összefüggésnek a tagjai ugyanis minőségileg különböznek egymástól, s ezért az összefüggés nem egynemű.

A determináció *kéttagú* összefüggés is, azaz minden konkrét esetben csak két meghatározott állapot között áll fenn, s nem például három stb. állapot között. Ezen ismérv miatt hasonlít például az oksági összefüggéshez, amelynek legtöbbször kéttagú struktúrát tulajdonítanak.

A determinációs viszony természetesen különböző időpontok állapotai között áll fenn, tehát tagjai *nem egyidejűek*. Ebből a szempontból különbözik

az egyidejű tagokból álló koegzisztenciális függésektől, viszont hasonlít a jelenségek közti oksági összefüggéshez, amelyet általában nem egyidejű jelenségek közti függésnek tekintenek. A rendszer állapotai azonban időbeli sorozatot alkotnak, meghatározott időirány szerint rendezettek. A determináció által összekapcsolt állapotok tehát időben egymás után következnek. Ezzel kapcsolatban felmerül az irány problémája, vagyis az a kérdés, hogy megfordítható-e a determinációs viszony az időirány, az időnyíl vonatkozásában. A determináció irányáról szólva arra gondolunk, hogy kiválasztjuk az e viszony által összekapcsolt két állapot közül azt, amelyik determinál, s megkülönböztetjük attól, amelyiket determinálja. Ebben a kérdésben két vitatott álláspont van. Az első szerint a determinációs viszony iránya megfelel az időnyílnak; ez annyit jelent, hogy a determináció időben aszimmetrikus: az általa összekapcsolt két állapot közül a korábbi meghatározza a későbbit, de megfordítva nem ez a helyzet. A második álláspont az, hogy a dterminációs viszonynak nincs meghatározott iránya, vagyis az időnyílnak megfelelő és ellentétes irányban egyaránt fennáll. Ez annyit jelent, hogy a determináció időben szimmetrikus: az általa összekapcsolt két állapot közül a korábbi meghatározza a későbbit, és ugyanakkor a későbbi meghatározza a korábbit. A két álláspont közötti választás problémája nézetünk szerint nyílt. Itt a kétségtelen és mindkét előadott vélemény számára közös tézisre szorítkozunk: a determinációs viszony által összekapcsolt két állapot közül a *korábbi* biztosan determinálja a *későbbit*. Az ilyen kérdésfelvetés nem dönti el egyik fenti álláspont elfogadását sem.

A fenti nézőpontból tekintve a determináció az időbeli struktúra tekintetében nem különbözik az oksági összefüggéstől: a korábbi állapotok determinálják a későbbieket, hasonlóképpen, ahogyan a korábbi jelenségek létrehozzák a későbbieket. De a determinációs viszonyt illetően nemcsak az állapotok egymásutániságát hangsúlyozzák különösen, hanem az egymásutániságnak mennyiségi aspektusát is, vagyis figyelembe veszik a determináció által összekapcsolt állapotok közötti időintervallumot is. Ez főként azzal a ténnyel kapcsolatos, hogy — mint később látni fogjuk — az adott állapot sok későbbi, tőle különböző időintervallumok által elválasztott állapotot determinál. Ezért minden konkrét determinációs viszony kifejezetten meghatározott időintervallumhoz viszonyított, mely elválasztja egymástól azokat az állapotokat, amelyek között fennáll. A determinációs viszony tehát *időbelileg relativizált*. Ezért azon megfogalmazás helyett, hogy „az S_1 állapot meghatározza az S_2 állapotot", a következő, pontosabb, e relativizáltságot jelölő megfogalmazást kell használnunk: „az S_1 állapot a t_1 idő után meghatározza az S_2 állapotot", ahol a t_1 az S_1 és S_2 közti időintervallumot jelenti, az „idő után" kifejezés pedig azt, hogy a korábbi állapot determinálja a későbbit.

A determinációs viszony alapvető tulajdonsága, legalábbis általánosan felfogott értelmében, az *egyértelműség*. Ezt a tulajdonságot a következőképpen értelmezzük: Feltételezzük, hogy az adott rendszerben meghatározott S_1 állapot után t_1 idő elteltével másik, meghatározott S_2 állapot következik be. Képzeljük el továbbá, hogy ugyanebben a rendszerben vagy valamelyik másolatában egyaránt megismétlődik az S_1 és az S_2 állapot, azaz ugyanolyan állapotok fordulnak elő, mint S_1 és S_2. Ilyen módon az (S_1) és az (S_2) állapotok egynemű együttesei jönnek létre. Feltételezzük végül, hogy az (S_1) együttes minden állapota után t_1 idő elteltével az (S_2) együttes valamelyik állapota következik be; más szóval: ugyanazon S_1 állapotok után ugyanazon t_1 idő elteltével mindig ugyanazon S_2 állapotok következnek be. Ha tehát ilyen helyzet

áll fenn, és ténylegesen megvan a determinációs viszony az S_1 és az S_2 állapotok között, akkor azt mondjuk, hogy az S_1 állapot egyértelműen determinálja az S_2 állapotot.

A determinációt rendszerint erősebb tulajdonsággal ruházzák fel, nevezetesen az egy-egyértelműséggel. Ez azt jelenti, hogy a determináció által összekapcsolt S_1 és S_2 állapotok vonatkozásában nemcsak azonos S_1 állapotok után azonos t_1 idő elteltével mindig ugyanazon S_2 állapotok fordulnak elő, hanem azt is, hogy ugyanazon S_2 állapotok előtt ugyanazon t_1 idővel mindig ugyanazon S_1 állapotok léteznek. A determináció egyértelműségéből természetesen nem következik az egy-egyértelműség. Ezenkívül nem szabad összekeverni az utóbbi tulajdonságot a determináció szimmetriájával; lehetséges ugyanis, hogy az egy-egyértelmű viszonyok egyáltalán ne rendelkezzenek a szimmetria ismérvével.

A determináció fentebb tisztázott fogalmát néha megkülönböztetik e viszony állandóságának, illetve egyetemességének tulajdonságától, amikor például azt mondják, hogy a determinációs viszony egyértelmű és állandó. Az ilyen megkülönböztetést hibásnak tekintjük. Az állandóság ezen összefüggésben használt fogalma jelentésének elemzése azt mutatja, hogy lényegében kizárólag a determinációs viszony fentebb meghatározott egyértelműségéről van szó. Ezért e viszony egyértelműsége helyett beszélhetünk állandóságról, illetve egyetemességéről, és megfordítva, miután ezek szinonim fogalmak.

Miként a bevezetett meghatározásból kitűnik, annak feltétele, hogy a determinációs viszony egyértelműsége nem üres, az, hogy az e viszony által összekapcsolt rendszerállapotok megismétlődnek. Ezeknek az állapotoknak természetesen nem kell ugyanazon rendszerben ismétlődniük, hanem elég, ha a rendszer másolataiban ismétlődnek, de legalább ennyi szükséges. Abban a helyzetben, amelyben két meghatározott rendszerállapot nem reprodukálódik sem ugyanabban a rendszerben, sem annak semmilyen másolatában, tehát bizonyos értelemben egyszeri jelenségek, a determináció egyértelműségének fogalma az ő vonatkozásukban üressé válik. Az említett feltételre és határfeltétel-jellegére még visszatérünk. Ez ugyanis egyik feltétele annak, hogy a determinizmus elve ne legyen üres.

A jelenségek közötti oksági viszony — miként általában vélekednek is — szintén egyértelmű kapcsolat. Ezt a tulajdonságát általában a következő általános alakban fejezik ki: ugyanazok az okok — ugyanazok a következmények. Ez a formula az oksági viszony állandóságáról, illetve egyetemességéről szóló tézis nevét viseli. Az oksági viszonynak ritkábban tulajdonítanak egy-egyértelműséget, vagyis ritkábban helyezkednek arra az álláspontra, hogy az adott típusú következmények okai „egyek". Ezzel szemben állnak azok, akik azt feltételezik, hogy a jelenségeknek alternatív okai vannak.

A determinációs viszony nem vitatott tulajdonságainak áttekintése után térjünk át az alapvető kérdésre, nevezetesen arra, hogy e viszony lényegét jellemezzük. Egyelőre fogalmazzuk meg vázlatosan azt a meghatározást, amely szerintünk helyes, vagyis — mint már említettük — az akauzális meghatározást. Később majd részletesebb magyarázattal szolgálunk.

A determináció ismert és kellőképpen megvizsgált példáinak elemzésére támaszkodva azt mondhatjuk, hogy „az S_1 állapot determinálja t_1 időben az S_2 állapotot" megfogalmazás azt jelenti, hogy „*ha* az S_1 *állapot bekövetkezik*, akkor t_1 időben a *megfelelő törvényszerűség szerint bekövetkezik* az S_2 állapot",

vagy ami ugyanezt jelenti: „az S_1-állapot elégségesen feltételezi a t_1 időben a megfelelő törvényszerűség szerint az S_2 állapotot."

Vizsgáljuk meg ennek a definíciónak egyes elemeit. A genus proximum itt az implikáció, illetve az elégséges fetétel fogalma. Ebben az összefüggésben a fogalmat a köznapi értelemben fogjuk fel, és nem a szintaktikus értelemben mint a jelenségek vagy dolgok állapotai között fenálló kapcsolatot; ugyanakkor tisztában vagyunk azokkal a nehézségekkel, amelyek e fogalom pontos meghatározásának kísérleteiben felmerülnek. Ez kétségtelenül bizonyos meghatározatlanságot visz a javasolt definícióba, de ez ellen nem tehetünk semmit. A differentia specifica pedig ebben az esetben a „megfelelő törvényszerűség szerint" kifejezés; ennek deszignátuma az állapotok közti implikációs kapcsolatok közül kiemeli azokat, amelyek a determinációs viszony jellegével rendelkeznek. A törvényszerűségről szólva általános tárgyi, reális összefüggésre gondolunk, olyanra, amely az adott rendszer összes állapotait, valamint az adott típusú rendszerek állapotait is egyértelműen, pontosan kapcsolja össze. Itt tehát determinisztikusnak nevezett törvényszerűségről van szó, amelynek behatóbb elemzésével később foglalkozunk. Mivel a különböző rendszerek, illetve rendszer-típusok számára különböző ilyen törvényszerűségek léteznek, ezért az adott rendszer S_1 és S_2 állapotai közti kapcsolat a „megfelelő", vagyis az éppen az adott rendszerre vonatkozó törvényszerűségekre relativizálódik. Végül, a „törvényszerűség szerint" kifejezést úgy értjük, hogy az implikáció az adott rendszer S_1 és S_2 állapotai között a rendszer determinisztikus törvényszerűségének különleges esete. A fenti meghatározásnak erre a lényeges elemére szintén visszatérünk még.

Térjünk át most a determináció *kauzális* koncepciójára. Ez — változataitól függetlenül — arra redukálódik, hogy a rendszer állapotai között fennálló determinációs viszony pusztán az állapotok közti okozati összefüggés vagy ennek az összefüggésnek valamely sajátos formája. Más szóval „az S_1 állapot t_1 időben meghatározza az S_2 állapotot" megfogalmazás azt jelenti, hogy „az S_1 állapot t_1 időben az S_2 állapotot okozza", ahol az „okozza" kifejezés helyett gyakran az „oka" kifejezést használják. Ez a tézis az alapja annak, hogy a determinizmus elvét a vizsgált felfogásban úgy tekintik, mint az oksági elv különleges, nevezetesen az elszigetelt rendszerek állapotaira vonatkozó formáját.

Ez a koncepció legalábbis két változatban fordul elő, s mindkettő az oksági összefüggés meghatározott karakterisztikumával kapcsolatos.

Az *első* változat — amely meglehetősen népszerű bizonyos neopozitivista körökben, s amelyet például Margenau,[10] Lenzen[11] és mások világosan megfogalmaztak — egész határozottan az oksági összefüggés olyan meghatározásához kapcsolódik, amely az okság fogalmának hume-i kritikájából következik. Ez a meghatározás az oksági összefüggést a jelenségek közti homogén (legalábbis a rendszer állapotainak körében homogén), kéttagú, az időbeli egymásutániság struktúrájával rendelkező és mindenekelőtt egyértelmű, illetve a fenti értelemben állandó összefüggésnek tekinti. Általában Hume nyomán elvetik az összefüggés dinamikus jellegét, s tulajdonságait kizárólag vagy lényegileg a fentiekre korlátozzák.

A determináció kauzális koncepciójának említett változata arra az alapra épül, hogy a determinációs viszonyt éppen azok az ismérvek jellemzik, amelyek

[10] *Margenau, H.:* Id. mű (6/b) 393. és 398. o.
[11] *Lenzen, V. F.:* Causality in Natural Science. Illinois, 1954. 20. o.

segítségével az így felfogott oksági összefüggés megkapja a karakterisztikumát. Az oksági összefüggés ismertetett meghatározása mintegy speciálisan preparált e koncepció végigvitele számára; ebből a szempontból a koncepció teljesen helyesnek látszik.

A lényeg azonban az, hogy az oksági összefüggés Hume-féle jellemzése, amely e változat alapja, nem találó, azaz nem felel meg az e fogalommal kapcsolatos alapvető intuícióknak. Ezért az a véleményünk, hogy a determináció fentebb vázolt kauzális változata nem kauzális a szó szoros értelmében, hanem kvázikauzális. Szigorú értelemben kauzálisnak a *második* változatot tekintjük, mely főképpen a materialista metodológia alapján jelentkezik. Ez az oksági összefüggés klasszikus felfogásával kapcsolatos, és ez szerintünk az oksági összefüggés egyetlen adekvát, bár kevéssé pontosan körülírt jellemzése.

Így hát az oksági összefüggésnek azokon a tulajdonságokon kívül, amelyeket Hume meghatározása tartalmaz, hagyományosan *dinamikus* jelleget is tulajdonítanak. Ezt az ismérvet e viszony számára konstitutívnak tekintik, s ennek segítségével határozzák meg a lényegét, specifikumát. Ez a dinamikus jelleg — vélik — a jelenségek közötti bizonyos irányú hatásból áll, abból, hogy egyes jelenségek más jelenségeket váltanak ki. Ezért az „okozza", „oka" kifejezéseket a „hat", „kivált" kifejezésekkel egyértelműen használják. Ez a klasszikus meghatározás maga. A relativitáselmélet, midőn a fizikai események és a köztük levő dinamikus jel-kapcsolatok nyelvét használja, kifejezetten ezt a felfogást használja, s e kapcsolatokat kauzális típusú összefüggéseknek tekinti.

A determináció második kauzális változata éppen az oksági összefüggés fenti klasszikus jellemzésén alapul. Szerinte tehát „az S_1 állapot meghatározza az S_2 állapotot" megfogalmazás szigorúan véve ugyanazt jelenti, mint a következő megfogalmazás: „az S_1 állapot hat az S_2 állapotra", vagy „az S_1 állapot kiváltja az S_2 állapotot". Nehezen érthetünk egyet azonban ezzel az értelmezéssel. Felmerül ugyanis a következő alapvető ellenvetés: vajon a rendszer állapotait összekapcsoló determináció esetében ténylegesen van-e valamilyen hatás közöttük? Egyáltalán beszélhetünk-e hatásról a rendszer állapotai között?

A fizikai hatás, amely mindig térbeli energia-szállítással jár együtt, véleményünk szerint két helyzetben fordul elő. Először: hatás lép fel különböző *objektumok* között vagy ugyanazon objektum részei között, például különböző testek vagy különböző mezők között, amelyek energiát adnak át egymásnak. Ám a fizikai rendszerek, vagyis meghatározott testek vagy térrészek állapota nem az objektumok kategóriájába, hanem a folyamatok kategóriájába tartoznak. Nem beszélhetünk tehát arról, hogy köztük a fenti értelemben vett hatás áll fenn, egyébként nem is erre gondolnak azok, akik azt állítják, hogy a rendszer állapotai hatnak egymásra. Másodszor: hatás megy végbe különböző, térés időbelileg távoli *események*, illetve folyamatok között, amelyeket jelek kapcsolnak össze. Az eddigi fejtegetésekben, amelyekben a determinációs viszonyt összehasonlítottuk az oksági összefüggéssel, az összefüggésnek éppen ezt az alakját vettük figyelembe, vagyis a különböző jelenségeket, nem pedig a különböző objektumokat összekapcsoló oksági összefüggéseket szemléltük. Természetesen, az állapotok esemény-jellegére való tekintettel, a determináció kauzális koncepciójában csakis ilyen dinamikus kapcsolatról lehet szó. Nem ez a helyzet azonban a rendszer állapotai közötti kapcsolat esetében. Az egy és ugyanazon, meghatározott rendszer állapotai időbelileg ugyan különváltak, de — s ez a lényeges — térbelileg nem egymástól távoliak, természetesen az

ezzel a fizikai rendszerrel kapcsolatos vonatkoztatási rendszerben. Ezzel összefüggésben nem lehet szó térbeli energiaszállításról a rendszer állapotai között, tehát nem mondhatjuk, hogy közöttük hatások fordulnak elő.

Így tehát szerintünk a determinációs viszony nem dinamikus jellegű, s ezért hibásnak tekintjük fenti kauzális értelmezését. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a determináció független az oksági összefüggéstől. Úgy véljük ugyanis, hogy az elszigetelt rendszer állapotai között előforduló determinációs összefüggéseknek, amelyek az ilyen rendszer összes állapotait egyértelműen összekapcsoló általános törvényszerűség különleges esetei, kifejezetten *kauzális alapjuk* van. Itt arra az ismert tényre gondolunk — amelyről az első pontban szóltunk —, hogy az elszigetelt rendszer állapotváltozóinak egyértelmű fejlődését, vagyis állapotainak meghatározott változását, mely éppen az általános determinisztikus törvényszerűségben jut kifejezésre, a rendszer részei között fennálló belső hatások, tehát az e részek közötti oksági összefüggések szabják meg. Mint látjuk, itt az oksági összefüggésnek arról az alakjáról van szó, amely különböző objektumokat, nem pedig jelenségeket kapcsol össze. Így tehát, bár a rendszer állapotai között fennálló determinációs viszony maga nem oksági jellegű, mégis meghatározott oksági összefüggések által megszabott, vagyis kauzális alapú összefüggést képvisel. Ehhez a véleményhez közel állnak egyes szovjet szerzők, pédául Szvecsnyikov;[12] ők szemben állnak azzal az elterjedt koncepcióval, amely a determinációt az oksági összefüggéssel azonosítja, de nem bocsátkoznak a determinációs viszony közelebbi akauzális meghatározásának kérdésébe.

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy a determinációs viszony sajátos, az oksági összefüggéstől különböző, de kauzális alapú függés az elszigetelt rendszer állapotai között. Ezért a fizikai determinizmus elve az itt áttekintett felfogásban nem az okság elvének valamely különleges formája, hanem teljesen önálló elv.

Térjünk rá most azon fizikai törvényszerűségek részletesebb elemzésére, amelyekre a determinációs viszony meghatározása során hivatkozunk. Ez lehetővé teszi, hogy jobban tisztázzuk e viszony jellegét és bizonyos tulajdonságait. Mint már röviden jeleztük, olyan törvényszerűségekről van szó, amelyek egyértelműen, szorosan egybekapcsolják az elszigetelt rendszerek állapotait. Ezért gyakran *determinisztikus*, illetve *egyértelmű* törvényszerűségeknek nevezzük őket, szembeállítva a valószínűségi, többértelmű törvényszerűségekkel. Egyes szerzők, különösen az oksági kapcsolat Hume-féle jellemzésének hívei, „kauzálisoknak" nevezik ezeket a törvényszerűségeket. Ezt a nevet azonban a determináció és oksági összefüggés közti viszony fenti felfogásának fényében nem tekintjük megfelelőnek.

Itt több szempontból meg kell különböztetnünk egymástól a fizikai törvényszerűségeket és törvényeket. Fizikai törvényszerűségeken a jelenségek közti általános reális függéseket értjük; ezek tehát tárgyi jellegűek. Fizikai törvényeken viszont olyan általános állításokat értünk, amelyek leírják ezeket a reális függéseket; ezek tehát a fizikai nyelv specifikus kifejezéseinek jellegével rendelkeznek. A törvények tehát nyelvi korrelátumai, leírásai a megfelelő törvényszerűségeknek, a törvényszerűségek viszont a megfelelő törvények tárgyi korrelátumai. Ennek megfelelően a további fejtegetésekben egyrészt deter-

[12] *Szvecsnyikov, G. A.:* Az okság kategóriája a fizikában.

minisztikus törvényszerűségekről, másrészt determinisztikus törvényekről beszélünk, s ezekben a törvényszerűségek specifikus jellemzőit látjuk.

A fizikai változókra vagy értékekre vonatkozó determinisztikus törvényszerűségek metrikus függések. Ezért matematikai alakú törvényekben-tételekben tükröződnek vissza. Ez a forma meglehetősen bonyolult. Az ilyen típusú törvények ugyanis, legalábbis az eddig ismertek, bizonyos fizikailag értelmezett *differenciálegyenletek*. Ezekben az egyenletekben a független változó mindig az idő, és rajta kívül gyakran a térkoordináták, a függő változók pedig egyszerűen az állapotváltozók. Az ilyen egyenletek tartalma arra redukálódik, hogy szimbolikus felírásban kifejezi az állapotváltozók idő szerinti (és esetleg térkoordináták szerinti) differenciálhányadosait mint ezen állapotváltozók függvényeit; az effajta konkrét törvény természetesen bizonyos különleges állapotváltozók differenciálhányadosait fejezi ki mint ezen változók függvényeit. Ebből az következik, hogy az ezeknek az egyenleteknek megfelelő determinisztikus törvényszerűségek — differenciális aspektusukban — *az állapotváltozók idő szerinti differenciálhányadosainak funkcionális függései maguktól a változóktól.*

A determinisztikus törvények rendszerint másodrendű differenciálegyenletek, azaz legfeljebb az állapotváltozók idő szerinti második differenciálhányadosainak szimbólumait tartalmazzák. Ilyenek például a konzervatív mechanikus rendszerek mozgástörvényei, az elektromágneses tér Maxwell-törvényei Lorentz megfogalmazásában stb. Az egyenletek említett rendje az alapja az előző pontban említett posztulátumnak, amely az állapotváltozók idő szerinti kétszeres differenciálhatóságát mondja ki. Ebből láthatjuk, hogy ez a posztulátum szükséges feltétele a megfelelő törvények megfogalmazásának, tehát a determinisztikus törvényszerűségek adekvát kifejezésének, amennyiben természetesen ilyenek léteznek.

A determinisztikus törvények az általuk kifejezett egyenletek típusát illetően két, egymástól különböző csoportra oszlanak. Egyesek kizárólag egy független változót, nevezetesen az időt tartalmazó egyenletek. Ezek tehát közönséges differenciálegyenletek. Ehhez a csoporthoz tartoznak a diszkrét rendszerek fejlődését leíró törvények, például az anyagi pontok rendszerének, a merev testek mozgástörvényei stb. Más törvények azonban több független változót tartalmazó egyenletek; az időhöz itt térkoordináták járulnak. Ezek tehát parciális differenciálhányadosokat tartalmazó egyenletek. Ebbe a csoportba tartoznak a folytonos rendszerek fejlődését leíró törvények, például a mezők Maxwell-törvényei, a folytonos mechanikai centrumok törvényei stb. A törvények típusában mutatkozó ilyen különbségek arra utalnak, hgy a diszkrét rendszerek determinisztikus törvényszerűségei némileg különböznek a folytonos rendszerek determinisztikus törvényszerűségeitől.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a korszerű fizikában ismert összes determinisztikus törvények *időbelileg szimmetrikusak*. Ez azt jelenti, hogy az állapotváltozóknak csakis páros rendű idő szerinti differenciálhányadosait tartalmazzák, és ezzel kapcsolatban nincs kitüntetett időirány. Ennek megfelelően az ő determinisztikus törvényszerűségeik is szimmetrikus jellegűek, közömbösek az idő irányát illetően.

Céljaink szempontjából nem is annyira a determinisztikus törvényszerűségek fenti, differenciális aspektusú elemzése lényegbevágó jelentőségű, mint inkább az olyan aspektusú elemzés, amelyet integrálisnak nevezhetünk. Ez az aspektus közvetlen kapcsolatban van a determinisztikus törvényeket kifejező

differenciálegyenletek *megoldásaival*. Az ilyen egyenletek általános megoldásai az állapotváltozókat úgy fejezik ki, mint az idő (és esetleg a térkoordináták) függvényeit, valamint bizonyos integrációs állandóknak nevezett konstansokat. Ezeket a megoldásokat a törvény-egyenletek integrálása révén kapjuk meg, s gyakran integrál-törvényeknek nevezzük őket. Logikai szempontból a differenciál-törvények (egyenletek) és a nekik megfelelő integrál-törvények (az egyenletek megoldásai) ugyanazon determinisztikus törvények egyenértékű matematikai megfogalmazásai.

Az említett integrációs állandók tetszőleges értékeket vehetnek fel. Rendszerint úgy értelmezik őket, mint az állapotváltozók meghatározott — ilyen vagy olyan — értékeit bizonyos időpontban, s kezdeti feltételekkel hozzák őket kapcsolatba. Az ezen állandók értékeiben mutatkozó különbségek az említett egyenletek különböző részmegoldásaira redukálódnak. Az állapotváltozókat úgy fejezik ki, mint az idő- (és esetleg a tér-) koordináták, valamint ugyanezen állapotváltozók meghatározott kezdőértékeinek függvényeit.

A fentiekből következik, hogy a determinisztikus törvényszerűségek — integrál-aspektusokban — *az állapotváltozóknak az időtől és az ugyanezen állapotváltozók kezdő értékeitől*, vagyis meghatározott időpontban mutatott értékeitől *való funkcionális függései*. A további fejtegetésekben az egyszerűség kedvéért a diszkrét rendszerek determinisztikus törvényszerűségeire szorítkozunk, ahol az állapotváltozók csak az idő függvényei. A kimutatott függések egyes állapotváltozókra vonatkoznak, tehát a következő alakúak: $w_n^1 = f_1\ (t,\ w_0^1,\ w_0^2, \ldots)$, $w_n^2 = f_2\ (t, w_0^2, \ldots)$ stb., ahol a w_n^1, w_n^2, ... az egyes állapotváltozókat jelentik, a w_0^1, w_0^2, ... pedig e változók kezdeti értékeit ugyanabban a meghatározott időpontban. Természetesen annyi ilyen függés van, ahány változó. Ily módon a fenti függések teljes együttese keletkezik, s ez kifejezi *az elszigetelt rendszer tetszőleges állapotának „összegezett" funkcionális függését az időtől és a rendszer kezdeti állapotától*, azaz meghatározott időpontbeli értékétől; a rendszer állapota tehát az időnek és a rendszer kezdeti állapotának függvénye. Mivel a w_n^1, w_n^2 , ... változók együttesen az S_n tetszőleges állapotot képviselik, a w_0^1, w_0^2 , ... értékek pedig együttesen az S_0 kezdeti állapotot, a fenti „összegezett" függést a következőképp írhatjuk fel: $S_n = f(t, S_0)$; az f függvény itt az f_1, f_2 , ... függvények teljes együttese, s ez utóbbi függvények a különböző típusú rendszerekre vonatkoztatva természetesen általában különfélék.

A fenti értelemben — az integrálisan és „összegezetten" — vett determinisztikus törvényszerűségek nyilvánvalóan *egyértelműek*. Mivel mindegyik az S_0 és a t argumentum függvénye, ez annyit jelent, hogy minden meghatározott S_0-nak és meghatározott t-nek egy és csakis egy meghatározott S_n felel meg, úgyhogy $S_n = f(t, S_0)$; a t itt az S_0 és az S_n állapotot elválasztó időintervallum, természetesen nem mehet túl a rendszer nyílttá válásának pillanatán. A determinisztikus törvényszerűség ugyanis kizárólag az elszigetelt rendszer állapotait köti össze, a rendszer lezártságának intervallumában „hat". Ez a törvényszerűség egyúttal egy-egyértelmű, azaz minden meghatározott S_n-nek és t-nek egyetlen S_0 felel meg, úgyhogy $S_n = f\ (t, S_0)$.

A fenti eredmények alapján világossá válik két kérdés, amely kapcsolatos a determinációs viszony ajánlott definíciójával. Először: a determinisztikus törvényszerűség fenti definícióban használt fogalmának jelentése. Másodszor: a definícióban előforduló „törvényszerűség szerint" kifejezés értelme, amelynek jelentését ideiglenesen tisztáztuk, amikor megállapítottuk, hogy itt a rendszer állapotai közötti implikáció a megfelelő törvényszerűség *különleges esete*. Az

elvégzett elemzésnek megfelelően ez azt jelenti, hogy ha az S_1 állapot t_1 időben implikálja az S_2 állapotot, s a determinisztikus törvényszerűség alakja $S_n = f(t, S_0)$, egyszersmind $S_0 = S_1$, *valamint* $t = t_1$, akkor $S_n = S_2$. Hasonlóképpen, ha az S_1 állapot t_2 időben implikálja az S_3 állapotot, valamint $S_0 = S_1$ és $t = t_2$, akkor $S_n = S_3$ stb. a különböző t-k számára. Ez a kiegészítő magyarázat egyben megmutatja, hogy a determinációs viszony minden egyes konkrét esetét időben relativizálni kell.

Figyelemre méltó az a tény, hogy a determinációs viszony *egyértelműsége* a megfelelő determinisztikus törvényszerűség egyértelműségének logikus *következménye*. Cakugyan, feltételezzük, hogy az adott rendszer állapotai az $S_n = f(t, S_0)$ törvényszerűségnek vannak alárendelve, továbbá, az S_2 állapotnak t_1 időben az S_1 állapot általi bizonyos egyedi implikációja e törvényszerűség különleges esete, vagyis az S_1 állapot t_1 időben meghatározza az S_2 állapotot. Így hát, ha ebben a rendszerben vagy valamely másolatában megismétlődik az S_1 állapot, vagyis előfordul az $S_1^* = S_1$, akkor e törvényszerűség szerint azonos t_1 idő után bekövetkezik ugyanaz az S_2 állapot, azaz $S_2^* = S_2$; vagyis az $S_1^* = S_1$ állapot t_1 időben determinálja az $S_2^* = S_2$ állapotot. A törvényszerűség egyértelműsége tehát a különleges esetek egyértelműségét vonja maga után, természetesen csak ha feltételezzük az állapotok megismétlődését. Ha az S_1 állapot megismétlődése esetén t_1 idő elteltével a törvényszerűség szerint az S_2-től különböző S_2^* állapot következnék be, akkor az S_1 és S_2 közötti determinációs viszony nem lenne egyértelmű, s természetesen a törvényszerűség sem volna egyértelmű jellegű, és ennek következtében egyáltalában nem nevezhetnénk determinisztikusnak.

A determinisztikus törvényszerűség egy tetszőleges állapot folytonos függése az időtől és a kezdeti állapottól, ami az állapotváltozók folytonosságából következik. Ezért folytonos állapot-vonalat ír le. Ez arra vezet, hogy nincs *közvetlen*, azaz szomszédos, vagyis időbelileg közvetlenül egymás után következő állapotok közti determinációs viszony. Ilyen állapotok ugyanis nem léteznek. A determinációs viszony mindig *közvetett;* két, egymástól idő-intervallummal elválasztott állapot között fordul elő, s ebben az intervallumban még más állapotok is előfordulnak.

Befejezésül szóljunk még néhány szót arról az állításról, amely — elemzésünk keretében — kiindulópontul szolgál a determinizmus elvének megfogalmazása számára. Ha a determináció elemi viszonya a megfelelő determinisztikus törvényszerűségnek különleges esete, s az adott elszigetelt rendszernek és állapotainak vonatkozásában ilyen törvényszerűség fennáll, akkor ennek a rendszernek *tetszőleges* meghatározott állapota megfelelő időben determinálja a rendszer *összes* későbbi állapotait. Ténylegesen, ha fennáll az $S_n = f(t, S_0)$ törvényszerűség, és t pozitív előjelű (itt csupán az időnyílnak megfelelő determinálást feltételezzük), akkor az S_0 kezdő állapot t_1 időben determinálja az S_1 állapotot, t_2 időben az S_2 állapotot stb., vagyis az S_0 utáni összes későbbi állapotokat, egészen a rendszer megnyílásának pillanatáig. A kezdő állapot azonban nem kivételes valami, hanem a rendszer tetszőleges állapota képviselheti, s ez az integrálási állandók tetszőleges jellegéből következik. Így tehát a determinisztikus törvényszerűség uralma alatt álló rendszer tetszőleges meghatározott állapota determinálja a rendszer összes későbbi állapotait, természetesen a rendszer zártságának intervallumában.

II. A determinizmus elve

1. *A determinizmus elve és a Maxwell-elv*

Mint kimutattuk, a determinációs viszony javasolt definíciója, valamint annak elfogadása, hogy adott elszigetelt rendszer számára létezik determinisztikus törvényszerűség, ahhoz a tézishez vezet, hogy e rendszer tetszőleges meghatározott állapota determinálja a rendszer összes későbbi állapotait. Ennek a tézisnek minden elszigetelt rendszerre való általánosítása, vagyis az az állítás, hogy *minden elszigetelt rendszer számára a rendszer tetszőleges meghatározott állapota determinálja a rendszer összes ennél későbbi állapotait*, nem egyéb, mint a determinizmus elve az itt vizsgált felfogásban, amely általánosan használatos.

A fizikusok gyakran különböző szempontok miatt feltételezik a determinációs viszony szimmetrikus voltát, s ezt az elvet erősebben fogalmazzák meg, mondván, az adott állapot nemcsak a hozzá képest későbbi, hanem a korábbi állapotokat is determinálja, azaz determinál minden állapotot, függetlenül azoknak az adott állapothoz képest időbeli elhelyezkedésétől. Mivel azonban a determinációs viszony szimmetriájának problémáját eldöntetlennek tekintjük, itt gyengébb és óvatosabb megfogalmazást fogadunk el. Eszerint az állapotok determinációja csak az idő irányának megfelelően áll fenn, s ezért előremutató jellegű.

A determinizmus fentebb kifejtett elvét kissé eltérően is megfogalmazhatjuk, mégpedig mint olyan állítást, mely kimondja, hogy *minden elszigetelt rendszer számára létezik megfelelő, azaz állapotaira vonatkozó determinisztikus törvényszerűség.* A tárgyalt elvnek ezt a változatát nomológiainak nevezhetjük, megkülönböztetésül a bevezetésben említett változattól, amelyet eseménybelinek nevezünk. A determinációs viszony és a determinisztikus törvényszerűség itt elfogadott meghatározásai alapján a nomológiai változat egyenértékű az eseménybelivel, s ezt minden nehézség nélkül kimutathatjuk. A determinizmus elvének fenti eltérő, de egyenértékű kifejezései segítségünkre lesznek további fejtegetéseink során.

Most rátérünk arra, hogy elemezzük a determinációs viszony és a determinisztikus törvényszerűség egyértelműségének egy bizonyos fizikai aspektusát. Ez lehetővé teszi, hogy megállapítsuk a determinizmus elvének és az úgynevezett Maxwell-elvnek tényleges viszonyát. A determináció említett jellemzője — melyet általában és röviden az a tétel fejez ki, hogy „ugyanazok az állapotok ugyanazokat az állapotokat determinálják" — nyilvánvalóan feltételezi a determinációs viszony által összekapcsolt állapotok megismétlődését. Az állapotok azonban, mint tudjuk, két helyzetben ismétlődhetnek meg: vagy ugyanabban a rendszerben, vagy a rendszer másolataiban, ami természetesen nem zárja ki a két eset összekapcsolódásának lehetőségét. Ez a megismétlődés mármost határozottan tér-időbeli jellegű. Az állapot megismétlődése egy rendszerben ugyanis azt jelenti, hogy ugyanazok az állapotok különböző időpontokban fordulnak elő, különböznek időbeli elhelyezkedésük tekintetében. Az állapot megismétlődése a másolatokban viszont azt jelenti, hogy ugyanazok az állapotok *a)* vagy csak az időbeli elhelyezkedés tekintetében különböznek egymástól, s ez akkor fordul elő, ha a másolat-rendszerek különböző időszakokban ugyanabban a tértartományban fordulnak elő; *b)* vagy csak a térbeli elhelyezkedés tekintetében különböznek egymástól, s ez akkor fordul elő, ha a rendsze-

rek a tér különböző tartományaiban fordulnak elő, fejlődésük azonban, legalább is részlegesen, ugyanabban az időszakban megy végbe; *c)* vagy mind az időbeli, mind a térbeli elhelyezkedés tekintetében különböznek egymástól, s ez akkor fordul elő, ha a rendszerek az idő és a tér különböző tartományaiban fordulnak elő.

Mivel az állapotok megismétlődése éppen ilyen jellegű, a determinációnak két meghatározott, ismétlődő állapot között előforduló egyes esetei, általában véve különböző időszakokban és a tér különböző tartományaiban realizálódnak. Ezzel kapcsolatban az az állítás, hogy „ugyanazok az állapotok ugyanazokat az állapotokat determinálják", amely kifejezi bármely két egymást követő állapot közti determináció egyértelműségét, implikálja azt a tételt, hogy „ugyanazok az állapotok mindig és mindenütt ugyanazokat az állapotokat determinálják". Ez azt jelenti, hogy a determináció *egyértelműségének* vizsgált ismérve maga után vonja e viszony tér-időbeli *változatlanságát*. Más szóval: a determinációs viszony, mivel egyértelmű, időben és térben változatlan, illetve változatlannak kell lennie. Éppen ezen alapul az említett viszony egyértelműségének fizikai aspektusa, amit e tulajdonság pusztán logikai meghatározása nem mutat meg explicite.

Hasonló a helyzet a determinisztikus törvényszerűség egyértelműségével. Ez az ismérv, amely abban jut kifejezésre, hogy mindig meghatározott S_0 állapotnak és t intervallumnak csak egyetlen meghatározott S_n állapot felel meg, feltételezi az állapotok megismétlődését is, méghozzá mindegyik állapotét, amelyre az adott törvényszerűség vonatkozik. Ez a tény, az állapotok megismétlődésének tér-időbeli jellege alapján implikálja, hogy a determinisztikus *törvényszerűség egyértelműsége* maga után vonja a *tér-időbeli változatlanságot*, vagyis — mint gyakran mondják — e *törvényszerűség tér-időbeli egyetemességét*. Ez a törvényszerűség, mivel egyértelmű, a térben és időben változatlan, egyetemes, illetve annak kell lennie. A determinációs viszony egyértelműsége és a megfelelő törvényszerűség egyértelműsége közti kapcsolat miatt e viszony tér-időbeli változatlansága következik e törvényszerűség analóg változatlanságából. Ez természetesen vonatkozik a determinációnak az adott rendszerben előforduló összes viszonyaira, mivel ez a törvényszerűség mindegyiküket felöleli.

Fejtegetéseink fenti eredményei alkotják a fizika metodológiájában Maxwell-elv néven ismert fontos tétel ismertetésének és elemzésének kiindulópontját. Ez ez elv általános, egyszersmind tárgyi megfogalmazásában úgy hangzik, hogy az *összes fizikai törvényszerűségek tér-időbelileg változatlanok, egyetemesek*. A Maxwell-elv tehát felöleli mind az összes egyértelmű, funkcionális törvényszerűségeket, amelyek közé tartoznak a bennünket érdeklő deterministikus törvényszerűségek is, mind pedig a többértelmű valószínűségi, azaz statisztikus törvényszerűségeket.

A deterministikus törvényszerűségek vonatkozásában a Maxwell-elv pusztán azt állítja, ami egyértelmű jellegükből következik, nevezetesen, ha egyértelműek, akkor tér-időbelileg egyetemeseknek kell lenniük. Ez egyértelműségüknek szükséges feltétele. Ez viszont, mint láttuk, a determinációs viszony tér-időbeli változatlanságát hozza magával; ezért időnként ezt az elvet a szóban forgó összefüggésben abban az általunk már ismert tételben fejezik ki, hogy ugyanazok az állapotok mindig és mindenütt ugyanazokat az állapotokat determinálják. Ebben az eseménybeli változatban, melyet azonban minden egyértelmű kapcsolatra alkalmaznak, a törvényszerűség azt mondja ki,

hogy azonos körülmények között mindig és mindenütt ugyanaz történik, vagy az — oksági összefüggésre vonatkoztatva —, hogy ugyanazok a jelenségek mindig és mindenütt ugyanazokat a jelenségeket okozzák.

Mit jelent azonban a Maxwell-elv a többértelmű, statisztikus törvényszerűségekre alkalmazva? Az ilyen típusú törvényszerűség például: a rendszer meghatározott S_0 állapotának t_1 időben nem egy meghatározott S_n állapot felel meg, hanem az S_n állapotok meghatározott statisztikus eloszlása. Ezzel kapcsolatban időnként többértelmű „determinációról" és többértelmű törvényszerűségről beszélünk; nevezzük ezt statisztikus determinációnak. Ennek mármost „egyértelműséget" tulajdoníthatunk abban a speciális értelemben, hogy az adott állapot az állapotok statisztikusan meghatározott eloszlását determinálja. Tehát itt az adott állapotoknak nem valamely meghatározott állapot, hanem az állapotok meghatározott statisztikus eloszlása felel meg. Nyilvánvaló, hogy a statisztikus determináció így meghatározott egyértelműsége feltételezi az állapotok megismétlődését. Ez utóbbi tér-időbeli jellegével kapcsolatban az egyértelműség maga után vonja a statisztikus determináció tér-időbeli változatlanságát. Azt mondhatjuk tehát, hogy ugyanazok az állapotok mindig és mindenütt az állapotok ugyanazon eloszlásait okozzák. Az elmondottak megmagyarázzák, mit kell értenünk a statisztikus törvényszerűségek tér-időbeli egyetemességén, vagyis, milyen értelme van a Maxwell-elvnek az ilyen törvényszerűségekre vonatkozóan. Ez az elv tehát, eseménybeli változatában, nemcsak a szó szoros értelmében vett egyértelmű kapcsolatok tér-időbeli változatlanságát állítja, hanem az említett értelemben a statisztikusan egyértelmű kapcsolatokét is.

A Maxwell-elv *formális* kifejezésének vagy *metamegfogalmazásának* tekintik azt a fizikai *törvényekre* vonatkozó állítást, hogy ezek a tövények nem tartalmaznak, illetve nem tartalmazhatnak független változókat — tehát a t időt, valamint az x, y, z térkoordinátákat — explicite, hanem kizárólag implicite. Ez az állítás nyilvánvalóan teljesül mindazon fizikai törvényeknél, amelyekben az említett változók egyáltalában nem fordulnak elő; ilyen törvények közé tartoznak pl. a koegzisztenciális törvények, amelyek általában nem időbeliek. A probléma azonban nem ilyen egyszerű az olyan törvények vonatkozásában, amelyeknek független változói ténylegesen az idő, valamint a térkoordináták, tehát a differenciálegyenlet alakú törvények vonatkozásában. Ezek az egyenletek akkor tartalmazzák implicite ezeket a változókat, ha differenciálok vagy különbségek alakjában, nem pedig tiszta alakban, azaz pusztán mint x, y, z, t, tehát explicite fordulnak elő.

A formális Maxwell-elvet, — mint kiderül — kielégítik mindazon eddig ismert determinisztikus törvények, amelyek differenciálegyenletek. Ezek ugyanis kizárólag az állapotváltozók idő szerinti, esetleg a térkoordináták szerinti differenciálhányadosait vagy a koordináták különbségeit tartalmazzák; azaz független változóik kizárólag differenciálok alakjában fordulnak elő. Ilyenek például: a mechanikus rendszerek sokszor idézett mozgásegyenletei, az elektromágneses mező Maxwell-féle egyenletei stb. A kívánt tulajdonság jellemzi azokat a nyilvánvalóan vagy nem nyilvánvalóan statisztikus törvényeket is, amelyek differenciálegyenlet jellegűek.

Általában úgy vélik, hogy a Maxwell-elv bemutatott metamegfogalmazása, amely a fizika törvényeire vonatkozik, egyenértékű az ezen elv korábbi tárgyi megfogalmazásával, amely a megfelelő fizikai törvényszerűségekre vonatkozik. Más szóval, az a tény, hogy a törvények nem tartalmazzák expli-

cite az időt és a térkoordinátákat, adekvát módon tükrözi a megfelelő törvényszerűségek tér-időbeli egyetemességét. Fogadjuk el ideiglenesen ezt a nézetet, nem próbálva sem helyességét kimutatni, sem a vele kapcsolatos egyes nehézségeket megvizsgálni; ez ugyanis további fejtegetéseink számára szükségtelen.

Ezzel a kérdéssel bizonyos kapcsolatban van azonban az a felfogás, amelyet a formális Maxwell-elvvel kapcsolatosan általában felvetnek, mégpedig az, hogy ez az elv triviális; ezt a kifogást itt nem hanyagolhatjuk el. Ennek az elvnek, hangoztatják a kifogásolók, mindig teljesülnie kell. Például a fizikailag értelmezett differenciálegyenlet esetében, amely független változóként pl. explicite tartalmazza a t időt, a t-t mindig ki lehet küszöbölni az egyenletnek e változó szerinti differenciálásával, vagyis tisztán formai eljárással olyan egyenletet kaphatunk, amelyben a t idő implicite szerepel.

Ennek fényében a Maxwell-elv az említett változatban csakugyan közhelyszerű megállapítás, ugyanis minden lehetséges törvény-egyenlet eleget tesz neki az említett differenciálási eljárás alapján. Nem csodálatos tehát, hogy azok a szerzők, akik látják ennek az elvnek fontosságát, sőt a determinizmus elvének, illetve az okság elvének rangjára emelik, igyekeznek cáfolni a fenti ellenvetést. Ez a védelem a következőképpen hangzik:

Köztudomású, hogy az egyenletnek a független változók szerinti minden differenciálása egy egységgel növeli az illető egyenlet rendjét. Ha tehát a törvény-egyenletekre valamely posztulátumot írunk elő, amely korlátozza rendjüket, akkor ez a posztulátum kizárná annak lehetőségét, hogy differenciáljuk ezeket a meghatározott rendű egyenleteket, amelyek t-t, illetve x, y, z-t explicite tartalmazzák, vagyis ebben a formában nem tenné lehetővé a független változók tisztán matematikai úton való eltávolítását. E posztulátum alapján a Maxwell-elv egyáltalában nem lenne triviális, mivel nem tehetnének eleget neki azok a törvények, amelyek t-t, illetve x, y, z-t explicite tartalmazzák, s ugyanakkor rendjének korlátja lenne; a posztulátum megsértése, vagyis az ilyen egyenletek differenciálása automatikusan kizárná őket a törvények közül, mert meg nem engedett módon növelné rendjüket.

Ilyen posztulátumot sok szerző, például Margenau [13]stb. javasol. Hiányossága azonban, hogy meghatározatlan. Egyik metodológus — köztük Morgenau — sem határozza meg pontosan az egyenletek rendjének azt a korlátját, amelynek túllépése kizárná őket a törvények közül. Csak a törvények „nem nagy" vagy „racionálisan kicsi" rendjéről beszélnek, s hivatkoznak a jelenleg ismert fizikai törvényekre, amelyek általában nem magasabbak, mint másodrendűek; hivatkoznak továbbá a tudományos gyakorlatra, amelyben a formális nehézségek miatt igyekeznek elkerülni a magasrendű differenciálegyenletekkel való műveleteket. Ez a meghatározatlanság nem meglepő, mivel minden pontosabb meghatározás nemcsak mesterkélt lenne, hanem egyúttal kizárná a lehetőségét annak, hogy a fizikában viszonylag magasrendű egyenleteket használjunk ott, ahol ez szükségesnek bizonyulhat. Ezért a felhozott ellenérv nem meggyőző, s úgy vélem, a trivialitás ellenvetésének alátámasztását más úton kell keresni.

A Maxwell-elv jobb megértése végett érdemes felhívni a figyelmet az elv fizikai összefüggéseire. Ezt az elvet, mint könnyen kimutathatjuk, kifejezhetjük a következő állítással: a fizika *törvényei kovariánsok*, vagyis nem változók azzal a transzformációval, amely abból áll, hogy a vonatkoztatási rendszer

[13] *Margenau, H.:* Id. mű (6/b) 408. o.

kezdőpontját a térben és időben eltoljuk. A törvényeknek ez a változatlansága egyenértékű a nekik megfelelő törvényszerűségek tér-időbeli egyetemességével.

Térjünk át arra a problémára, hogy *milyen viszony van a Maxwell-elv és a determinizmus elve között*. Ebben a kérdésben vita van két egymással szembenálló, egyszersmind szélsőséges álláspont között, amelyek közül véleményünk szerint egyiket sem lehet fenntartani. Az első azonosítja a determinizmus elvét a Maxwell-elvvel, a másik pedig igyekszik e két elv egymástól való függetlenségét kimutatni. Bevezetésül meg kell említenünk, hogy a szerzők, akikről alább szó lesz, a determinációs viszony kvázikauzális koncepciójából kiindulva rendszerint okságilag fogják fel a determinizmus elvét.

Az „azonosító" álláspontnak két változata van. Az egyik, amelyre a többi között Lenzen[14] és March[15] helyezkedik, arra az egyébként deklaratív állításra redukálódik, hogy a determinizmus „általánosított" elve ténylegesen nem fejez ki semmi egyebet, mint a fizikai törvényszerűségeknek — az egzakt dinamikus, valamint a statisztikus törvényszerűségeknek — tér-időbeli egyetemességét. Más szavakkal: hogy megegyezik a Maxwell-elvvel, ennek általános, minden fizikai törvényre vonatkozó megfogalmazásában. Nem tudunk ellenállni annak a benyomásnak, hogy ez a vélemény durva félreértésen alapszik. Ugyanis a determinizmus elvének egyetlen racionális megragadása — beleértve az itt vizsgált felfogást —, amely nem sérti meg a determinizmus elvének értelmét, sem hivatkozik általában statisztikus törvényszerűségekre, tekintet nélkül arra, hogy tulajdonít-e nekik tér-időbeli egyetemességet vagy sem. Az úgynevezett „statisztikus" determinizmusnak semmi köze sincs a determinizmushoz.

Ezt az ellenvetést elkerüli az említett álláspont egy másik, jobb változata, amelynek fő képviselője jelenleg Margenau.[16] Ez a változat a Maxwell-elvet kifejezetten a pontos, determinisztikus törvényszerűségekre korlátozza, e törvényszerűségeket pedig csak az elszigetelt rendszerekre alkalmazza. Ez megfelelő alap a Maxwell-elv és a jelen elemzésben megfogalmazott determinizmus-elv összehasonlítására. Margenau az így specifikált Maxwell-elvet tekinti a determinizmus elvének, sőt — ahogy mondja — az okság elvének.

Egy lényeges szempont szól ez ellen az álláspont ellen. Mint már írtuk, a determinizmus elve a nomologikus változatban úgy hangzik, hogy minden elszigetelt rendszer számára létezik determinisztikus törvényszerűség, amely összeköti egymással a rendszer állapotait. Az ilyen törvényszerűségeknek, mivel egyértelműek, mint kimutattuk, tér-időbelileg egyetemeseknek kell lenniük. A Maxwell-elv feltételezi, hogy minden ilyen törvényszerűség rendelkezik ezzel a tulajdonsággal. Ám egyáltalában nem állítja, nem következik belőle az az állítás, hogy minden elszigetelt rendszer számára létezik tér-időbelileg egyetemes determinisztikus törvény, holott a determinizmus éppen ezt állítja. Mindegyik elv tulajdonképpen másvalamit mond ki: a Maxwell-elv az összes determinisztikus törvényszerűségek tér-időbeli változatlanságát, a determinizmus elve pedig azt, hogy éppen ilyen törvényszerűségek vannak az elszigetelt rendszerek területén, vagyis általános jellegüket állítja. Az, hogy az első elv

[14] *Lenzen, V. F.:* Id. mű 26. o.

[15] *March, A.:* Die physikalische Erkenntnis und ihre Grenzen. Braunschweig, 1955. 36—37. o.

[16] *Margenau, H.:* Id. mű (6/b) 405. o.

igaz, nem zárja ki, hogy a második hamis; megfordítva azonban ez nem áll, s erre hamarosan visszatérünk. Éppen ezért Margenau tézisét, amely elsiklik e különbség felett, hibásnak tartjuk. Hozzátehetjük, hogy ez az ellenvetés érvényes az ismertetett nézet első változatára is.

Érdemes megemlítenünk, hogy a Maxwell-elvnek — amelyet gyakran kauzálisan és röviden a következő tétel alakjában fogalmaznak meg: „azonos okok — azonos következmények" — az okság elvével való azonosítása az efféle különbség figyelmen kívül hagyásán alapul. Ez az állítás csak a természetben előforduló oksági kapcsolatok tér-időbeli változatlanságát mondja ki, ám egyáltalán nem fejezi ki egyetemességüket, holott éppen ez az okság hagyományos és általánosan elfogadott elvének tartalma. Az okság elve azt a tételt fejezi ki, hogy minden jelenséghez tartozik valamely más jelenség, amely annak oka, vagyis minden jelenség valamely más jelenség által okságilag meghatározott. Mint látjuk, ezek eltérő elvek.

A második álláspontot, amely ellentétben áll a fent előadott elvvel, Feigl,[17] Pap[18] és még sokan képviselik. Ez az álláspont, bár nem túlságosan pontos, mégis igen sok nagyon fontos érvet hoz fel a mellett a tézis mellett, hogy a determinizmus elve független a Maxwell-elvtől. Mivel ezek az érvek lényegbevágóan kapcsolódnak a determinizmus elvének értelméhez és érvényességének kérdéséhez, alaposabban meg kell vizsgálnunk őket.

Annak, hogy kimutassuk ezeknek az elveknek egymástól való függetlenségét, arra a bizonyításra kell visszavezetődnie, hogy először is a Maxwell-elv nem implikálja a determinizmus elvét, és másodszor: a determinizmus elve nem implikálja a Maxwell-elvet. Megjegyezzük, hogy a második megállapítás itt kizárólag a determinisztikus törvényszerűségekre vonatkozik. Az első tézist illetően megállapítjuk, hogy helyességét minden nehézség nélkül tisztáztuk fentebb, amikor Margenauval vitatkoztunk. Mellesleg szólván, az említett szerzők nem tulajdonítanak jelentőséget e tételnek. Ezzel szemben nagy súlyt helyeznek a második tézis megindokolására, s igyekeznek kimutatni, hogy a Maxwell-elv hamisságának nem kell szükségszerűen implikálnia a determinizmus elvének hamisságát, vagyis az utóbbi érvényessége fenntartható annak ellenére, hogy a Maxwell-elv megdől.

Vizsgáljuk meg először azt az esetet, amikor a Maxwell-elv hamisnak bizonyult. Ez a kérdés nemcsak ebben a vonatkozásban fontos, hanem önmagában véve is lényeges. Mivel a Maxwell-elv minden determinisztikus törvényszerűség tér-időbeli egyetemességét mondja ki, ezért az a tétel, hogy legalábbis egyes ilyen törvényszerűségek időben vagy térben változnak, a tagadása. Az irodalomban elsősorban az időbeli változás lehetőségét fontolgatják, főképpen pedig azt a lehetőséget veszik figyelembe, hogy az egyetemes fizikai állandók változnak, mint pl. a k gravitációs állandó, a c fénysebesség stb. Ezek az állandók ugyanis szerepelnek a fizikai elméletek alapvető törvényeiben, s ha az idő függvényeinek bizonyulnának, akkor az említett törvények nyilvánvalóan explicite tartalmaznák a t változót, s a nekik megfelelő törvényszerűségek időbelileg változók lennének. Egy másik eshetőség szerint a determinisztikus törvények struktúrájának egyes elemei — például a hatványkitevő a gravitációs törvényben — az idő függvényeinek bizonyulnának. Mivel az egyetemes

[17] *Feigl, H.:* Notes on Causality. Reading in the Philosophy of Science. New York, 1953. 412. o.

[18] *Pap A.:* Id. mű 68. o.

állandókat kísérletileg, mérés útján határozták meg, ezért nincs kizárva, hogy pontosabb mérési eredmények az időtől való függésüket tárhatják fel, tehát kimutathatják a megfelelő törvényszerűségnek az időben való változását. Ezek a megfontolások arra a következtetésre késztetnek, hogy a Maxwell-elv empirikusan megdönthető. Ezt a tényt nemcsak az ismertetett álláspont hívei említik, hanem Margenau is. Az ő számára ez további érv amellett, hogy a Maxwell-elv a legkevésbé sem triviális, nem tautológia.

Nem mellőzhetjük itt egyes fizikusok és kozmológusok azon hipotézisét, hogy bizonyos fizikai törvényszerűségek nemcsak változhatnak, hanem ténylegesen változnak is az időben. Feltételezik ugyanis bizonyos egyetemes állandók időbeli változékonyságát, ám oly lassú változását, hogy ennek közvetlen feltárása kozmikus különbségeket igényel a mérési időkben. Ezt a gondolatot 1937-ben Dirac[19] fogalmazta meg, és Jordan[20] fejtette ki a kozmológiájában. Azt feltételezik, hogy a gravitációs állandó az időben csökken, vagyis ennek következtében az idő folyamán gyengül a testek közötti gravitációs hatás; ez a változás funkcionálisan összekapcsolódik a „világ életkorával", s így feltételezik „a világ időbeli kezdetét". Nem a mi dolgunk e koncepciók értékelése. Ki kell azonban jelentenünk, hogy ezek fölöttébb spekulatív jellegűek, hogy egyelőre tényeket keresnek, amelyek alátámasztanák őket, s ezért általában igen szkeptikusan kezelik őket.

Térjünk azonban vissza az alepvető kérdésre, a második tézist alátámasztó érvelésre, mely szerint a determinizmus elve fenntartható a Maxwell-elv megdőlése ellenére is. Ez az érvelés abban foglalható össze, hogy a világ akkor is rendezett és determinált lenne, ha a determinisztikus törvényszerűségek valóban időbelileg változóknak bizonyulnának, feltéve, hogy ezek a változások szabályos, törvényszerű jellegűek lennének. Akkor ugyanis olyan törvényszerűségek hatnának, amelyek figyelembe veszik az idő hatását a rendszerekben előforduló állapotok változására; éppen ezek a törvényszerűségek lépnének az időben változó determinisztikus törvényszerűségek helyébe. Itt természetesen arról van szó, hogy empirikusan nincs kizárva az ilyen helyzet előfordulása.

Ez a gondolatmenet szükségessé teszi a fogalmak bizonyos pontosabb meghatározását, természetesen a gondolatmenet tartalmának megfelelően. Mindenekelőtt pontosan kell megadni, mi is a determinisztikus törvényszerűség változása az időben. Tételezzük fel, hogy a determinisztikus törvényszerűség alakja a következő: $S_n = f\,(t, S_0)$, valamint egyszerűsítésképpen tételezzük fel, hogy a T időnek, például a „világ életkorának" a rendszer állapotainak változására gyakorolt hatása csak T nagy különbségei esetén fordul elő, vagyis viszonylag rövid T_1, T_2 stb. korok keretében elhanyagolható, amit már nem tehetünk meg, ha különböző korokat, például T_1-et és T_2-t veszünk figyelembe. Ebből az következik, hogy ha T_1 korban az S_0 állapotnak S_1 állapot felel meg, akkor T_2 korban már az S_1-től különböző, pl. S_2 állapot felel meg neki, vagyis ugyanazoknak az állapotoknak különböző korokban különböző állapotok felelnek meg. A T_1-ben ható törvényszerűség tehát — mint egyértelmű törvényszerűség — nem hat már a T_2 korban. Éppen ebben az értelemben a törvényszerűség időbelileg nem egyetemes, változik az időben, s ez megköveteli a megfelelő korhoz való relativizálását.

[19] *Dirac, P. A. M.:* Cosmological Constants. „Nature", 139. köt. 1937.
[20] *Jordan, P.:* Die Herkunft der Sterne. Stuttgart, 1947.

Hogyan festene azon — az elemzett álláspont által feltételezett — törvényszerűség, amely figyelembe veszi az idő esetleges hatását az állapotok változására? Úgy véljük, hogy a következő alakú lenne: $S_n = f(t, S_0, T)$, vagyis az S_n mutatná az S_0 és a T kor függvényeként. „Egyértelmű" lenne abban a különleges értelemben, hogy meghatározott S_n állapotnak és meghatározott, pl. T_1 kornak egyetlen meghatározott S_1 állapot felelne meg, ezzel szemben ugyanennek az S_0 és másik, pl. T_2 kornak másik meghatározott, S_2 állapot felelne meg. Az ilyen törvényszerűségnek determinisztikus jelleget tulajdonít-hatnánk. Éppen erre támaszkodik az a tézis, amely szerint a determinizmus elve fenntartható a Maxwell-elv esetleges megdőlése ellenére is.

Ezt az álláspontot nehéz támadni. Mégsem tekintjük helyesnek, éspedig meglehetősen banális ok miatt. A vizsgált gondolatmenetben ugyanis nyilvánvalóan megváltozik maga a determinizmus elvének az értelme, ám ezt a szerzők figyelmen kívül hagyják. A fizikusok által közönségesen használt értelemben ez az elv azt mondja, hogy az elszigetelt rendszerekhez tartoznak időbelileg egyetemes determinisztikus törvényszerűségek. Világos, hogy ennek az elvnek meg kell dőlnie a Maxwell-elv megdőlésével. Az a feltételezés viszont, hogy a Maxwell-elv megdőlése ellenére fennmaradhat, határozottan különbözik a fent említett elvtől. A különbség — méghozzá nem is akármilyen különbség — az ezekkel az elvekkel kapcsolatos fizikai törvényszerűségek eltérő jellegében, pontosabban egyértelműségük eltérésében rejlik. Az első esetben a szigorú értelemben vett determinisztikus törvényszerűség esetében, a rendszer állapota egyértelműen kizárólag a rendszer kezdeti állapotától függ. A második esetben, a kvázideterminisztikusnak nevezhető törvényszerűség esetében viszont a rendszer állapota nemcsak a kezdeti állapottól függ, hanem az időbeliekétől is. Csak a T kor-paraméter figyelembevétele teszi egyértelművé ezt a törvényszerűséget. Éppen ez az alapja annak, hogy megszerkeszthető egy lehetséges nem-maxwelli, de mégis determinisztikus világ. Itt azonban a determinizmust határozottan másképpen értelmezzük, mint a fizikában többnyire, sőt általában.

Ez a vita azt mutatja, hogy a mellett az álláspont mellett vagyunk, amely szerint a determinizmus elve a normális és itt vizsgált felfogásban implikálja a Maxwell-elvet — természetesen a determinisztikus törvényszerűségekre korlátozva. Ezeknek a törvényszerűségeknek ugyanis, mivel szigorú értelemben véve egyértelműek, mint már kimutattuk, tér-időbelileg változatlanoknak kell lenniük. A Maxwell-elv tehát a determinizmus elvének szükséges feltétele. Önálló előfeltételezés a valóság struktúráját illetően, amely — mint gyakran mondják — a szabályszerűség tulajdonságát, illetve a természet egyneműségét mutatja, s ez a determinizmus elvének tartós kerete.

Ezért ennek az előfeltételezésnek a megdöntése természetesen implikálja a determinizmus elvének összeomlását. Nem tudunk azonban, legalábbis jelenleg, semmi olyan empirikus tényről, amely a Maxwell-elv ellen tanúskodnék. Ezért nem kell komolyan félnünk, hogy a determinizmus elve erről az oldalról sérelmet szenved. A fizikában egyáltalán nem is ezen a síkon folyik a vita a determinizmus elvének érvényességéről. Kizárólag arról van szó, hogy érvényes-e ez az elv a Maxwell-elv megtartása mellett, amit általában, bár nem mindig explicite, feltételeznek a vitában. Ebből az következik, hogy a Maxwell-elvet nem kezelik a determinizmus elvének elégséges feltételeként.

A determinizmus elvének megdőlése azonban szükségképpen abból áll — s ez logikai struktúrájából következik —, hogy bizonyos rendszerek vagy

rendszer-típusok számára ténylegesen nem létezik determinisztikus törvényszerűség, amely állapotainak változásán uralkodik, vagyis hogy az ilyen rendszer meghatározott állapota nem határozza meg egyértelműen későbbi állapotait. S ebben az esetben fennállhat'— bár nem szükségképpen — statisztikus törvényszerűség, amely szerint a rendszer állapota „determinálja" a későbbi állapot meghatározott statisztikus eloszlását. Ekkor — s ez lényeges — nem szabad, hogy ennek a törvényszerűségnek determinisztikus, dinamikus alapja legyen. A statisztikus törvényszerűségeknek természetesen tér-időbeli egyetemességet tulajdonítunk. A Maxwell-elv — általánosan kezelve — tehát fennmarad ebben a helyzetben.

2. *A nem-üresség feltételei és a determinizmus elvének verifikálhatósága*

Könnyen megállapíthatjuk, hogy a fizikai determinizmus itt vizsgált elve feltételezi: először, elszigetelt rendszerek létezését, másodszor pedig azt, hogy az ilyen rendszerek állapotainak reprodukciója fennáll. Hangsúlyozzuk, hogy ez az elv csupán feltételezi, de nem állítja elszigetelt rendszerek létezését és állapotaik ismétlődését. Ezt szem előtt kell tartanunk.

A determinizmus elvének az előző pontban megadott megfogalmazásában az első feltétel explicite kifejezett. A második feltételt ellenben nem tartalmazza világosan, s csak a determinációs viszony egyértelműségének vagy a determinisztikus törvény egyértelműségének meghatározásában jut kifejezésre; egyébként — az elv értelmének megsértése nélkül — ez a feltétel könnyen explicite is jelezhető benne.

Ezenkívül — az utóbbi feltételt teljesítve — átfogalmazhatjuk az említett elvet oly módon, hogy logikai szempontból semmilyen kétség ne maradjon, hogy éppen erről a feltételről van szó. Nevezetesen, a determinizmus elvét kifejezhetjük implikáció alakjában, amelynek előtagja ennek a két feltételnek a konjunkciója. Íme, a kívánt megfogalmazás: minden rendszer és a rendszer minden állapota számára, *ha* a rendszer elszigetelt és állapotai vagy másolatának állapotai ismétlődnek, *akkor* a rendszer meghatározott állapota determinálja a rendszer összes ennél későbbi állapotait.

Az implikáció formájáról szóló állítást általában csak akkor tekintik empirikusnak, illetve verifikálhatónak, ha előtagja teljesült, igaz. Ugyanis csak az ilyen esetben lehet tapasztalatilag igazolni, azaz verifikálni vagy falszifikálni; e tétel igaz vagy hamis volta ekkor kizárólag a valóságtól függ. Mégis, ha az említett állítás előtagja hamis, akkor az állítás az implikáció funkciójának megállapított jelentésénél fogva igaz; logikai értéke tehát nemcsak a valóságtól függ. Ebben az esetben azt mondjuk, hogy ez a tétel üresen teljesül, illetve üresen igaz, és kikapcsoljuk az empirikus ítéletek köréből. Ezzel kapcsolatosan az implikáció alakú állítás előtagját ezen állítás empirikus nem-üressége, illetve verifikálhatósága feltételének nevezzük, mivel csak e feltétel teljesítése teszi empirikus jellegűvé a vonatkozó állítást.

A fenti nézőpontból kiindulva azt mondhatjuk, hogy az elszigetelt rendszerek létezésére és az állapotaik ismétlődésére vonatkozó feltételek a determinizmus elve empirikus *nem-üressége feltételei*. Csakis e feltételek teljesítése, vagyis az általuk képviselt előfeltételek igazsága teszi ezt az elvet *empirikus*, verifikálható állítássá. Más kérdés, hogy pontosan miben áll ez a verifikálhatóság; erre a kérdésre még visszatérünk. Világos, hogy abban az esetben, ha

akárcsak az egyik feltétel nem teljesül, azaz vagy nincsenek elszigetelt rendszerek, vagy bár vannak ilyenek, de a rendszerek állapotai nem ismétlődnek, a determinizmus elve üresen teljesült, mindig igaz. Ha így lenne, akkor nem érdekelné a fizikusokat és a metodológusokat, akik pedig nem zárják ki ennek az elvnek a falszifikálhatóságát, tehát empirikus, igazolható állításként kezelik. Ezért a determinizmus elve empirikus jellegéről szóló tézis megindokolása szempontjából a kulcsprobléma az a kérdés, hogy realizálódnak-e és milyen értelemben realizálódnak az elv nem-ürességének feltételei.

Az *elszigetelt* rendszerek *létezésének* feltételezése alapvető és logikailag elsődleges feltétele a determinizmus elve nem-ürességének. Ugyanis szükséges premisszája a reprodukció feltételének, amely — mint tudjuk — éppen az ilyen rendszerek állapotaira vonatkozik. Az elszigeteltség meghatározása szerint a fizikai univerzum kétségkívül elszigetelt rendszer, s ez esetben a nem-üresség vizsgált feltétele pontosan teljesül.

Ez azonban nem érdekes a determinizmus elve szempontjából, ha a kis rendszerekre vonatkozik. Ebben az esetben viszont az elemzett kérdés lényegesen bonyolultabbá válik. A kis rendszerek tényleges, reális — akár természetes, akár kísérleti — elszigeteltsége mindig megközelítő,. approximatív. Ám a rendszerek átfogó körében ez a megközelítés igen nagy lehet, és tényleges elszigeteltségük lényegében tetszőlegesen közel lehet az abszolúthoz. Az abszolút elszigeteltség definitíve meghatározott fogalma tehát határozottan *határ*fogalom jellegű, akárcsak több más fizikai fogalom.

Ezzel összefüggésben a nem-üresség itt vizsgált feltétele a kis rendszerek számára ténylegesen megközelítő módon teljesül, elméletileg pontosan viszont kizárólag a fenti ideális határjelentésben teljesül. Ez azt mutatja, hogy maga a determinizmus elve is határozottan határjellegű, s csak ebben az értelemben tekinthető pontos tézisnek. Ebből a szempontból azonban nem kivétel. Ugyanez vonatkozik például az explicite elszigetelt rendszerekre vonatkozó viselkedési törvényekre, valamint minden determinisztikus törvényre, amelyek csak ilyen rendszerek körében hatnak pontosan.

A determinizmus elve az itt vizsgált felfogásban kizárólag az elszigetelt rendszerekre vonatkozik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a *nyílt* fizikai rendszerek általában kiesnek a determinizmus köréből. Közvetett, laza módon belépnek erre a területre az által a néha alkalmazott eljárás által, hogy elszigetelt rendszerekké *egészítik ki* őket. Ez az eljárás abból áll, hogy a nyílt, azaz a külső hatásoknak kitett rendszerhez testeket és mezőket „csatolnak", amelyek ezeknek a hatásoknak forrásai, vagy egyszerűen: nagyobb térbeli kiterjedésű és összetettebb rendszert vizsgálnak, amely már eleget tesz az elszigeteltség feltételének. Ennek az eljárásnak alapján a kiinduló nyílt rendszer természetesen valamely elszigetelt rendszer része lesz, ennyiben kapcsolatban van a determinizmus elvével.

Az, hogy a nyílt rendszereket közvetlenül alárendeljék a determinizmus elvének, már ennek az elvnek általánosítását, s — ami ezzel együtt jár — tartalmának megváltoztatását teszi szükségessé. Anélkül, hogy ebbe a bonyolult problémába bocsátkoznánk, érdemes hangsúlyozni, hogy legközelebbi ilyen típusú általánosítások azokra a nyílt rendszerekre vonatkoztathatók, amelyeknek állandó szélső feltételeik vannak, vagyis az adott időintervallumban változatlan külső hatásoknak vannak alávetve, melyek keresztülhaladnak a rendszer felületén, „szélén". Az ilyen rendszer tetszőleges állapota nemcsak a kezdeti állapottól függ, hanem a rendszer felületének állapotától, azaz a szélső

feltételektől is. Ennek a rendszernek különleges esete természetesen az elszigetelt rendszer, amelyben a szélső feltételek — mint amelyek önmagukat semmivé teszik — szintén állandóak. Ezért a determinizmus itt vizsgált alakjának természetes kiszélesítése, úgy véljük, az állandó szélső feltételekkel rendelkező nyílt rendszerekre vonatkozó elv.

Meg kellene vizsgálni, nem lehetséges-e a determinizmus elvének további általánosítása a nyílt rendszerek még szélesebb oszályára. A kibernetikában, illetve a rendszerek általános elméletében az ilyen elvet igen egyetemes módon fogalmazzák meg. Tartalmában azonban nagyon eltér a determinizmus elvének a fizikában vizsgált formáitól.

Térjünk vissza azonban témánkhoz, s vizsgáljuk meg a nem-ürességkövetkező feltételét, vagyis az elszigetelt rendszerek *állapotainak reprodukciójára* vonatkozó előfeltételezést. Mint mondottuk, az állapotok ismétlődhetnek egy és ugyanazon rendszerben vagy a rendszer másolatainak együttesében. Elemezzük először az első típusú helyzetet. A kérdés irodalmában az állapotok *egy rendszerben* való reprodukciójának kérdése elsőrendű helyet foglal el. Ez gyakran összekapcsolódik azzal a próbálkozással, hogy a determinizmus elvét a fizikai univerzumra, vagyis az egész anyagi világra alkalmazzák. Ebben szerepet játszik a periodikus rendszerek iránti érdeklődés is.

Amikor az univerzumról van szó, a szerzők többsége — többé-kevésbé kategorikusan — elutasítja még a lehetőségét is annak, hogy a világegyetem állapotai megismétlődhetnek. Általában, miként Frank,[21] Margenau[22] és mások is teszik, arra hivatkoznak, hogy az univerzum állapotváltozóinak száma — ha nem is bizonyosan, de valószínűleg — végtelen, s ennek következtében az állapotok megismétlődésének lehetősége minimális. Azt is hangsúlyozzák, hogy a végtelen számú változó által definiált állapotok általában már többé nem meghatározottak, ez pedig kizárja a differenciálegyenletek alkalmazhatóságát időbeli változásaik leírására. Ezek az egyébként nem túlságosan világos és részben spekulatív érvek alkotják annak a következtetésnek alapját, hogy a determinizmus elve az univerzumra vonatkoztatva, tehát *holisztikus* jellegűen ténylegesen üresen teljesül, vagyis ebből következőleg nem empirikus állítás.

Nézetünk szerint ebben a problémában az alapvető kérdés az univerzum állapotának meghatározása, ezt pedig valamely egyetemes fizikai, illetve kozmológiai elméletnek kell feladatául kitűznie, s amíg nincs ilyen elmélet, a világ állapotainak reprodukciójáról szóló vita meddő, bár az előbb ismertetett érvekben vannak hasznos elemek is. Ezért nyitott probléma marad, vajon a determinizmus holisztikus elve verifikálható-e vagy sem. Így hát a legésszerűbb, ha általában — legalábbis egyelőre — nem bocsátkozunk a determinizmus elvének ezzel a változatával kapcsolatos fejtegetésekbe. A metodológusok többsége a gyakorlatban ezt az eljárást követi, és figyelmét a determinizmus úgynevezett *disztributív* elvére összpontosítja; ez nem egyetlen rendszerre vonatkozik, mint a világegyetem, hanem kis, elszigetelt rendszerek együtteseire, amely rendszerekben általában kevés állapotváltozó vagy kevés ilyen változó-típus van. Ebből a szempontból a determinizmus disztributív elvének tartalma, empirikus jellege és érvényességi köre alkotja a determinizmus tudományosan feldolgozott problematikájának magvát.

[21] *Frank, Ph.:* Id. mű 50—51., 241—242. o.
[22] *Margenau, H.:* Id. mű 524. o.

A kis fizikai rendszerekben az állapotok reprodukciója sok okból következően mindig lehetséges. Ez a lehetőség bizonyos viszonylag egyszerű esetekben és nyilvánvalóan periodikus rendszerekben realizálódik. Az ilyen rendszerekhez tartoznak mindenekelőtt a mechanikus, elektromos, valamint optikai oszcillátorok, amelyeknek változásain periodikus jellegű determinisztikus törvényszerűségek uralkodnak. A „realizálódik" kifejezést itt igen speciális értelemben használjuk. Az a kérdés, hogy milyen körülmények között beszélhetünk erről a realizálódásról. Lényeges premissza itt a rendszer izolációja. Ha ez abszolút, akkor az említett típusú rendszerekben pontosan reprodukálódnak az állapotok. Ha azonban az izoláció nem tökéletes, akkor az állapotok reprodukálódása megközelítő. Ám minél jobb az elszigetelődés foka, az állapotok a rendszer fejlődésének következő szakaszában annál inkább közelednek az előző szakasz állapotaihoz. Az állapotok ismétlődésének fogalma tehát *határ*-jellegű. Ezért a nem-üresség itt vizsgált feltétele ténylegesen megközelítő módon teljesül, elméleti szempontból azonban a fenti határértelemben valósul meg, amikor a rendszerek teljesen elszigeteltek.

Az összetett rendszerekben, amelyek nem határozottan periodikusak, az állapotok ismétlődésének előfordulására vonatkozó kérdés sokkal bonyolultabb. Az ilyen rendszerek közé tartoznak például a sok anyagi pontból összetevődő rendszerek. Mármost a Poincaré—Caratheodory-teoréma szerint bizonyos korlátozó feltételek mellett a rendszer állapota, amely már előfordult, tetszőleges megközelítéssel, megfelelően hosszú idő alatt tetszőleges számú esetben megismétlődik. Ez az elszigetelt mechanikus rendszerek kvázi-periodicitásának tézise. Jóllehet ez a tézis csak megközelítő reprodukciót mond ki, magában rejti azt a lehetőséget, illetve valószínűséget, hogy az állapotok pontosan megismétlődnek az ilyen rendszerekben.

Világos, hogy az ismétlődések előfordulása valamely rendszerben — valamint másolatainak együttesében — közvetlenül empirikus kérdés, vagyis arról, hogy az adott rendszerben előfordul-e reprodukció vagy sem, véglegesen csak a tapasztalat tájékoztat bennünket. Ha az adott rendszert megfigyeljük, és megmérjük állapotait az adott időintervallumban, megállapítjuk vagy nem állapítjuk meg bizonyos állapotok ismétlődését. Az első esetben — a mérési hibahatárokon belül — bizonyosak vagyunk, hogy a reprodukció ténylegesen bekövetkezik. Itt a megfigyelés időintervalluma nagyobb a rendszerben végbemenő ismétlődések idejénél; ezért a „nyilvánvalóan" periodikus meghatározást használjuk a fent említett oszcillátorokra. A második esetben nem lehetünk biztosak benne, hogy a rendszer állapotai reprodukálhatatlanok. Annak oka ugyanis, hogy az adott megfigyelési intervallumban nem mutatkozik reprodukció, esetleg egyáltalán nem az, hogy ténylegesen nem lép fel ismétlődés, hanem egyszerűen az, hogy ez az intervallum rövidebb a reprodukció tényleges időszakánál. Ezért beszéltünk „nem nyilvánvalóan" periodikus rendszerekről; pontosabban szólva, olyan rendszerekről kellene beszélnünk, amelyekben az ismétlődések nem nyilvánvalóak, mivel a rendszer állapotainak ismétlődése még nem implikálja a rendszer periodicitását, bár megfordítva ez áll. Természetesen, néha meg lehet és meg is kell hosszabbítani a megfigyelési intervallumot, s ily módon csökkenteni a hiba valószínűségét. Ám sohasem lehetünk teljesen bizonyosak — a közvetlen tapasztalat szempontjából, és nem a rendszer valamely sajátos jellemzői szempontjából, amelyek a rendszer megfordíthatatlanságát mutatják —, hogy a rendszerben nem következik be reprodukció. Lehetséges ugyanis,

hogy az ismétlődések időszaka igen hosszú, jóval a megfigyelési intervallum határain túl húzódik. A fenti helyzet mutatja, milyen nehézségekbe ütközik annak a tézisnek a megcáfolása, hogy bizonyos típusú rendszerekben ismétlődések lépnek fel. Ezzel kapcsolatosan érdemes megemlíteni, hogy egyesek, például Frank,[23] a reprodukció feltételét a gyakoriság posztulátumával erősítik meg, vagyis azzal a követelménnyel, hogy a rendszer állapotai viszonylag rövid időszakon belül ismétlődjenek meg. Véleményünk szerint ez a posztulátum nem tartozik a kérdés lényegéhez, azaz a reprodukció előfordulásához általában, hanem csak arra vonatkozik, hogy mennyire könnyen verifikálható a determinizmus elve.

Jóllehet az a kérdés, hogy egy és ugyanazon rendszerben előfordul-e az állapotok reprodukciója, már magában véve is érdekes, a determinizmus elve disztributív változatának szempontjából nem lényegbevágó. Ha ugyanis az adott rendszerben az állapotok ténylegesen nem ismétlődnek — ez az igen összetett vagy megfordíthatatlan állapot-vonalú rendszerekben fordulhat elő —, akkor a reprodukció feltételének teljesítéséhez elegendő, hogy az ismétlődések a rendszer *másolataiban* forduljanak elő. Az adott elszigetelt rendszer másolatán olyan rendszert értünk, amelynek állapotait ugyanazok a változók határozzák meg, mint az első rendszer állapotait, és amelyek összegezett energia-értéke azonos az eredeti rendszer összegezett energia-értékével; az utóbbi ismérv azért fontos, mert az első tulajdonsággal rendelkező, de a másodikkal nem rendelkező rendszereknek nem lehetnek ugyanolyan, vagyis közös állapotaik, mert a rendszer állapota pontosan meghatározza a rendszer energiájának értékét.

A rendszer másolataiban való reprodukció-előfordulás feltétele bár elegendő, de gyengébb annál a feltételnél, hogy a reprodukció magában a rendszerben forduljon elő. Az utóbbit gyakran feltétlenül szükségesnek tekintik, mint például Frank. Ezt az álláspontot — mint általános nézetet — helytelennek tartjuk. Csak a determinizmus-elv holisztikus változatának esetében van létjogosultsága, vagyis akkor, amikor az egyetlen rendszert alkotó univerzumot vizsgáljuk. A kis rendszerek azonban megsokszorozódnak, másolataik vannak, bár ezek a valóságban csak hasonlítanak az eredetiekhez, s ez azzal a kérdéssel kapcsolatos, hogy a rendszernek és másolatainak azonos energiatartalmuk van. Az állapotoknak a rendszerek másolataiban való reprodukciója viszont empirikusan nem ritka jelenség. A fizikai realitásnak éppen ez az ismérve teszi lehetővé, hogy a reprodukció feltételét gyengítsük oly módon, hogy a rendszer másolataira vonatkoztatjuk, amikor a determinizmus disztributív elvéről van szó. Ezt nemcsak azért minősítjük gyengébbnek, mert a rendszereknek másolataik vannak, ami önmagában véve valószínűvé teszi a rendszerek állapotainak megismétlődését, hanem azért is, mert ez — mint mondottuk — olyan rendszerek vonatkozásában is teljesülhet, amelyekben ténylegesen nem ismétlődnek meg az állapotok. Nem is beszélve arról, hogy ez a feltétel lényegesen megkönnyíti a determinizmus elvének verifikálását. Frank erős feltétele a megfordíthatatlan rendszereket kifejezetten kizárja a determinizmus elvének köréből, s nézetünk szerint ez az egyetemesség jogosulatlan leszűkítése. Világos, hogy a reprodukciónak általánosan felfogott feltétele nemcsak az állapotoknak a másolatokban végbemenő reprodukciójára terjed ki, hanem magukban a rendszerekben végbemenő reprodukciójára is, ha ez ténylegesen előfordul.

[23] *Frank, Ph.:* Id. mű 230—232. o.

A reprodukció feltételének teljesítésére vonatkozó kérdéssel közvetlenül összefügg egy bizonyos tendencia, amelyet Frank,[24] Feigl[25] és mások képviselnek; ez a determinizmus elvének *megközelítő* értelmezésére törekszik. Alapját nem annyira az állapotok pontos reprodukciójának valóságos előfordulását illető kétségek alkotják — melyek, mint mondottuk, főképpen a rendszer elszigeteltségének problémájával és az ideális másolatok létezésével kapcsolatosak —, mint inkább az az ismert és vitathatatlan tény, hogy a tapasztalatban, mérések útján sohasem állapíthatjuk meg az állapotok pontos ismétlődését, hanem be kell érnünk az állapotok megközelítő reprodukciójának megállapításával. De még ha a reprodukció ideális is lenne, akkor sem tudnánk a mérés szórása következtében megállapítani.

Az a tendenica, amelyről szó van, a determinációs viszony egyértelműségének liberálisabb, illetve lazább meghatározásához vezet; ez abban a megfogalmazásban jut kifejezésre, hogy hasonló állapotok hasonló állapotokat determinálnak, s hasonló állapotokon — általában véve — az adott rendszert jellemző összes változók értéke tekintetében egymáshoz közelálló állapotokat értünk. A determináció így felfogott egyértelműsége csak hasonló állapotok előfordulását, vagyis megközelítő reprodukciójukat feltételezi. Ez természetesen a nem-üresség gyengébb feltétele, mint az eddig vizsgált előfeltételezés, amelyben ugyanazoknak az állapotoknak előfordulásáról, azaz pontos reprodukcióról van szó. Ez közvetlenül a determinizmus elvének úgynevezett megközelítő megfogalmazásához vezet, amely a pontos megfogalmazástól éppen a reprodukció gyengébb feltételében különbözik.

Első pillantásra a determinizmus elvének ez a helyesbítése igen vonzónak tűnhet. Hiszen kétségtelenül a tapasztalathoz közelíti, idomítja a determinizmus elvét, midőn gyengíti a reprodukció feltételét, amely ilyen alakban ténylegesen már nem megközelítőleg, hanem pontosan teljesül. Ha következetesen az analóg álláspontra helyezkedünk, akkor továbbmehetünk, és liberalizálhatjuk a determinizmus elv nem-üresség ének második feltételét, amely az elszigetelt rendszerekre vonatkozik; ekkor csupán megközelítő elszigeteltséget követelünk, s ténylegesen ezzel van dolgunk.

Az elméleti téziseket „hozzáidomító" módon megközelítő álláspontban azonban, mely itt kifejezésre jut, s a neopozitivista empirizmusra jellemző, elvész e tézisek pontos tartalma, elméletileg szegényekké válnak, ez a megközelítés ugyanis kiküszöböli a határfogalmakat, amelyek az elméleti tézisekben fontos szerepet játszanak. Az elméletnek a tapasztalathoz idomítását a tudományban nem ezen az úton végzik, amely a pontos elméletről való lemondást jelenti, s egészen bizonyos, hogy a határtéziseket nem módosítják a fent említett módon. Az ismertetett empirikus megközelítés csak egy célt szolgál, a pontos igazolhatóságot; ezzel kapcsolatban van gyakorlati jelentősége. Ezt a célt azonban igen primitíven, a legkönnyebben, s ezért a túl magas áron kívánják elérni.

Ha konkréten a determinizmus elvéről van szó, megközelítő megragadása kétségtelenül pontatlan. Ez közvetlenül következik az állapotok közti hasonlóság viszonyának meghatározatlanságából, ebből pedig az következik, hogy meghatározatlan viszony egyértelműségének definíciója. Mely állapotok hasonlók egymáshoz, és melyek nem? Hol ér véget a hasonlóság, és hol kezdődik

[24] Uo. 174—175. o.
[25] *Feigl, H.:* Id. mű 410. o.

köztük a különbség? Ezt a hiányosságot, bárcsak részben, kiküszöbölhetjük úgy, hogy az állapot-vonal folytonosságára hivatkozunk. Ekkor hasonló állapotoknak tarthatjuk azokat, amelyek, ha időbelileg tetszőlegesen közel helyezkednek el egymáshoz, a megfelelő állapotváltozók értékét illetően tetszőlegesen kevéssé különböznek egymástól. Ez a kiút azonban elméletileg nem oldja meg a kérdést, s az empirikusokat sem elégítheti ki, mivel itt a hasonlóság differenciális meghatározásáról van szó, s ezt nekik a mérésekre és a pontos verifikálhatóság posztulátumára való tekintettel sokkal átfogóbban kell kezelniük.

E helyütt érdemes megemlíteni, hogy az állapotvonal folytonosságával és a precíz reprodukció feltételezésével kapcsolatosan a reprodukció a megközelítő, differenciális típusú reprodukciót implikálja. Ezen az alapon a determináció egyértelműségének pontos meghatározása: „ugyanazok az állapotok ugyanazokat az állapotokat determinálják", logikusan maga után vonja ugyanennek a tulajdonságnak megközelítő, differenciális meghatározását: „hasonló állapotok hasonló állapotokat determinálnak". Ha ugyanis az S_1 állapot t_1 időben az S_2 állapotot determinálja, akkor nyilvánvaló, hogy az S_1-hez (differenciálisan) hasonló S_1' állapot t_1 időben az S_2-höz (differenciálisan) hasonló S_1' állapotot determinálja.

A bírált tendenciával folytatott vitának, valamint egyéb tényezőknek eredménye, hogy a metodológusoknak és a fizikusoknak ha nem is többsége, de legalábbis jelentős része a determinizmus elvének *pontos* megfogalmazásával operál, s teljesen tisztában van vele, hogy ezen elv nem-ürességének feltételei — tehát mind az állapotok reprodukciójának, mind a rendszerek elszigeteltségének előfeltételezése — határ-jellegűek, s ezért ténylegesen és még inkább a tapasztalatban csak megközelítő módon valósulnak meg.

Miként e pont elején említettük, a determinizmus-elv nem-üressége feltételeinek teljesítése az elvet empirikus, tapasztalatilag igazolható állítássá teszi, vagyis olyanná, amelyet a tapasztalat egyaránt igazolhat és megdönthet. E tézis megindokolása természetesen szükségessé teszi, hogy megmagyarázzuk, milyen értelemben használjuk itt a verifikálhatóság fogalmát. Ez különösen azért fontos, mert e fogalom definíciójának számos koncepciója van, s némely koncepció szerint a determinizmus elve verifikálhatatlannak bizonyul.

Azzal kapcsolatban, hogy ez az elv — bár nem nyilvánvalóan — metrikus jellegű, verifikálhatóságának kérdését két síkon kell szemügyre vennünk. Először eseteire, másodszor pedig az esetek kísérleti lemintázásának módjára vagy pontosságára való tekintettel. Ezenkívül a verifikálhatósággal összefüggésben mindkét síkon figyelembe kell venni a verifikálhatóságot és a falsifikálhatóságot.

Vizsgáljuk meg sorjában ezeket a síkokat. A verifikálhatóság olyan jellemzésének kiindulópontja, amely jellemzés adekvát a tudományban ténylegesen végzettel, kétségkívül az, hogy a jelenlegi és a történeti tapasztalatban egyaránt mindig csak véges és rendszerint nem túl nagy, vagyis gyakorlatilag véges számú empirikus adattal rendelkezünk, amely az adott tétel igazolására vagy megdöntésére szolgálhat. Ezért — egyelőre a kérdést csak a verifikálhatóságra korlátozva — minden általános tétel csak gyakorlatilag véges számú lépéssel igazolható, s mindegyik ilyen lépés e tétel valamely konkrét esetének empirikus megállapításából áll. Ha a tétel finit jellegű, azaz véges, méghozzá gyakorlatilag véges számú esete van, akkor határozottan igazolható. Ha viszont — nem szükségképpen pontos, de legalábbis gyakorlati értelemben infinit jellegű, akkor csak részben igazolható, vagy mint gyakran mondják:

valószínűleg, illetve induktíve igazolható. A lépések gyakorlatilag véges számú együttese ugyanis nem merítheti ki összes eseteit.

Az igazolhatóságnak éppen az így meghatározott fogalmát alkalmazzuk a determinizmus elvére. Ez az elv mint általános tétel minden elszigetelt rendszerre, valamint az ilyen rendszerek minden állapotára vonatkozik. Ezzel összefüggésben megállapíthatjuk, hogy kettős egyetemesség jellemzi. Az elszigeteltség feltételét teljesítő — reális és lehetséges — rendszerek száma, ha nem is végtelen, de legalábbis igen nagy, viszont akár egyetlen rendszer állapotainak száma is végtelen, ami az állapotvonal folytonosságából következik. A determinizmus elve tehát gyakorlatilag infinit jellegű tétel, tekintettel az elszigetelt rendszerek számára, és szorosan infinit jellegű tétel, az ilyen rendszerek állapotainak száma miatt. Röviden: végtelen számú esete van. Az előző fejtegetésekből tehát az következik, hogy a determinizmus elve csak *részlegesen, valószínűség alapján igazolható*, ám sohasem véglegesen, s a fizikai makrorendszerek széles körében ténylegesen csak valószínűleg, azaz bizonyos, bár nagy, valószínűségi fokkal igazolták, illetve indokolták.

Ilyen típusú igazolhatóság jellemzi a fizika törvényeinek többségét, amelyek határozottan infinit jellegű tételek; ez különösen a determinisztikus törvényekre vonatkozik. A determinizmus elve ebből a szempontból tehát nem foglal el valamilyen kivételes helyet, csak általánosságával különbözik az említett törvényektől. Ezért a valószínűségi igazolhatóságot el lehet és el is kell fogadni.

Sokkal egyszerűbben áll a dolog a determinizmus elvének falzifikálhatóságával. Minden általános tétel szintén csak véges számú lépésben dönthető meg; mindegyik lépés a tétel ellen-esetének megállapításából áll, ugyanis a tapasztalatban csak ilyen számú adattal rendelkezünk. Ha a tétel tisztán általános és nem pl. egyetemes-egzisztenciális — s közömbös, hogy finit vagy infinit jellegű —, akkor definitív, végleges módon megdönthető; elméletileg ehhez elegendő egyetlen egy ellenesetének megállapítása. Mivel pedig a determinizmus elve tisztán egyetemes tétel — legalábbis a fent említett verzióban —, ezért véges számú lépésben falzifikálható. Ebből a szempontból sem kivétel. Ilyen fajta falzifikálhatóság jellemzi a fizika azon törvényeit, amelyek tisztán általános tételek.

Kimutattuk már, hogy a determinizmus elve az esetek két csoportjában megdönthető. Először akkor, amikor bizonyos determinisztikus törvények időbelileg változóknak (vagy esetleg térbelileg változóknak) bizonyulnak, ugyanis nincs kizárva az egyetemes állandó időbeli változékonysága. Másodszor viszont akkor — és a fizikusokat főképpen az érdekli —, amikor kiderül, hogy bizonyos rendszerek számára nem léteznek determinisztikus törvények, azaz az ilyen rendszerek állapotai között nincs egyértelmű determinációs viszony. Mármost gyakorlati szempontból a determinizmus elvét csak akkor kellene elvetni, ha sikerülne feltárni a rendszereknek egész együttesét vagy meghatározott típusát, amelyre nem érvényes a determinizmus elve, vagyis az ellenesetek egész együttesét mutatnák be. Lehetséges ugyanis, hogy az egyes ellentétes eset a mérési pontatlanság következménye. Ezért az elv falsifikálhatóságának kérdése bizonyos fokig bonyolultabbá válik.

Ez a megjegyzés elvezet a determinizmus elve verifikálhatóságának második aspektusához, amely azzal a kérdéssel kapcsolatos, hogy mennyire pontos az elv eseteinek kísérleti lemintázása. Annak a módszernek elemzése, amelynek segítségével ténylegesen igazolják ezt az elvet, azt mutatja, hogy nemcsak

hogy részlegesen, hanem egyúttal pontatlanul is, *megközelítőleg igazolható*. Az említett módszer természetesen a mérési eljárás, amely arra szolgál, hogy tájékoztatást kapjunk a változók értékéről. Mármost annak érdekében, hogy pontosan megállapítsuk, fennáll-e determináció a rendszer állapotai között, legalább néhányukat pontosan meg kell mérnünk, meg kell állapítanunk megismételhetőségüket, valamint meg kell vizsgálnunk azokat az állapotokat, amelyek ugyanazon állapotok után, ugyanabban az időben következnek. Ez azonban gyakorlatilag lehetetlen, mert az állapotokra vonatkozó mérési adatok sohasem pontosak, információ-tartalmuk mindig bizonyos szórást mutat. Az adott állapotra vonatkozó információnak tehát mindig az adott állapot időbeli környezetéből való sok állapot felel meg. Ezért nem lehet pontosan megállapítani az állapotok közti determinációs viszonyt.

A dolgok ilyen állásában két előfeltételezés segít. Először — mint már említettük — feltételezzük az állapot-vonal folytonosságát. Ezzel kapcsolatosan feltételezzük, hogy az adott állapotra vonatkozó mérési információnak a valóságban nem sok, egymástól teljesen különböző állapot felel meg, hanem egymástól kevéssé különböző, kvázi-differenciálisan hasonló állapotok, vagyis a mért állapot időbeli környezetéből származó állapotok. Ez az információ tehát nem teljesen hibás, hanem csak pontatlan. Ez a kérdésfeltevés lehetővé teszi, hogy a mérést olyan eljárásnak tekintsük, amely legalábbis megközelítő módon lehetővé teszi annak a kérdésnek az eldöntését, hogy a rendszer bizonyos állapotai között van-e determináció vagy sem. Másodszor, feltételezzük, hogy — legalábbis a makrofizikában — elméletileg lehetőség van a szóráshatár zérusra csökkentésére a mérési információban; ennek a gyakorlatban megfelel a mérőműszerek állandó tökéletesedése, így a technikai haladás arányában egyre pontosabb információkat kapunk. Ezzel kapcsolatban az idő folyamán az információk, bár sohasem zárják ki a hiba lehetőségét, egyre hiteltérdemlőbbek, mert csökken a mérési eredmények mindig meglevő szóródása. Ez a determinizmus elvének igazolhatósága kérdésében optimizmussal tölt el bennünket.

Meg kell említenünk, hogy hasonló helyzetben vannak a fizika összes metrikus törvényei, amelyeket nem pontos mérési információk alapján állapítanak meg és igazolnak. Egyébként, a determinizmus elvének igazolása a rendszerek meghatározott osztályában tulajdonképpen nem jelent semmi mást, mint az illető osztály számára feltételezett, meghatározott determinisztikus törvény verifikálását. Ez azt mutatja, hogy a csupán megközelítő, pontatlan igazolhatóság: tömegjelenség.

A determinizmus elvének falzifikálása természetesen szintén csak mérés útján lehetséges. Tehát ez az elv szintén csak *megközelítően*, approximative *falzifikálható*. Ez azt jelenti, hogy nem állíthatjuk szigorúan, hogy a rendszer állapotai között ténylegesen nem áll fenn determinációs viszony. Ezt a kérdést csak megközelítőleg dönthetjük el. Ezért a determinizmus elvének a rendszerek meghatározott osztályában való összeomlását illető különböző feltételezések alapvető empirikus kutatásokat kívánnak meg. Nyilvánvaló, hogy a metrikus törvények falzifikálásának ugyanez a jellege. Összefoglalva: a determinizmus elve a tapasztalatban csak részlegesen, valószínűségként, egyszersmind megközelítőleg igazolható, viszont határozottan, de ugyancsak megközelítőleg falzifikálható.

3. *A determinizmus elve és a pontos előreláthatóság elve*

A fizikai determinizmusnak az előző pontban elemzett elvét *ontológiailag* kezeljük, azaz mint olyan tételt, amely a fizikai valóságra vonatkozik, és e valóságnak, illetve a valóság struktúrájának bizonyos specifikus tulajdonságát állapítja meg. E tekintetben a fizikai törvényekkel azonosnak vesszük, de nem feledkezünk meg róla, hogy ez utóbbiak kevésbé általános és jobban körülírt jellegűek. A fenti álláspont — a determinizmus elvének természetére vonatkozóan — bár nem egyedülálló, de se nem uralkodó, se nem általánosan elfogadott. Sok fizikus és a fizika sok metodológusa ebben a kérdésben másik, látszólag homlokegyenest ellenkező álláspontra helyezkedik, amelyet *episztemológiainak* nevezhetnénk. Az episztemológiai álláspont arra vezethető vissza, hogy a determinizmus elvét mint olyan tételt kezeli, amely bizonyos megismerési eljárás realizálásának lehetőségére vonatkozik, nevezetesen: megállapítja, hogy a rendszer valamely állapotát pontosan előre láthatjuk egy más állapotának és a megfelelő törvénynek az ismerete alapján.

A fenti két álláspont közelebbi szemügyre vétele alapján megállapíthatjuk, hogy a köztük levő alapvető különbség a determinációs viszony fogalmának eltérő értelmezésére épül. Az ontológiai koncepció kiinduló pontja ennek a viszonynak tárgyi felfogása, vagyis olyan felfogása, amely szerint ez a viszony legalább néhány olyan fizikai rendszer állapotai között fennálló valóságos viszony, amely rendszerek kielégítik az elszigeteltség feltételét.

Ez az értelmezés realisztikus és materialista nézőpontból, amelyet mi is képviselünk, természetesnek és egyedül elfogadhatónak tűnik. Keretei között helyezkedik el a determinációs viszonynak mind kauzális, mind pedig akauzális értelmezése. Az episztemológiai koncepció kiindulópontja viszont a determinációnak a fentitől eltérő megragadása, amelyet időnként prognosztikusnak neveznek. Most mindkét koncepciót részletesen bemutatjuk, magyarázzuk, és kritikailag elemezzük.

A determináció prognosztikus definícióját legpontosabban megfogalmazva Schlicknél[26] találhatjuk meg. Ez abban a tézisben fejeződik ki, hogy „a rendszer S_1 állapota *determinálja* e rendszer S_2 állapotát" állítás ugyanazt jelenti, mint a következő állítás: „ha pontosan ismerjük az S_1 állapotot és a megfelelő L differenciális törvényt, akkor *kiszámíthatjuk* az S_2 állapotot." A determináció tehát — amint Schlick[26] írja — a kalkulus lehetőségét jelenti, semmi egyebet. Számára ez egyben a jelenségek közötti oksági összefüggés meghatározása, mivel az a véleménye, hogy ez az összefüggés mindenekelőtt a jelenségek determináltságából áll. Hasonló, már közvetlenül az oksági összefüggésre vonatkozó definíciót ad Łukasiewicz,[27] amikor azt állítja, hogy F tényt a G tény okának nevezzük, ha F a G-nél korábban történik, és az ismert törvények alapján az F tényt leíró tételből következtethetünk a G tényt leíró tételre. Ugyanez a megfogalmazás fordul elő Poppernél.[28] Látjuk tehát, hogy a prognosztikus értelmezés módszere vagy inkább módja sem kerülte meg az oksági összefüggést, amelynek reális, tárgyi jellegét illetően semmi kétséget sem táplálhatunk. Térjünk vissza azonban a determinációhoz.

[26] *Schlick, M.:* Causality in Everyday Life and in Recent Science. Readings in Philosophical Analysis. New York, 1949. 525—526. o.

[27] *Łukasiewicz, J :* O determinizmie. Z zagadnien logiki i filozofii. Varsó, 1961. 119. o.

[28] *Popper, K. R.:* The Open Society and Its Enemies. II. köt. London, 1945. 342. o.

A determináció fenti jellemzése egy sor további magyarázatot tesz szükségessé. Elsősorban tisztázni kell a benne foglalt „kiszámítható" kifejezés tartalmát. Schlick, sok más szerzővel együtt, azonos jelentésűnek tartja azzal a megfogalmazással, hogy: „*deduktív módon következtethetünk*". Ha ez így van, akkor azzal kapcsolatban, hogy a tételek között a következtetés viszonya áll fenn, a fenti meghatározást a következőképp kell átfogalmaznunk: „Ha pontosan ismert az S_1 állapot és a megfelelő L törvény, akkor az S_1 állapotot leíró ‚S_1' tételből deduktíve következtethetünk az S_2 állapotot leíró, ‚S_2' tételre". Jelenségekről szóló tételből ugyanis nem következtethetünk jelenségekre, s ez természetesen teljesen triviális.

Továbbá, jövőbeli jelenségekről szóló tételeknek az ismert jelenségekre vonatkozó tételekből és a törvényekből való levezetését a módszertanban előrelátásnak, illetve prognóziskészítésnek nevezik, s a jövőbeli jelenségről szóló tételt prognózisnak nevezzük. Érdemes megemlítenünk, hogy jelenleg az előrelátás fogalmát kiterjesztik a múltbeli jelenségekre is; ezért a prognózisnak nem kell szükségképpen a jövőbeli jelenségekre vonatkoznia. Itt azonban ennek a fogalomnak szűkebb értelmezésére szorítkozunk, mivel ez teljesen kielégítő. Ezzel kapcsolatban a szóban forgó definíció ténylegesen azt mondja ki, hogy *lehetséges előrelátni* valamely állapotot valamely más állapot és a megfelelő törvény ismerete alapján. Egyébként maga Schlick is ír erről mellékesen.

Könnyen megállapíthatjuk, hogy itt *pontos* előrelátásról van szó, először abban az értelemben, hogy a következtetés útján kapott prognózis egy valamely meghatározott állapotra vonatkozik, és nem pl. az állapotok statisztikus eloszlására; másodszor — ami az előbbivel kapcsolatos —, abban az értelemben, hogy a prognózis pontos, illetve pontosnak kell lennie, azaz pontosan tükrözi a tényleges jövőbeli állapotot. Tudjuk azonban, hogy a prognózisok sohasem pontosak. Ezért a szemügyre vett definíció határjellegű, ezt hangsúlyozza az a benne előforduló feltétel, hogy „pontosan" ismernünk kell az S_1 állapotot és az L törvényt, mivel csakis e feltétel teljesítése biztosíthatja a pontos előrelátást.

A második — bonyolultabb — kérdés az a tény, hogy az előrelátás eljárásának immanens tulajdonságként általában — és ezt Schlick is erősen hangsúlyozza — *hatékonyságot*, illetve helyességet tulajdonítanak. Ez abból áll, hogy a következtetett prognózisnak meg kell felelnie a valóságnak, azaz az általa kimondott állapotnak ténylegesen be kell következnie, más szóval, a prognózisnak igaznak kell lennie. Aligha nevezhetjük ugyanis előrelátásnak azokat az előrelátásokat, amelyek nem adnak igaz prognózisokat. Ez megfelel annak a köznapi intuíciónak, amely szerint „valamely jövőbeli jelenséget előrelátni" azt jelenti, hogy „már ma tudjuk, hogy bekövetkezik". A hatékony előrelátásnak természetesen szükségszerű feltétele az az előfeltételezés, hogy a következtetés premisszái — vagyis az ‚S_1' tétel és az L törvény — helyesek. Ekkor az ‚S_1', L és ‚S_2' közti logikai következtetés folytán bizonyosak lehetünk benne, hogy az ‚S_2' prognózis igaz. Ám sohasem lehetünk bizonyosak az ‚S_1' tétel és az L törvény igazságában. A beléjük vetett bizalmunk mindig bizonyos fokig empirikus igazoláson alapul, s ez elsősorban az L törvényre vonatkozik. Ennek következtében sohasem százszázalékos az ‚S_2' prognózis igazságát illető bizonyosságunk. Ezért, hogy véglegesen meggyőződhessünk az ‚S_2' prognózis helyességéről, meg kell várni azt az időt, amikor be kell következnie az S_2 állapotnak, s akkor kell a prognózist verifikálni, mert lehetetlen igazolni az előtt az időpont előtt, amelyre vonatkozik. Az előrelátás hatékonyságának

reális értékelésére tehát mindig csak post factum kerülhet sor. Schlick ezt erőteljesen hangsúlyozza. Véleménye szerint — helyesen — az előrelátás éppen abból áll, hogy olyan prognózisokat kapjunk, amelyeket a jövőbeli tapasztalatok igazolnak.

Schlick a meghatározásában azt a kifejezést használja, hogy előre „lehet" látni, illetve ki „lehet" számítani. Itt, mint könnyen kitalálhatjuk, az előrelátási folyamat realizálásának elvi lehetőségéről van szó, nem pedig e tevékenységnek magáról az elvégzéséről. Az utóbbi a tudós akaratától függ, aki, ha akar, előrelát. Könnyen tisztázhatjuk azt is, milyen értelemben használják ebben a definícióban a törvény fogalmát. Az a tény, hogy differenciális törvényről, valamint egy meghatározott állapot pontos előrelátásáról van szó, továbbá számos példa egyértelműen azt mutatja, hogy itt pontos törvényszerűségekről van szó, amelyeket nomenklaturánkban determinisztikus törvényszerűségnek nevezünk.

Kitérésképpen ismertetjük Schlicknek és a javasolt definíció más híveinek azt a nézetét, hogy ez a definíció a determináció viszonyának szimmetriáját implikálja annak alapján, hogy az elmúlt eseményekre is kiterjeszti az előrelátás fogalmát, továbbá feltételezi, hogy a determinisztikus törvények egyegyértelműek, mint általában vélik. Ténylegesen, ha egy későbbi S_2 állapot előrelátható a korábbi S_1 állapot, valamint az L törvény alapján, akkor az S_1 állapot is előrelátható az L törvény és az S_2 állapot alapján, vagyis a korábbi állapot előrelátható a későbbi állapot alapján. A definíció szerint tehát két egymást követő állapot közül a korábbi determinálja a későbbit, valamint a későbbi determinálja a korábbit. Szerintünk azonban Schlick itt átsiklik egy bizonyos különbségen, amely egyébként magából a definícióból következik, nevezetesen: ez a retrospektív előrelátás csak az S_2 állapot bekövetkezése után valósítható meg, hiszen az előrelátás feltételezi a kezdőállapot ismeretét, amely ebben az esetben S_2. Lehet, hogy csak prognosztikai értelemben gondol az S_2 ismeretére. Ez a probléma azonban külön tárgyalást igényel, annál is inkább, mert a determináció szimmetriájának kérdését tudatosan kihagytuk elemzésünkből.

A determináció fenti meghatározása óhatatlanul elvezet a determinizmus episztemológiai elvéhez. Ha ugyanis a mi fogalmazásunkban szereplő „determinálja" kifejezés helyére — Schlick szerint — prognosztikus egyenértékét tesszük, akkor a következő tételt kapjuk: „minden elszigetelt rendszer számára, ha pontosan ismerjük a rendszer meghatározott tetszőleges állapotát és a rendszer megfelelő determinisztikus törvényét, akkor pontosan előrelátjuk ugyanezen rendszer későbbi állapotait". Éppen ezt az állítást tekintik a determinizmus elvének. Ám rendszerint, ha a determináció szimmetriáját, tehát az állapotok retrospektív determináltságát feltételezik, nemcsak a „későbbi" állapotról beszélnek, hanem „minden" állapotról. Szimplifikált és a fenti extrapolációt figyelembe vevő alakban ez a tétel így hangzik: „ha pontosan ismerjük az elszigetelt rendszer adott állapotát és determinisztikus törvényét, akkor pontosan előreláthatjuk minden állapotát". Ezt a megfogalmazást megtalálhatjuk Heisenbergnél, Schrödingernél, Bornnál, Bohrnál és más vezető fizikusoknál, akik kifejezetten utalnak rá, mint a determinizmus elvére, illetve mint a fizikai jelenségekre vonatkozó oksági elvre.

Ez az álláspont még Laplace-tól ered. Ő, aki a determinizmus elvét elsőként éppen prognosztikus módon fogalmazta meg azzal, hogy ezt az elvet holisztikusan kezelte, mivel az univerzumra vonatkoztatta, valamint mecha-

nisztikusan fogta fel, mivel az univerzum állapotváltozóinak mechanikus paramétereket vett fel, vagyis a világegyetem részeinek sebességét és helyzetét, determinisztikus törvényeken pedig a Newton-féle mechanikai mozgástörvényeket értette. Mindez abból következett, hogy Laplace a világot anyagi pontok rendszerének tekintette.

Véleményünk szerint a determinizmus elvének itt vázolt megfogalmazása téves, az elszigetelt rendszer állapotainak pontos előreláthatóságáról szóló tétel egyáltalában nem képviseli ezt az elvet. Ez nem annyit jelent, hogy tagadjuk e tétel igazságát és módszertani fontosságát; ez külön kérdés. A vitát a determináció prognosztikus meghatározásának bírálatával kezdjük; ezen alapul ugyanis a fent említett megfogalmazás.

Schlick, amikor megkonstruálja ezt a meghatározást, kifejezetten igyekszik elkerülni a rendszer állapotai közti tárgyi kapcsolatot és e kapcsolat jellegét illető vitát. Lehet, hogy ez az oksági összefüggés klasszikus fogalmának Hume-i kritikájából következő hatás eredménye. Bizonyos azonban, hogy ez annak a neopozitivista eljárásnak az eredménye, amely bizonyos fogalmaknak formális, nyelvi síkon való definiálás által „ad értelmet"; ennek az a célja, hogy biztosítékot nyújtson a tárgyi beszédmódban rejlő metafizikai beütések ellen. Ezért Schlick ténylegesen nem beszél állapotokról, hanem csak az állapotokra vonatkozó mondatokról, nem beszél törvényszerűségekről, csak törvényekről, vagyis az őket leíró mondatokról. Így tehát nem beszél az állapotok közti kapcsolatról sem, hanem csak a meghatározott mondatok közti kapcsolatról. Itt segítségére sietnek azok a fizikusok, akiket nem annyira a determinációs viszonynak és a determinizmus elvének a tartalma érdekel, mint inkább a prognóziskészítésben megnyilvánuló módszertani aspektusa. Éppen ez teszi lehetővé Schlick számára, hogy mint pontos előreláthatóságot konkretizálja az állapotokról szóló mondatok közti kapcsolatot. Ettől már csak egy lépés az az állítás, hogy íme, sikerült megkapni a determinációs viszony formális, egyszersmind a fizikusok szándékainak megfelelő definícióját. Véleményünk szerint többé-kevésbé ez az eredete Schlick konstrukciós próbálkozásának.

Azok számára azonban, akik meg vannak győződve róla, hogy a determináció — bárhogyan is értjük — tárgyi viszony, Schlick meghatározása nem látszik helyesnek. Éspedig azért nem, mert ebben a meghatározásban az állapotok — s ezek az állapotok fizikai jelenségek — közti reális viszonyt az állapotokra vonatkozó mondatok közti logikai természetű viszonnyal helyettesítik; e mondatok pedig nyelvi képződmények. Tudjuk ugyanis, hogy a pontos előreláthatóság azt jelenti, hogy a prognózistételek deduktív úton is levezethetők. Úgy gondoljuk, hogy a determinációs viszony helyes, tárgyilag megragadott definíciójának e viszonyt az állapotokat összekötő ugyanolyan jellegű viszonyhoz kell vezetnie. Nehéz ugyanis komolyan venni azt a nézetet, hogy a fizikai jelenségek közti kapcsolatnak logikai természetet kellene tulajdonítani. Maga Schlick egyébként tökéletesen tisztában van ezzel, s óvakodik levonni azt az adódó következtetést, hogy az ő meghatározása az állapotok közti „kauzális determináció" viszonyát a köztük levő logikai viszonyra redukálja. Ez a viszony ugyanis kizárólag mondatok között fordulhat elő. Fel kell vetnünk azonban a kérdést, miért állítja a szerző oly makacsul, hogy ő éppen az állapotok közti determinációs viszonyt definiálja. Ennek következtében úgy véljük, hogy Schlick meghatározása nem túlságosan szerencsés módon „ad értelmet" az állapotok determináltsága formális fogalmának.

A második ellenvetés sokkal súlyosabb. Könnyen megállapíthatjuk, hogy Schlicknek csak látszólag sikerült elszakadni a determináció tárgyi felfogásától. Definíciója ugyanis explicite feltételezi a determinisztikus törvény ismeretét, mint az előrelátás szükséges feltételét. Implikálja tehát a determinisztikus törvényszerűség létezését. Ez ellenvetésünk központja, egyszersmind a determináció prognosztikus és tárgyi meghatárzása közti viszony helyes precizirozásánk alapja. Az említett törvényszerűség létének feltételezése ugyanis magával hozza azt a lehetőséget, hogy a determinációs viszonyt az állapotok közti tárgyi kapcsolatként ragadjuk meg. Ez azonban a determinációs viszony általunk javasolt definíciója, nem pedig kauzális, illetve kvázikauzális értelmezésének alapján válik teljesen világossá. Ténylegesen, e definíció szerint a rendszer állapotait egyértelműen összekapcsoló determinisztikus törvényszerűség létezése egyértelmű azzal, hogy e rendszer két tetszőleges állapota között (tárgyi) determinációs viszony áll fenn. Valójában tehát Schlick nem képes kiküszöbölni a determináció tárgyi jellegét, amelyet definíciója implicite magában foglal. Nem túlságosan pontos alakban hasonló ellenvetést fejt ki Marc-Vogau,[29] aki helyesen veszi észre, hogy a Schlick által feltételezett törvény, amely az előrelátás premisszája, valamiféle reális kapcsolatokat fejez ki, éspedig véleménye szerint oksági kapcsolatokat.

Ha ez az okfejtés helyes, akkor a determinációs viszony prognosztikus definíciója nyilvánvalóan logikusan implikálja e viszony tárgyi definícióját; más szóval és egyszerűbben: a determináció az állapotok pontos és hatékony előrelátásának szükséges feltétele. Ha ugyanis az ismert S_1 állapotból és az ismert L törvényből *pontosan előreláthatjuk* az S_2 állapotot, akkor nyilvánvalóan úgy kell lennie, hogy ha bekövetkezik az S_1 állapot, akkor az L törvénynek megfelelő L törvényszerűség szerint bekövetkezik S_2, vagyis definíciónk szerint az S_1 állapot *determinálja* a prognózis tárgyát alkotó S_2 állapotot. Ebből az következik, hogy ha az S_1 állapot ténylegesen nem determinálná az S_2, állapotot, akkor léteznék az L_r törvényszerűség, s nyilvánvalóan nem láthatnánk előre az S_2 állapotot az S_1 állapot alapján, hacsak nem rendelkezünk látnoki képességekkel, mert ez esetben bizonyosan nem léteznék az L törvény; itt azonban az előrelátás fogalmát tudományos értelemben használjuk, mint a törvényen alapuló prognózis készítést.

A két meghatározás definensei között azonban nincs fordított logikai viszony: az állapotok közti determináció nem implikálja a pontos előrelátás lehetőségét. Az a tény ugyanis, hogy létezik determinisztikus törvényszerűség, vagyis a determináció áll fenn a rendszer állapotai között, az előrelátás lehetőségével és lehetetlenségével egyaránt konzisztens. Az első eset akkor fordul elő, ha pontosan ismerjük az S_1 állapotot és az L determinisztikus törvényt. Ezek az információs jellegű feltételek explicite szerepelnek Schlick meghatározásában. Ez a meghatározás tehát erősebb a determináció tárgyi definíciójánál, amely tudásunkat illetően nem tartalmaz semmilyen feltételt, mivel nem vonatkozik valamely megismerési eljárásra, mely feltételez ilyen tudást, hanem közvetlenül a valóságot érinti. A második eset viszont akkor fordul elő, ha nincs információnk az L_r törvényszerűségről vagy az S_1 állapotról; ekkor természetesen nem láthatjuk előre az S_2 állapotot, jóllehet létezik ilyen törvényszerűség, s ezért az S_1 állapot ténylegesen determinálja az S_2 állapotot. A determinisztikus törvényszerűség létezésének feltételezése ugyanis még nem implikálja e

[29] *Marc-Vogau, K.:* Zum Vortrag Schlicks. „Erkenntnis", 6. köt. 1936. 344. o.

törvényszerűség ismeretét is, bár — az ismeretelméleti optimizmus szempontjából — azt a lehetőséget hozza magával, hogy megszerezzük ezt az ismeretet. Ez azonban nem elég az előrelátáshoz, amely a determinisztikus törvényszerűségnek, valamint a rendszer korábbi állapotának tényleges ismeretét feltételezi.

Az elemzés eredménye a következő. Schlick meghatározása csak látszólag kerüli el a determinációs viszony tárgyi felfogását, ténylegesen azonban implikálja ezt, méghozzá definíciónk értelmében. Ugyanakkor túlságosan erős, illetve túlságosan szűk, mivel információs feltételeket tartalmaz, melyek bár szükségesek az előrelátáshoz, de egyáltalán nem szükségszerűek a determinációs viszony tárgyi tartalmának felismeréséhez; ez a viszony fennállhat a fenti feltételek teljesítése nélkül és az előrelátás alkalmazásának lehetősége nélkül is. Ez a viszony reális függés, az előrelátás pedig megismerési eljárás. Nem csodálkozhatunk tehát, hogy sok metodológus, a többi között Sztajnbarg,[30] Wiegner[31] és mások a szubjektivizmus vagy éppen az idealizmus vádját hozzák fel Schlickkel szemben azon az alapon, hogy a reális viszonyt az előrelátási tevékenység elvégzésének lehetőségére próbálja redukálni.

Mindezek az ellenvetések együttesen arra késztetnek bennünket, hogy Schlick meghatározását ne fogadjuk el a determinációs viszony definíciójának. Tekintettel azonban arra, hogy ez a meghatározás logikai kapcsolatban áll a determináció helyes, azaz tárgyi definíciójával, ezért úgy kell kezelnünk, mint a *determinációs viszony* előfordulásának *empirikus kritériumát*. Ha ugyanis az S_1 állapotból és az L törvényből pontosan előreláthatjuk az S_2 állapotot, akkor az S_1 állapot ténylegesen determinálja az S_2 állapotot. Gyakran hangsúlyozzák, hogy a hatékony prognózis készítése ily módon a próbakő szerepet játssza a determináció és az oksági összefüggés vonatkozásában, de ugyanakkor óvnak attól, hogy ezt a kritériumot azonosítsák a jelenségek valóságos kapcsolatával, amelynek megállapítására szolgál. Így veti fel a kérdést teljesen világosan Planck,[32] aki a problémának hosszabb gondolatmenetet szentel. Schlick meghatározása éppen ilyen jogosulatlan, nyilánvalóan hibás módon azonosítja a determináció kritériumát magával a determinációval.

A fenti alapon elvetjük a determinizmus elvének episztemológiai koncepcióját, amely szerint ez az elv a rendszer állapotainak előreláthatóságára vonatkozik azon az alapon, hogy ismeri a rendszer adott állapotát és a megfelelő determinisztikus törvényt. Elfogadjuk viszont ennek az elvnek ontológiai értelmezését, mert úgy véljük, hogy a determinációs viszony nemcsak reális, tárgyi kapcsolat, hanem — mint ilyent — helyesen és a szándéknak megfelelően definiálhatjuk, anélkül hogy megismerési eljárásokra, különösen a prognóziskészítésre hivatkoznánk. Lényegileg ennek az álláspontnak alapja az a meggyőződés, hogy a determinizmus elve a valóság struktúrájának meghatározott aspektusára, pontosabban az állapotoknak az elszigetelt rendszerben végbemenő egyértelmű lefolyására vonatkozik; ezek a folyamatok az embertől, tudástól és az előrelátás lehetőségétől függetlenül léteznek. Másrészről azért, mert éppen ilyen és nem más a valóság struktúrája, lehetséges a

[30] *Sztajnbarg, D.:* Zagadnienie indeterminizmu na terenie fizyki współczesnej. P. F. XXXV. (1932) 64—65. o.

[31] *Wiegner, A.:* Uwagi nad indetermizmem w fizyce. Poznan, 1932. 15. o.

[32] *Planck, M.:* Az okság fogalma a fizikában. A modern tudomány problémái. Varsó, 1933. 28—30. o. (lengyelül).

pontos emberi előrelátás, amely kifejezetten feltételezi az állapotok fent említett lefolyásain uralkodó törvényszerűségeket. Véleményünk szerint ez az egyetlen helyes, materialista nézőpont.

Ezt az álláspontot egyébként nemcsak a materialisták osztják, hanem a realisztikus beállítottságú fizikusok és metodológusok is erre az álláspontra helyezkednek; közéjük tartozik elsősorban Margenau, aki igen élesen vitatkozik a determinizmus elvének prognosztikus megfogalmazásával, melyet kifejezetten a pozitivisztikus gondolkodásmód eredményének tart. Ennek a filozófiai vonatkozásnak kiemelése tökéletesen helyes. Jelenleg az említett elv episztemológiai felfogását főképpen a neopozitivisták képviselik. Elég, ha olyan neveket említünk, mint Schlick, Reichenbach, Popper és mások. E koncepciónak a fizikusok körében való elterjedését nagymértékben magyarázhatjuk a neopozitivizmus erős hatásával.

Az episztemológiai álláspont bírálata természetesen nem irányul a rendszer állapotainak pontos előreláthatóságát hirdető tézis ellen, hanem pusztán e tézisnek a determinizmus elvével való azonosítása ellen. Ezt a tézist a fenti elvtől különálló, megismerési jellegű feltételezésnek kell tekintenünk, amelyet a tudományos gyakorlatban betöltött szerepével kapcsolatosan — tartalmának megfelelően — a pontos *előreláthatóság*, illetve a pontos *prognózisok elvének* nevezhetünk. Ez az elv természetesen csak az elszigetelt rendszerek állapotainak előrelátására korlátozódik, vagyis mintegy kizárólag a fizikai determinizmus elvének céljaira preparált.

Mint megállapítottuk, a pontos előrelátás lehetősége implikálja a determináció fennállását, s ezért meg kell állapítanunk, hogy a pontos prognózisok elve maga után vonja a determinizmus elvét, és ezért az utóbbinak elégséges feltétele, illetve kritériuma. Természetesen nem szükséges feltétele a determinizmus elvének, s ez abból következik, hogy a determináció fennállása nem implikálja a pontos előreláthatóságot, mivel ennek teljesüléséhez az információfeltételek realizálódása szükséges. A pontos prognózisok előfeltételezése tehát kizárólag empirikus kritérium, illetve a determinizmus elvének episztemológiai vagy módszertani társa. Ez megmagyarázza miért összpontosítják figyelmüket a fizikusok elsősorban erre az előfeltételezésre, s bizonyos fokig megmagyarázza azt a jelenséget is, miért fogják fel a determinizmus elvét prognosztikus értelemben.

Többé-kevésbé így fest a két elv tényleges viszonya. Úgy véljük még szükség van a pontos prognózisok előfeltételezése és a determinizmus elvének verifikálhatósága, pontosabban, alátámaszthatósága közti összefüggésre vonatkozó további kutatásokra. Ez mind azzal kapcsolatos, hogy a fenti feltételnek empirikus kritérium jelleget tulajdonítunk, mind pedig azzal a feltételezéssel, hogy ez az előfeltételezés a valóságban a determinizmus elvének állandó és pontos igazolásáról szóló tétel. Ezzel a feltételezéssel most nem foglalkozunk, s tovább vitatandó kérdésnek tekintjük.

Befejezésül még egy lényegbevágó problémával foglalkozunk. Mint az előző pontban megállapítottuk, a méréseredmények megközelítő jellege következtében a rendszer kezdeti állapotát gyakorlatilag nem ismerhetjük pontosan. Ezért a kezdeti állapotra vonatkozó információ-feltétel, amely a pontos prognózisok elvében szerepel, gyakorlatilag csak megközelítő módon teljesülhet. Ha viszont ez a helyzet, akkor a kezdeti állapotra vonatkozó információban mutatkozó szórás átvivődik az előrelátható állapotok prognózisaira, s ennek következtében ezeknek az állapotoknak az előrelátása sem lehet gyakorlatilag

pontos. Vajon nem kell-e ezért a szóban forgó elvet legalábbis üresen-teljesítettnek, ha ugyan nem hamisnak tekintenünk?

Egyes szerzők ennek a nehézségnek hatására liberalizálják, illetve „empirizálják" a pontos előreláthatóság elvét, s a következő tétellel helyettesítik: „Ha bizonyos megközelítéssel ismerjük a kezdeti állapotot (és a törvényt), akkor ugyanilyen megközelítéssel előreláthatunk minden állapotot." Ilyen megfogalmazást találunk pl. Poincarénál.[33] Más szerzők viszont, köztük a fizikusok többsége, nem mondanak le ennek az elvnek eredeti alakjáról, ugyanis ürességét, illetve hamisságát csak a kvantummechanika eredményeivel kötik össze, nem pedig a klasszikus fizika szintjén végzett mérések jellegével. Mi is ehhez az álláspontho csatlakozunk, ugyanabból az okból, amely a determinizmus elvével kapcsolatosan az elv nem-ürességének feltételeit illetően vezetett bennünket. Mint könnyen kimutathatjuk — s rendszerint ezt is hangsúlyozzák — a pontos prognózisok elvének alapja az a feltételezés, hogy a mérési információban elméletileg lehetséges a szóráshatár nullára csökkentése. Ez a feltételezés specifikus — éspedig határeset — értelemben véve biztosítja az ezen elv információ-feltételének teljesítését a rendszer kezdeti állapotára vonatkozóan. Ezért az a véleményünk, hogy ezt az elvet határ jellegű tézisnek kell tekintenünk, egyébként analóg módon a determinizmus elvéhez, tekintettel arra, hogy nem-ürességének feltételei határ jelleggel realizálódnak. Éppen ebben az értelemben fogják fel és fogalmazzák meg általában, s mint ilyet kezelik a determinizmus elvének elégséges feltételeként. Ez azonban, mint látjuk, eszmei kritérium, s ezért nem hatékony. A gyakorlatilag hatékony kritérium a rendszer állapotainak megközelítő, illetve a pontoshoz közelítő előrelátthatósága. Ez a kritérium azonban pontatlan és megközelítő. Ám nem is lehet más, hiszen a determinizmus elve csak megközelítőleg igazolható, a reális prognózisokban mindig van mérési szórás, bár a méréstechnika fejlődésével ez csökken.

Ezek után fordítsunk figyelmet arra a problémára, hogy mennyiben *igaz*, illetve érvényes a determinizmus itt vizsgált elve abban az aspektusban, amely szorosan kapcsolódik ennek az elvnek a tartalmához. Ugyanis csak ez az utóbbi kérdés a tárgya tanulmányunknak.

Ha a klasszikus fizika által vizsgált makrorendszerek területéről van szó, akkor senki sem kételkedik komolyan a determinizmus elvének igazságában. Viszont ebben a kérdésben lényeges ellenvetések merülnek fel a kvantummechanika által vizsgált mikrorendszereket illetően. Ezért a determinizmus elvének érvényességéről folytatott vita kizárólag vagy legalábbis elsősorban a mikrovilág említett elmélete alapján folyik.

Nos, mint a mai vizsgálatok mutatják, az itt tárgyalt és az említett keretek korlátozta probléma lényegbevágóan érinti a determinizmus elvének értelmét. Ez a kapcsolat — melyet régebben gyakran figyelmen kívül hagytak — abban a fontos körülményben jut kifejezésre, hogy a kvantummechanika a rendszer állapotának a klasszikus fizikáétól eltérő fogalmával dolgozik. Megkíséreljük ezt közelebbről megmagyarázni. A klasszikus fizikában a makrorendszer pillanatnyi állapota mindig a rendszer bizonyos kiemelt változóinak, az állapotváltozóknak *meghatározott* értékeit fejezi ki. A kvantum-fizikában viszont — mint az általában ismeretes — a mikrorendszer pillanatnyi állapotát a ψ hullámfüggvény képviseli, illetve jellemzi, amelynek amplitúdó-négyzete,

[33] *Poincaré, H.:* Tudomány és módszer. Varsó, 1911. 47—48. o. (lengyelül).

vagyis ψ nyilvánvalóan *valószínűségi* jellegű. Pontosabban szólva: a ψ függvény képviseli az adott pillanatban a rendszer bizonyos változói (a helyzet és a sebesség) értékei együttesének együttesét, s mindegyik érték realizálódásának meghatározott valószínűségével van összekapcsolva (konjugálva). Éppen ez a mikrorendszer állapotainak felfogásában megmutatkozó sajátosság a makroszkopikus rendszer állapotának klasszikus jellemzéséhez képest.

A determinizmus elvét hagyományosan úgy értjük, mint olyan tézist, amely a fent leírt klasszikus értelemben vett rendszer-állapotokra vonatkozik. Ez kifejezésre jutott az állapot fogalmára vonatkozó fejtegetéseinkben a jelen tanulmány első részében. Ez természetes is, hiszen a determinizmus elve a kvantumfizika előtti, makroszkopikus fizika alapján fejlődött ki és fogalmazódott meg; s ez a fizika ily módon a rendszer állapotának pontos, nem-valószínűségi fogalmával operál. Ebből a szempontból a determinizmus itt vizsgált elvét *klasszikusnak* kell neveznünk.

Mármost, s ezt könnyen kimutathatjuk, a determinizmus klasszikus elve kifejezetten alkalmazhatatlan a mikrorendszerekre. A mikrorendszerek állapotai ugyanis — legalábbis a kvantummechanika szempontjából — a ψ függvénnyel, tehát valószínűségileg jellemezhetők. Ebből az következik, hogy az a kérdés, vajon a determinizmus klasszikus elve igaz-e vagy hamis, a kvantumrendszerek körében nem dönthető el, vagy rosszul feltett kérdés, természetesen a kvantummechanika keretei között. Csak abban az esetben állna másképpen a helyzet, ha ez az elmélet az állapot klasszikus jellemzésével dolgoznék. Akkor az említett elv igazságára vonatkozó kérdés értelmes és eldönthető lenne. A helyzet azonban nem ez. Ezért az a véleményünk, hogy azokat az indeterminisztikus álláspontokat, amelyek a determinizmus elvének klasszikus, egyszersmind ontológiai megfogalmazásával kapcsolatosak, félreértésnek kell tekintenünk, habár nem banális állásfoglalásoknak.

A fentiekhez hasonló, csak talán kevésbé szélsőséges fejtegetések egyengették az utat a determinizmus elveinek egy bizonyos, eléggé természetesen adódó általánosítása számára, amely a determinizmus elvének a kvantummechanikára való alkalmazására törekedett. Ez a koncepció tulajdonképpen még Plancktól[34] ered, s jelenleg olyan szerzők fejtegetik, mint Nagel,[35] Margenau,[36] Northrop[37] és sokan mások, köztük sok fizikus is.

Ez a próbálkozás igen egyszerű eljárásból áll: az állapot fogalmának szűk, klasszikus körét kiterjesztik oly módon, hogy belevonják a mikrorendszer valószínűségileg értelmezett állapotát. Így a determinizmusnak új, *általánosított* elvét kapják, amely már nem specifikálja — mint a klasszikus — az állapot karakterisztikumának sajátosságát.

Nyilvánvaló, hogy ez az elv már vonatkozik a mikrorendszerekre. Ezzel kapcsolatosan az a kérdés, hogy érvényes-e ebben a körben, a kvantummechanika keretében teljesen megoldható problémává válik. Az említett szerzők ezenkívül rámutatnak arra, hogy a kérdés eldöntése pozitív, vagyis az általánosított elv megtartja érvényességét a mikrovilágban. Valóban, Schrödinger időbeli differenciálegyenlete, amely a kvantummechanika alaptörvénye, a rendszer

[34] *Planck, M.:* Id. mű (3) 40. o.
[35] *Nagel, E.:* Id. mű (8/a) 426—427., 433—435. o.
[36] *Margenau, H.:* Id. mű (6/b) 414—428. o.
[37] *Northrop, F. S. C.:* The Logic of the Sciences and the Humanities. New York, 1960. 200—220. o.

számára, amelynek fejlődését nem zavarja a mérés, leírja a ψ_n függvény bármely későbbi értékének egyértelmű függését a t időtől, valamint a függvény kezdő ψ_0 értékétől. Ez az egyenlet tükrözi tehát a kvantumrendszer állapotai közti determinációs viszonyt, amely állapotokat a ψ függvény, mint állapotváltozó, valószínűségileg jellemez. A Schrödinger-egyenlet e determinisztikus jellege következtében, ha pontosan ismerjük a mikrorendszer ψ_0 állapotát, akkor a fenti egyenlet alapján pontosan előreláthatjuk a rendszer tetszőleges későbbi ψ_n állapotát.

Így — mint Nagel, Margenau és mások hangsúlyozzák — „megmentették" a mikrovilágban érvényesülő determinizmust. Azzal a fenntartással élnek azonban, hogy itt a nem-klasszikus értelemben vett determinizmusról van szó, ugyanis a mikrorendszer állapota valószínűségileg meghatározott.

Ez a végeredményben optimista álláspont azonban meglehetősen egyedülálló. Mindenekelőtt azok nem értenek egyet vele, akik a determinizmus-elv értelmének megsértését, illetve felborítását látják benne. Ezek ugyanis azt gondolják, hogy a determinizmus elvének tényleges jelentése a hagyományos felfogásában van, amely szoros kapcsolatban áll a rendszer állapotának klasszikus fogalmával. Ebből a szempontból a determinizmus elvének „megmentése" a mikrorendszerek körében, a fenti általánosítás alapján mesterségesnek, erőszakoltnak látszik.

A klasszikus elv azonban nem alkalmazható a kvantummechanika keretében vizsgált mikrorendszerekre. Ha tehát elvetjük az elv „deklasszicizálásának" kísérletét, akkor alkalmazásának lehetőségére és az említett rendszerek vonatkozásában érvényes igazsága kérdésének eldöntésére az egyetlen reményünk, ha *túllépünk* a kvantummechanika *határain;* más szóval: olyan mikroelméletet kell konstruálnunk, amely a kvantumrendszer állapotának klasszikus jellemzésével dolgozzék. Ha ez determinisztikus elmélet lenne, akkor a determinizmus elvét igaznak kellene tartanunk; ha viszont a klasszikus értelemben statisztikusnak bizonyulna, dinamikus alap nélkül, vagyis, ha szerinte a rendszer állapota a rendszer későbbi lehetséges állapotai számára csak a statisztikus elosztást adná meg — akkor a determinizmus elvét a mikrovilágban hamisnak kellene tekintenünk.

Egyes fizikusok, például Bohm, de Broglie és mások, amellett vannak, hogy a mikrofizikát vissza kell fordítani a klasszikus determinizmushoz. Sőt konkrét kísérleteket tesznek ilyen klasszikus és ugyanakkor determinisztikus elmélet megfogalmazására. Nincsenek ugyanis meggyőzve a kvantummechanika teljességéről, vagyis arról, hogy a mikrorendszer állapota nem jellemezhető pontosan, hanem csak valószínűségileg. Ezért az említett próbálkozások abból állnak, hogy az állapot jellemzésébe új, az állapotot már pontosan meghatározó paramétereket vezessenek be.

A fizikusok nagy többsége azonban igen szkeptikusan nézi ezeket a konkrét javaslatokat. Éspedig nemcsak azért, mert eddig semmilyen siker sem koronázta őket, hanem mindenekelőtt azért, mert a fizikusok szilárdan arra az álláspontra helyezkednek, hogy a kvantummechanika teljes, vagyis az állapot más, nem-valószínűségi jellemzése a mikroobjektumok sajátos természete miatt ki van zárva. Nyilvánvaló, hogy ezt a vitát teljes egészében csak a fizika jövőbeli fejlődése döntheti el. S ha ezt figyelembe vesszük, meg kell állapítanunk, hogy a determinizmus klasszikus elvének a mikrovilágra való alkalmazása lényegileg nyitott kérdés, s a jövőben fog eldőlni. Annál is inkább nyílt probléma — ennek következtében — a determinizmus-elv igazságának vagy hamisságának

eldöntése a mikrovilág területén. Nincs azonban kizárva, hogy a fizika fejlődése határozottan olyan tézishez vezet, hogy a klasszikus elv lényegéből kifolyóan, nem vonatkozhat a mikrovilág jelenségeire, mert az állapotnak olyan fogalmát használja, amely nem vihető át erre a területre. Akkor vagy véglegesen le kell mondani arról a megfontolásról, hogy a determinizmus klasszikus elve igaz a mikrovilágban, vagy pedig — ugyancsak véglegesen — el kell vetni a determinizmus elvének klasszikus értelmezését, ha azt akarjuk, hogy ezek a fejtegetések ne veszítsék el értelmüket és jellegüket.

ФИЗИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ

3. Аугустынек

Целью работы является попытка дать отчет в содержании принципа физического детерминизма в той его формулировке, которая говорит, что для всякой изолированной физической системы любое определенное ее состояние детерминирует все последующие состояния этой системы.

Первая часть работы посвящена выработке возможно точных и правильных определений понятий, посредством которых выражается этот принцип. Изолированная физическая система определяется, как такая система, которая не взаимодействует со своей пространственной средой. Состояния системы определяется, как временные сечения ансамбля переменных величин состояний этой системы, то есть таких переменных величин, которые взаимно друг от друга не зависят и которые сообща определяют — дефиниционно или номологически — остальные переменные величины системы. Предлагается следующее определение отношения детерминирования: «Состояние S_1, детерминирует во времени t_1, состояние S_2» значит, что «Если реализуется состояние S_1, то по истечении времени t_1, реализуется, согласно соответствующей закономерности, состояние S_2». Закономерность понимается здесь, как такая общая действительная зависимость, которая однозначно связывает все состояния системы. Такая закономерность называется детерминистской. Автор полемизирует с мнением согласно которому отношение детерминирования представляет особую причинную связь. Однако он показывает, что это отношение имеет каузальное основание.

Во второй части работы рассматриваются: условия того, чтобы принцип детерминизма не был эмпирически пустым, его отношение к принципу Максвелла и к предположению точной предвидимости. Рассматриваемый принцип предполагает существование изолированных систем, а также повторяемость их состояний. Предполагает в том смысле, что существование изолированных систем и повторяемость их состояний являются условиями того, чтобы принцип детерминизма не был эмпирически пустым. Только в случае реализации этих условий он становится эмпирическим высказыванием, подлежащим проверке. Доказывается, что из принципа детерминизма вытекает принцип Максвелла, согласно которому все детерминистские закономерности имеют пространственно-временно универсальный характер. Автор полемизирует со взглядом, согласно которому принцип детерминизма можно удерживать и в случае, если бы пришлось отбросить принцип Максвелла, а также с мнением, что оба эти принципа эквивалентны. На основании критики эпистемологического определения отношения детерминирования (ведущего к отождествлению принципа детерминизма с принципом предвидимости) показывается, что из предположения точной предвидимости — согласно которому, если известно точно определенное состояние системы и детерминистский закон, то возможно точно предвидеть все следующие за ним состояния этой системы — действительно следует принцип детерминизма, но что определение этому принципу детерминизма не эквивалентно, а тем более, не равнозначно ему. В заключение разбирается вопрос о применимости принципа детерминизма к микросистемам и показывается, что этот принцип, пользующийся классической характеристикой состояния системы, не может относиться к состояниям в смысле квантовой механики, ибо состояние микросистемы определяется — в ее рамках — вероятностным образом. Итак, следует либо обобщить принцип детерминизма посредством обобщения определения состояния, либо питать надежду, что он окажется применимым — в классической форме — к микросистемам, если выйти за рамки квантовой механики.

PHYSICAL DETERMINISM

Z. Augustynek

The study examines the content of the principle of physical determinism which is formulated as follows: for every isolated physical system any given state of system determines all the later occurring states of this system.

The first part of the study is devoted to the formulation of the definitions (as precise and adequate as possible) of the concepts that are needed te express the above principle. A physical isolated system is defined as a system which does not interact with its spatial environment. A state of a system is defined as temporal section of the set of his state's variables, *i.e.* those variable that are mutually independent and together serve to define, by means of a definition or nomologically — the remaining variables of the system. The following definition of the relation of determination is proposed: "State S_1 determines state S_2 in time t_1" means: "If state S_1 occurs, state S_2 occurs in time t_1 according to the respective law." By "law" we mean the general real dependence which binds up uniquely all the states of the system and hence is called deterministic. The author sets forth arguments againts the view which holds that the relation of determination represents a specific causal relation, though he states at the same time that this relation must have a causal foundation.

In the second part of his study the author examines the conditions of non-emptiness of the principle of determinism, the relation of this principle to that of Maxwell and to the assumption of strict predictability. This principle presupposes the existence of isolated systems and the occurrence of reproduction of the states of these systems. It presupposes them in the sense that the existence of isolated systems and their reproduction are the conditions of empirical non-emptiness of the principle of determinism; if those conditions are satisfied, the principle in question becomes an empirical, verifiable proposition. It can be proved that the principle of determinism implies that of Maxwell which states that all deterministic laws are universal in space-time. The author argues against the view that the principle of determinism can be maintained when Maxwell's principle is rejected; in the same time he also asserts the non-equivalence of the two principles. The author criticizes the epistemological definition of the relation of determination — leading to the indentification of the principle of determinism with the principle of predictability — and demonstrates that the assumption of strict predictability (which says that if we have a well-defined state of a system and a corresponding deterministic law, then it is possible to predict every state of the same system latter than the given one), implies the principle of determinism, though it is not its equivalent, neither is it synonymous with it. In the final part, the question of the application of the principle of determinism is examined with reference to micro-systems. It is shown that this principle, resorting to the classical characteristic of the state of a system, cannot concern the states in the sense of quantum mechanics. It is then necessary either to make this principle more general by generalizing the definition of a state, or to cherish the hope that it might be made applicable, in its classical form, to micro-systems when quantum mechanics itself is in some sense overcome.

FIGYELŐ

Dr. Tordai György 1920—1964

1964. szeptember 1-én tragikus hirtelenséggel elhúnyt dr. Tordai György elvtárs, az MSZMP Budapesti Pártbizottsága Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetemének tanszékvezetője, az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Filozófia és Tudományos Szocializmus Tanszékének docense. Halálával súlyos veszteség érte a Pártot, a magyar tudományos és kulturális életet, filozófiát és oktatást.

Tordai György élete, szocialista humanizmustól áthatott munkássága szorosan összeforrott a Párt, a szocializmus ügyével, a marxista—leninista világnézet művelésével, terjesztésével. Pályájának kezdetén tevékenyen részt vett a munkásosztály politikai hatalmáért folyó küzdelmekben, a proletárdiktatúra államhatalmi szerveinek kiépítésében. E gyakorlati, politikai harcokkal párhuzamosan elsajátította a marxista filozófiát, amelynek művelése és terjesztése további munkásságának alapját képezte. Egyetemi oktatómunkáját a Bölcsészkaron, a Pedagógiai Főiskolán, az Agrártudományi Egyetem, majd az Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Filozófiai Tanszékén és a Marxizmus—Leninizmus Esti Egyetem esztétikai tanszékének vezetőjeként végezte. Széleskörű műveltségével és lelkiismeretes szorgalmával a filozófia-oktatás minden ágából kivette részét, egyaránt tanított dialektikus és történelmi materializmust, filozófiatörténetet, etikát, pedagógiát, valláskritikát.

Tudományos munkássága a kultúrtörténet egyes fejezeteinek marxista feldolgozására irányult. Tudományos munkatársa volt az MTA Filozófiai Intézetének, hosszú ideig dolgozott könyvtárakban is vezető beosztásban, itt vetette meg alapjait annak a széleskörű kutató munkának, amelyet a haladó magyar filozófia-történet és a magyar múlt antiklerikális hagyományainak összegyűjtésére és feldolgozására folytatott. Munkásságának eredményeit folyamatosan publikálta könyveiben (Horárik János. Művelt Nép, 1954.; Forradalom és papi rend. Kossuth, 1961.), számos tanulmányában, cikkében. Befejezte és elbírálásra benyújtotta „Az 1848/49-es magyar forradalom radikális plebejusainak vallás- és egyházellenes nézetei" c. kandidátusi disszertációját, mely eddigi kutatómunkájának elméleti szintézisét jelenti.

Tudományos munkássága mellett széleskörű publicisztikai és népművelő tevékenységével is maradandó érdemeket szerzett a kulturális forradalom fellendítésében, a tömegek szocialista tudatának formálásában. Ezt a munkásságát tükrözik figyelemre méltó szépírói kvalitásairól tanúskodó regényei — „Ubrik Borbála története" c. antiklerikális kisregénye (Kossuth, 1956—59) százezres példányszámban jelent meg, népszerű olvasmánnyá vált „Pernyét hord a szél" (Gondolat, 1958.) c. regénye a Párizsi Kommün magyar hőseinek történetéről —, novellái, publicisztikai írásai, előadásai, oktatófilmje.

Életének, munkásságának teljében érte tragikus, hirtelen halála. Elvtársai, barátai szeretettel őrzik meg emlékezetükben.

A marxi esztétika védelmében[1]

M. A. Lifsic 1931-ben keletkezett, s az NDK-ban nemrég újra megjelent könyvének jelentőségét csak akkor mérhetjük fel, ha beállítjuk a marxista esztétikai gondolat fejlődésének általános összefüggésébe, felvázoljuk a marxista esztétika fejlődésének néhány fontos szakaszát. S ez nem véletlen. Azért szükséges ez a széles áttekintés, mert — nyugodtan állíthatjuk — ez a mű ma már a marxista esztétika történetéhez tartozik. Lifsic és a vele együtt dolgozó filozófusok, művészetteoretikusok munkássága a harmincas évek elején új korszakot nyitott a marxista esztétikában.

De vajon azt jelenti-e ez, hogy a könyvnek ma *már csak* történelmi jelentősége van, művészetelméletünk teljesen beépítette magába s meghaladta Lifsic eredményeit? „A szerzőnek — írja Lifsic — félnie kell attól, hogy értekezésének sok következtetése triviálisnak fog látszani . . . Másrészt azonban ez az aggodalom egy elégtétellel is össze van kötve."[2] Azzal az elégtétellel, hogy ha ma már a könyv megállapításainak egy része általánosan ismert, elfogadott tanításnak tekinthető a marxista esztétikusok körében, ez jórészt a szerző érdeme. Ezek a megállapítások a könyv első kiadásának idején teljesen újak voltak, még tárgyukat, forrásaikat is csak kevesen ismerték. Lifsic az elsők között tárta fel és elemezte Marx esztétikai megjegyzéseit és ifjúkori műveit, így a többi között a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat.* Másrészt azonban ez az aggodalom nagymértékben felesleges is. Sajnos Lifsic eredményeit még ma sem ismerjük eléggé, könyvei csak nehezen hozzáférhetők.[3] Max Weber azt írja a tudós munkájáról, hogy „tudományosan meghaladottá válni, ez nemcsak a mi sorsunk, hanem minden célunk is". Sajnos a tudományos munkának ezt a célját, amelyet olyan világosan lát Lifsic, még ma sem érték el a harmincas években írott munkái.

A II. Internacionálé nagy teoretikusai jelentős alkotásokat hoztak létre a művészetelmélet területén is. (Mehring irodalmi írásai, Plehanovnak a művészet keletkezéséről szóló műve.) Végső soron azonban a II. Internacionálé alapvető ideológiai hibái, korlátai határozták meg a marxista esztétika fejlődését ebben a korszakban. Ezek a hibák, ezek a korlátok ti. különös élességgel jelentkeztek az önálló filozófiai diszciplinák vonatkozásában, így az esztétikában is. Az az irányzat, amelyik a marxizmus egységes, teljes *filozófiai rendszerét* puszta történetszemléletté, sőt absztrakt ökonómiai tanná igyekezett leszűkíteni, hogy azután az így keletkező űröket a polgári tudomány „legújabb eredményeivel" (pozitivizmus, neokantiánizmus stb.) töltse ki — lehetetlenné tette egy *marxista* és *filozófiai* esztétika kialakítását. Közismert tény, hogy Marx és Engels azon kéziratait, leveleit, amelyek akadályozták volna ennek a tendenciának az érvényesítését, „elfektették" az Internacionálé archivumaiban.

A II. Internacionálé e hibáinak meghaladása, a lenini fordulat lényege — a *filozófia* vonatkozásában — éppen az volt, hogy Lenin kezében újra szerves *egésszé* vált a marxista filozófia. A puszta — s így egy eltorzított — történelmi materializmusra korlátozott marxizmus helyett Lenin újrateremtette a dialektikus és történelmi materializmus egységét, kritikájával megsemmisítette a marxizmus neokantiánus, machista stb. modernizálóit, „továbbfejlesztőit".

Ez a fordulat azonban a közvetlenül Lenin személyéhez kapcsolódó első periódusában csak a történelmi és dialektikus materializmus legalapvetőbb, legáltalánosabb kérdéseinek vonatkozásában ment végbe, a úgynevezett önálló filozófiai tudományszakokat (esztétika, etika stb.) csak megalapozásukban érintette. Ezeken a területeken további munkára, részmunkára volt szükség a fordulat végrehajtásához. Lenin halála után, s főleg a dogmatizmus, a személyi kultusz időszakában ez csak nagyon korlátozottan, egyoldalúan mehetett végbe. Az etika területén — azt lehet mondani — egészen a XX. kongresszus utánig váratott magára.

[1] Michail Lifschitz: Karl Marx und die Aesthetik. Verlag der Kunst, Dresden, 1960. 176. o.

[2] Uo. 5. o.

[3] S itt nemcsak arra akarjuk felhívni a figyelmet, hogy Lifsic tanulmányait még nem fordították le magyarra, hanem arra is, hogy míg az NDK-ban 1953-ban már hatodik kiadásban bocsátották közre Marx és Engels esztétikai vonatkozású írásainak Lifsic által összeállított 610 oldalas gyűjteményét, az Szovjetunióban 1957-ben már kétkötetes, 1388 oldalas gyűjtemény állt az érdeklődők rendelkezésére, addig a magyar olvasónak meg kell elégednie az utoljára 1950-ben, a marxizmus klasszikusainak kiskönyvtárában közrebocsájtott 244 oldalas válogatással.

Az esztétikában más volt a helyzet, ha a személyi kultusz korszakának nehézségei nagymértékben korlátozták is a jelentős eredmények *elterjedésének* lehetőségeit. Ennek megértéséhez azonban újra vissza kell térnünk egy pillanatra a II. Internacionálé korszakához, majd — persze csak egészen érintőlegesen, vázlatosan — utalnunk kell a húszas évek szovjet művészeti kultúrájának fejlődésvonalaira.

Mehring és Plehanov művészeti írásai alapvetően történelmi jellegűek. Mehring műve, a „Freiligrath és Marx levelezésük tükrében"[4] ma is a legterjedelmesebbek közé tartozik a marxi esztétikai hagyaték feldolgozásai között, de a tanulmány *történeti* vizsgálatainak értékét is lerontja, hogy Mehring nem vette észre, nem értette meg a Marx konkrét állásfoglalásai mögött meghúzódó esztétikai elveket. „Marxnak és Engelsnek az esztétikai kérdésekről mondott szavai háttérbe szorultak, nem keltettek semmiféle figyelmet, vagy pedig olyan paradoxonoknak fogták fel őket, amelyek ellentmondanak a történelmi materialista elmélet fővonalának"[5] — írja Lifsic. Megállapításának második része természetesen nem Mehringre és Plehanovra vonatkozik, hanem azokra a vulgárszociológusokra, akik képtelenek voltak megérteni a termelőerők és művészet egyenlőtlen fejlődésére vonatkozó marxi tételeket. Mehringet és Plehanovot semmiképpen sem szabad azonosítani az őket követő, magukat marxistának valló vulgárszociológusokkal. Mehring és Plehanov toronymagasan állnak a húszas évek vulgármarxistái felett, az ő történelmi materialista esztétikájuk valóban történelmi tudáson és materialista alapokon nyugszik.

A húszas évek állapotait találó vonásokkal festi meg Lifsic a művének új, német kiadásához írt előszavában. A szerző szembeszáll a húszas évek idealizálásával: „Nem tartozom azok közé — írja —, akik romantikusan megdicsőítik a húszas éveket. Magától értetődik, hogy sok szép . . . és demokratikus volt akkor a nép életében, és magasan világított a kommunizmus csillaga. Ámde nem felejthetjük el, hogy Lenin marxista elméletének akkor még a szociáldemokrata maradványok és az önelégült szektásság vastag rétegén keresztül kellett utat törnie. Ezt a tényt senki sem tagadhatja."[6] — S itt különösen az ultrabaloldali, a szektás jelleget szeretnénk aláhúzni. A húszas évek művészeti avantgardizmusának elemzésénél nem szabad szem elől tévesztenünk azt, hogy e mozgalmaknak is jellemzőjük volt a „baloldaliság". S éppen e „baloldaliság", szektáriánizmus meghaladása volt a legellentmondásosabb, legproblematikusabb a harmincas évek szovjet művészeti fejlődésében. Világosan kell látni, hogy az egyéniség esztétikai jelentőségének tagadása, a személytelen proletár kollektivizmus jelszava „baloldali" elhajlás a szocialista humanizmus eszméitől.

A húszas évek — a formális szemlélet számára, a polgári-demokratikus nosztalgiák fényében „*tiszták*" demokratikusnak látszó — irányzat-harcaiban benne lappanganak a a kulturális élet későbbi, a szocialista demokrácia normáitól sok tekintetben eltérő fejlődésének csírái. Ezekben a sokszor klikkharcokká fajuló irányzatharcokban már jelentkezik a tudományos igényű viták elfojtásának tendenciája, egyfajta — „szellemi" — terror bizonyos avantgardista csoportosulások egyedül helyesnek, s egyedül proletárinak vélt irányzata érvényesítésében. Közismert az „utitársak" kérdésének szektás kezelése a proletkultosok, rappisták stb. körében. S közismert a proletárkultúra és az emberiség évezredes kulturális fejlődésének viszonyáról vallott nihilista felfogásuk.

Az ultrabaloldali jelszavakat hangoztató avantgardizmus képromboló elméleteihez csatlakozott a „marxista" vulgárszociológia is (Bogdanov, Fritse). Fő érvük az osztályálláspont lapos, metafizikus értelmezése volt. A régi mestereket mint a nemesség vagy a burzsoázia önző érdekeinek kifejezőit leplezték le, akikkel mit sem tud kezdeni a jövendő proletárkultúra. „Elméletük alaptétele . . . , hogy nincs semmiféle objektív igazság. Nem létezik semmi az anyagi érdekeken és a nekik megfelelő ‚ideológián' kívül . . . Az osztályok minden álláspontja vagy egyaránt helyes vagy egyaránt hamis."[7]

Az ebből a káoszból kibontakozó valóban szocialista kultúra Lenin alapvető útmutatására támaszkodott: A hatalomra került proletariátus nem veti el az emberiség kultúrájának haladó hagyományait, hanem ellenkezőleg: éppen a proletariátus képes őket először *valóban* elsajátítani. „Nehéz elképzelni — írja Lifsic —, hogy milyen óriási jelentőséggel bírt Leninnek ez az eszméje . . . Az osztályellenséggel való elkeseredett harc közepette a régi kultúra örökségére vonatkozólag még a kérdésfeltevés is váratlannak tűnik. De Lenin meggyőző állhatatossága és a néptömegek egészséges érzéke legyőzte a baloldali frázisok, a kispolgári lázadás veszélyét . . ."[8]

[4] Franz Mehring: Gesammelte Schriften. Band 10. Berlin, 1961.
[5] Lifschitz: Id. mű 28. o.
[6] Uo. 22—23. o.
[7] Uo. 24. o.
[8] Uo. 14. o.

Maga a valóság cáfolta meg az ultrabaloldali elméleteket: A tömegek — a legnagyobb fizikai nyomor éveiben — hihetetlen mohósággal vetik rá magukat a kulturális örökség kincseire, amelyektől eddig el voltak zárva. A húszas évek közepétől kezdve magában a művészi produkcióban is egyre erősödik, egyre nagyobb szerepet játszik a szocialista realizmus, s ennek a kibontakozásnak közvetlenül a művészi gyakorlathoz kapcsolódó elméleti általánosítását Gorkij adja meg.

E kibontakozás filozófiai-esztétikai kifejeződése a marxizmus klasszikusainak a művészetre vonatkozó megjegyzéseit feldolgozó és alkotó módon továbbfejlesztő művészetteoretikusoknál, M. A. Lifsicnél és Lukács Györgynél, F. P. Sillernél, Gábor Andornál jön létre.[9] A szocialista realizmus fejlődésének támogatása elválaszthatatlan egységben van a *marxista filozófiai* esztétika létrehozásával, a klasszikusok hagyatékából való újrateremtésével. Itt tulajdonképpen a marxista *filozófia* lenini fordulatának az esztétika területén való végrehajtásáról van szó. (Ez a „végrehajtás" persze nem befejezett tény, hanem nagyon bonyolult, — különösen a személyi kultusz korszakában — ellentmondásos folyamat, amely még ma is tart, ma sem fejeződött be.) A fordulat lényege az esztétikában — mint a marxizmus egészében — a dialektikus materializmus jelentőségének, rangjának, a dialektikus és történelmi materializmus *egységének* visszaállítása.

Egyetlen fogalmon, a realizmus fogalmán próbáljuk ezt szemléltetni: Ahogy a dialektikus materializmus alapvető fogalma, az anyagfogalom sem a természeti jelenségek egy bizonyos köréhez, vagy a természettudomány valamely fejlődési fokához kapcsolódik, ugyanúgy a dialektikus materialista esztétika realizmus-fogalma sem valamelyik különös művészeti ágazathoz, a művészet vagy a művészetelmélet fejlődésének valamelyik történeti korszakához kapcsolódik. „A . . . reakciós filozófia érveinek értelmetlen szajkózása az az állítás — írja Lenin —, hogy ez a fogalom (az anyagé — B.— B.) ‚elavulhat' . . . Mert az anyag *egyetlen* ‚tulajdonsága', melynek elismerésével függ össze a filozófiai materializmus, az a tulajdonság, hogy *objektív valóság*, hogy tudatunkon kívül létezik."[10] Ugyanígy az esztétika ismeretelmélete is csak annyit mondhat és csak annyit akar mondani a realizmusról és realizmusellenességről, hogy a művészi tevékenység az objektív valóságot a művészet sajátos ábrázolási és visszatükrözési eszközeinek segítségével híven akarja és tudja-e megközelíteni.

Esztétikai irodalmunkban gyakran találkozunk azzal a felfogással, hogy a realizmus-antirealizmus szembeállítás elavult, mert ez az idealizmus és materializmus filozófiatörténeti ellentétének átvitele a művészet történetére. Ennek az álláspontnak tipikus képviselője Ja. Elszberg: „Az a koncepció — írja —, amely a művészet minden jelenségét a materializmus és az idealizmus analógiájára realizmusra és antirealizmusra osztja fel, teljesen tehetetlen az olyan jelenségekkel szemben, mint a német romantika vagy a francia impresszionizmus, és arra kényszerül, hogy vagy realizmusnak vagy antirealizmusnak tekintse azokat."[11] Ebből — a többi között Lifsiccel kapcsolatban kifejtett — állásfoglalásából is világosan látható, hogy Elszberg sem elméletileg, sem módszertanilag nem tudott szakítani a dogmatizmussal. Idealizmus és materializmus viszonyának marxista elméletét csak torz, vulgarizált formában ismeri, s ezért egész koncepciója helytelen vágányra siklik. Vajon a filozófiatörténetben nincsenek-e olyan problematikus jelenségek, mint a művészet történetében a romantika? Vajon tehetetlen-e azokkal szemben az idealizmus és materializmus fogalmaival operáló tudomány? Azt hisszük, hogy Marx Feuerbach-elemzése a *Német ideológiá*ban, Engels *Feuerbach*ja, Lenin Kant-bírálata az *Empiriokriticizmus*ban elegendő alapot ad a tagadó válaszra! A materializmus és idealizmus fogalmi

[9] 1931-ben keletkezik Lifsic Marx-könyve, Lukács „Marx, Engels és Lasalle-Sickingen vitája" c. tanulmánya. 1932: Lukács, „Marx és F. Th. Vischer". 1933-ban jelenik meg az első szöveggyűjtemény Marx és Engels művészeti írásaiból, amelyet Lunacsarszkij szerkesztett, Lifsic és Siller állított össze. Ugyanebben az évben jelenik meg Lifsic Marx-könyve és Siller „Engels mint irodalomkritikus" c. műve. Ezekben az években íródnak Gábor Andor tanulmányai: „Van-e marxi esztétika?", „Marx és Engels a realizmusról, tendenciáról, kritikáról". S 1937 mintegy a periódus összefoglalását jelenti, ekkor jelenik meg az a Lifsic által összeállított nagy szöveggyűjtemény, amely azóta is minden hasonló szöveg kiadás alapjául szolgál, és Lukács „A XIX. század és a marxizmus irodalomelméletei" c. tanulmánykötete is.

[10] Lenin Művei, 14. köt. 127. és 269. o.

[11] Я. Элсберг: Спорные вопросы изучения реализма в связи с проблемой классического наследия. A *Проблемы реализма в мировой литературе* (Moszkva, 1959.) c. kötetben. 36. o.

ellentéte nem arra szolgál, hogy a filozófiai rendszereket konkrét elemzés helyett *a priori* két osztályra osszuk fel. Ezt csak az gondolhatja, aki csupán dogmatikus eltorzításában ismeri a marxizmust. Az idealizmus és materializmus harca a valóságos tudományos kutatás élő módszertani elve, amelynek segítségével lehetőségünk nyílik arra, hogy megértsük, helyesen tudjuk értékelni a konkrét elemzés által feltárt, egymással harcoló tendenciákat — mind a filozófiai rendszerek egymás közti, mind pedig belső viszonyaiban. A realizmus és antirealizmus fogalmai hasonló módszertani szerepet töltenek be a művészet történeti vizsgálatában. Egyedül ez a módszertani elv teszi lehetővé, hogy megértsük akár a XIX. századi kritikai realizmus és a romantika, akár a romantika *belső* ellentmondásait. Ezt a felfogást — s nézetünk szerint ez Lifsic felfogása — ugyancsak nem szabad összekeverni a realizmus-antirealizmus *dogmatikus* felfogásával, amelyet a filozófiai idealizmus-materializmus dogmatikus felfogásához hasonló hibák jellemeztek. Az a tény, hogy mind a marxista filozófiatörténet, mind a marxista művészettörténet alapvető kategóriái egy-egy ellentétpárt képeznek, egyáltalán nem a filozófiai és az esztétikai visszatükrözés sajátosságainak az összekeveréséből ered. A kategoriális felépítésnek ezt a párhuzamosságát az határozza meg, hogy a társadalmi tudat minden formájában harc folyik, amely végső soron mindig polarizált, s amely polarizáció végső soron az osztályok harcának a függvénye.[12]

Az 1957-es realizmus-vitán Ja. Elszberg már idézett előadásában érezhető volt[13] és N. Gej hozzászólásában határozottan kifejezésre is jutott[14] a Lifsic-féle realizmus-felfogás azonosítása a dogmatikus művészetszemlélettel, a személyi kultusz korszakának művészetpolitikai hibáival.[15] E nézetek helyességét már önmagában az a tény is kétségessé teszi, hogy a Lifsic-féle elmélet s a dogmatikus művészetfelfogás, a korszak művészetpolitikájának dogmatikus irányzatai között éles harc folyt.[16] A realizmus-fogalom Lifsic-féle

[12] A realizmus dogmatikus értelmezésének meghaladása csak átfogó, *elméleti* bírálat eredménye lehet, nem elég egyszerűen „*elvonatkoztatni*" ettől a dogmatikus értelmezéstől, nem elég egyszerűen *elvetni* mint kompromittáltat. Csak a keletkezésük történelmi okait feltáró bírálat garantálhatja e torzulások végleges kiküszöbölését a marxista irodalomszemléletből; ilyen elméleti bírálat nélkül a hibák — látszólag — nagyon radikális „elvetése", „elítélése" nemcsak érintetlenül hagyja e hibák gyökereit, hanem új formában való újratermelésüket is jelentheti. „Ha olyan művészek, mint Kafka vagy Picasso — mondotta R. Garaudy a Kafka-konferencián — nem illeszthetők be realizmus-fogalmunkba, akkor — a művészeket nem változtathatjuk meg — a fogalmon kell változtatni; olyan szélesen kell megvonni, hogy Picasso és Kafka ne legyenek a határain kívül." (Idézve: Weg und Ziel, 1963. 7—8. sz.) — Ha elfogadnánk Garaudy érvelését, akkor elméletileg ugyanott tartanánk, mint a személyi kultusz idején. A realizmus fogalma nem a konkrét kutatás, a tudományos vizsgálódás módszertani iránytűje, hanem egy hitelesítő címke lenne, amelyet a napi politika, illetve bizonyos személyek véleménye szerint ragasztanánk rá vagy tépnénk le az alkotásokról.

[13] Проблемы реализма в мировой литературе. Id. kiad. 38.

[14] Uo. 454. o.

[15] Alois Melichar az *Überwindung des Modernismus* (Frankfurt a. M., 1954.) c. könyvében egy egész sor olyan esetet hoz fel, amelyek azt mutatják, hogy az avantgardisták minden ellenük irányuló bírálatot azzal igyekeznek elfojtani, a tudományos érveket használó vita szabad kibontakozását azzal igyekeznek megakadályozni, hogy a kritikust, aki fellép az avantgardizmus ellen, lefasisztázzák, a fasiszta „kultúrpolitika" folytatójának denunciálják, illetve — politikai beállítottságuknak megfelelően — „lekommunistázzák". Melichar ezt a jelenséget *művészeti terrorizmusnak* nevezi. Nagyon veszélyes volna, ha ezek a módszerek a mi kritikai életünkben is meghonosodnának. Ilyen veszélyre engednek következtetni azok a próbálkozások, amelyek az avantgardista művészet minden bírálóját a sztálini adminisztratív módszerek képviselőjének, helyeslőjének igyekeznek beállítani. Szerintük Kafka vagy Picasso bármiféle bírálata, a tudományos érvelés módszereivel dolgozó kritikája egyenlő műveik betiltásának, kiadásuk megakadályozásának követelésével. Sőt nemrégiben tanúi lehettünk annak is, hogy egyik hetilapunkban lefasisztáztak egy kritikust, mert bírálni merte az avantgardista művészetet.

[16] Illés László a Kritika 1963. 2. számában megjelent „Régi és új viták az avantgarde"ról" című tanulmányában Lifsic nézeteit is bírálja. A bírálat *közvetlenül* egy Lifsic-idézethez kapcsolódik. Az idézetet azonban kiszakítja eredeti összefüggéséből. Lifsic az idézett helyen (Marx und die Aesthetik. Id. kiad. 9. o.) nem a modernizmusról *általában*, hanem az elüzletiesedett, a polgári sajtóval, a kultúr-bürokráciával, sőt az egyházzal is kibékült modernizmusról beszél. Szó sincs arról, hogy a húszas években

és dogmatikus értelmezésének összekeverése mellett a húszas évek művészetének értékelésével kapcsolatban — és itt már direkt formában — is felmerül a dogmatizmus vádja Lifsic ellen.

A vád megalapozottságának kérdését csak akkor lehet eldönteni, ha világosan megkülönböztetjük a baloldali művészet lenini bírálatát e bírálat dogmatikus — a személyi kultusz éveiben létrejött — eltorzulásaitól. A dogmatikus bírálatban a hagyományok jelentőségének hangsúlyozása gyakran a művészeti hagyományok voluntarista, kispolgári ízlést tükröző, nacionalista értelmezését jelentette; az anarchista, áldemokratikus klikkharcok megszüntetését nem váltotta fel az irodalmi élet szocialista demokratikus formáinak kialakítása; a párt elvi vezető szerepének érvényesítése gyakran egyszerű adminisztratív beavatkozást jelentett. A lenini irányzat ilyen eltorzulásának okát abban kell látnunk, hogy a szektás avantgardizmust éppen a szektásság tekintetében nem vetették alá valóságos kritikának. Az avantgardista szektásságot a dogmatikus szektásság váltotta fel. Az ultrabaloldali tartalom megváltozott formákban továbbélt: Az új, a proletárkultúra és a hagyományok viszonyának szektás felfogása a kritikai és a szocialista realista művészet viszonyának szektás értelmezésében, a kortárs világirodalom eredményeivel szemben tanusított nihilizmusban; az útitársak kérdésének szektás kezelése — közismert tények.

Kétségtelen, hogy Lifsic nézeteinek *kifejtésén* sok esetben érződik a dogmatizmus légkörének hatása (az irodalomtörténeti vulgárszociológia és a mensevikizmus közvetlen azonosítása stb.). Sőt mintha egyes gondolatok *tartalma* is ezt a hatást mutatná. Ez azonban egyálalán nem gyakori, s főleg nem érinti a koncepció gondolati fővonalát, alapvető tendenciáját, nem érinti azt, hogy Lifsic, könyvének új kiadásához írt előszavában, lényegében Lenin útmutatását követi, amikor bírálatot gyakorol a húszas évek ultrabaloldali avantgardizmusa fölött. S ennek a kritikának ma különleges jelentősége van. Egyes marxista igényű irodalomtörténészek az e mozgalmakon gyakorolt *dogmatikus* bírálat helytelenségének bebizonyosodását összekeverik e mozgalmak hibáinak igazolásával, a húszas évek avantgardizmusának minden bírálatát dogmatikusnak állítják be, tendenciózusan „elfelejtkeznek" a bírálat másik, lenini irányzatáról. Pedig nemcsak állandóan hatott, működött a szovjet kritikai életben a szektás avantgardizmus bírálatának lenini vonala, hanem állandóan és szükségképpen harcban is állt a lenini vonal dogmatikus szektás eltorzításával. Szükségképpen, mert a lenini kritika magának a szektás *tartalomnak* a megsemmisítésére törekedett, s így a dogmatikus szektásság kritikája is volt egyben.

A húszas évek avantgardizmusának bírálata természetesen nemcsak az új előszó problémája, hiszen maga a könyv is húszas évek harcaiból nőtt ki. S a könyv elemző ismertetésének kell végső soron bebizonyítani azt is, hogy mennyire megalapozatlanok azok a kijelentések, amelyek a dogmatizmus esztétikai képviselőivel helyezik egy sorba Lifsicet.

Lifsic a filozófiatörténeti analízis segítségével bebizonyítja, hogy Marx írásaiból egy egységes esztétikai elmélet alapvonalai bontakoznak ki és rekonstruálhatók: Ez az esztétikai elmélet egyrészt szerves része a marxi filozófiai rendszer egészének, másrészt ez az esztétika fontos szerepet játszik a marxi rendszer történeti kifejlődésének lényeges fordulópontjain is.

A szerző viszonylag részletesen elemzi Marx fejlődésének a *Disszertáció* megírása előtti szakaszát. Ez a korszak Marx fejlődésében a filozófia és a jog tanulmányozása

---

már hanyatló modernizmusba az „úgynevezett baloldali művészet öntött csupán lelket" (Kritika. 1963. 2. sz. 11. o.) Lifsic szerint. — Ez persze csak részletkérdés, a fő baj Illés koncepciójával van, a szövegrész félreértése is ebből ered. Illés ebben a tanulmányában a realizmus—antirealizmus Lifsic-féle elméletét szemmelláthatóan azonosítja a személyi kultusz korszakának hivatalos művészetelméletével és művészetpolitikájával, s mint ilyent kompromittáltnak tekinti. Ebben nem volna semmi új. Illés azonban tovább megy ennél. Nem riad vissza attól, hogy a realizmus—antirealizmus Lifsic-féle felfogása ellen felhozza azokat az érveket is, amelyeket a személyi kultusz korának hivatalos művészetelmélete használt a Lifsic-féle koncepciót bírálva. Illés vitája a realizmus—antirealizmus Lifsic-féle értelmezésével lényegében a művészet formai kérdései körül forog. A tartalmi, a politikai tendenciákra vonatkozó érvek csak annyiban érdeklik, amennyiben alkalmasak az ellenfél álláspontjának diszkreditálására. Ha a felhozott politikai érvek ellentmondanak egymásnak, akkor ezen úgy segít, hogy fontos tényeket elhallgat. Így siklik el Leninnek az avantgardista művészet ultrabaloldali, szektás jellegére vonatkozó kritikája fölött is, így siklik el afölött, hogy a dogmatizmus, a személyi kultusz korszakában szektás hibák akadályozták a népfrontpolitika következetes keresztülvitelét, hogy ezek a hibák a Lifsic-féle irányzat elleni támadásokban, harcban is megnyilvánultak.

mellett az esztétikai tanulmányok és az önálló irodalmi kísérletek kora. Az ifjú Marx még a romantika híve, bár a romantika nála igen erősen fichtei színezetű. Elutasítja Hegel filozófiáját, s költészetében a valósággal való kibékülés helyett a lét és a kellés fichtei ellentmondása uralkodik. A költészetben olyan eszközt lát, amely alkalmas arra, hogy az élet banalitását és szenvedéseit legyűrje.

1837-ben fordulat következik be eszmei fejlődésében. Felhagy költői kísérleteivel, a politika, a filozófia felé fordul. Mehring Marxnak a költészetről a filozófiai tevékenységre való áttérése okát *elsősorban* művészi tehetségében való csalódásában látta. Lifsic azonban rámutat arra, hogy Marxot mindenekelőtt az őt foglalkoztató társadalmi-politikai problémák, a megoldásukra tett kísérletei vitték a filozófia felé. A Goethe-kor, a „művészi korszak" végével a német társadalom legjobbjainak érdeklődése az irodalom és művészet területéről mindinkább a politikai és a szociális kérdések felé fordult. Így Marx útja a költészettől a filozófiához egy általános folyamat, kortendencia megnyilvánulása is.

A költészettel való leszámolásában a döntő fordulatot a hegeli esztétikával való megismerkedése jelenti. Radikálisan szakít a romantikával, s ez lehetővé teszi számára, hogy az uralkodó állapotokkal szembeni homályos ellenérzéstől a társadalmi viszonyok radikális kritikájához haladjon tovább. Ugyanis a hegeli esztétika egyik alapvető vonása a „romantikus korszak", a középkori és a modern társadalom művészetellenes jellegének kiemelése. Radikális ifjúhegeliánusoknál ez a felfogás a korkritika eszköze lesz: A görögökéhez hasonló nagy művészet létrehozásához a jelen társadalmát kell megváltoztatni. Ehhez az irányzathoz csatlakozik az ifjú Marx is.

Marx a disszertációját is kora politikai, szociális alapkérdéseinek megvilágítására használja fel. A francia forradalom, az antik demokrácia visszaállítását célul kitűző jakobinus kísérlet igen jelentős hatással volt a klasszikus német filozófia képviselőire, a többi között Hegelre is. Nem véletlen tehát, hogy a két gondolkodó nézeteiben megnyilvánuló különbség, ellentmondás éppen a jakobinus kísérlet sikertelenségéből levont eltérő következtetésekben leli magyarázatát.

A magántulajdon uralmán alapuló polgári társadalom valóságos viszonyain hajótörést szenvedett jakobinus kísérletből Hegel azt a következtetést vonta le, hogy az igazi szabadság csak ott kezdődik, ahol az anyagi érdekek végződnek: Ezért nem a forradalom radikális továbbvitelében, hanem ellenkezőleg: csak a szellem filozófiai elmélyülésében valósulhat meg a szabadság továbbfejlődése. Ez határozza meg Hegel álláspontját a felvilágosodást megelőző eszmei áramlatokkal szemben is. A történelmet mint a szabadság felé haladó fejlődést fogja fel. A szabadság továbbfejlődése a kései antikvitás különböző filozófiai áramlataiban éppen úgy, mint később a kereszténységben, az anyagi valóságtól való függetlenedést jelenti. Így a szabadság belső szabadsággá, a valóságtól való megszabadulássá alakul át. Mindez Hegel szerint azt a „történelmi ellentmondást fejezi ki, ami a szellem örök győzelme anyagi burka felett".[17]

Marx a forradalom megismétlődését, radikális továbbvitelét várja. Az alapvető ellentmondás szerinte nem általában eszme és anyag között, hanem polgári demokratikus eszme és polgári társadalom, a filozófiai-politikai ideál és a társadalmi valóság, a társadalmi élet és annak a politikai költészete között áll fenn. Olyan ellentmondások ezek, amelyek már a forradalom időszakában is megmutatkoztak. A citoyen, az idealista politikus távoltartja magát az eleven élettől, lemond a valóságos életben, a társadalom anyagi szférájában való részvételről. Csak ezáltal őrizheti meg elvont önállóságát, mivel minden reális, anyagi jellegű mozgalom egyensúlyának megzavarásával fenyegeti. Ez fejeződik ki – Marx szerint — a görög társadalom, a görög filozófia politikai idealizmusában is. „Az elvont egyes — írja Marx — a léttől szabad, nem a létben szabad. Nem képes a lét fényében világítani. Ez számára olyan elem, amelyben karaktere elpusztul, anyagivá lesz."[18] „Demokritosz politikai idealizmus nélkül, vagy politikai idealizmus Demokritosz nélkül — ez a Marx és Hegel közötti divergencia végeredménye."[19]

Marx a francia forradalom tapasztalatain alapuló új társadalmi felismerések *esztétikai* következményeit is levonta: Az antik világ politikai idealizmusa a görög istenek nyugalmas, a valóságos életbe, a „lét fényébe" be nem avatkozó, abban részt nem vevő alakjaiban tükröződött. Ezek az istenek a görög művészet, a görög plasztika istenalakjai. Éppen ezért Marx Hegellel ellentétben nem az antik világ realizmusában, érzéki jellegében látja az antik demokrácia és művészet hanyatlásának okát, hanem az elvont polgári

[17] Lifschitz: Id. mű. 56. o.
[18] MEGA, I. Abt., Bd. 1, erster Halbband, S. 40—41.
[19] Lifschitz: Id. mű 57. o.

szabadság politikai idealizmusában, amely képtelen arra, hogy a társadalom *anyagi* fejlődését uralja.

A disszertáció megírásától egészen a *Rheinische Zeitung*tól való megváláslig Marx tevékenységének középpontjába a romantika bírálata kerül, nemcsak a politika, a jog, a történelemelmélet, hanem az esztétika s a művészet területén is.

Az ifjúhegeliánusok a német polgárság demokratizálása érdekében megkísérelik Hegel filozófiájának haladó elemeit felhasználni. Ebből az elképzelésből két névtelen brosúra született, melyek a francia forradalom nyílt és viszonylag következetes apológiáját, a polgári önzésnek és a polgári önzés ideológiájának, a romantikának szatirikus bírálatát adták. Ha kidolgozásukban nem is, de előkészítésükben bizonyosan részt vett Marx is. 1841 végén egy nagyobb terjedelmű esztétikai tanulmány megírását tervezi. 1841 végén és 1842 elején már e tanulmányon dolgozik. A két önálló fejezetet (*A romantikáról; A vallásos művészetről*) tartalmazó *Értekezés a keresztény művészetről* c. munka nem maradt ránk. Lifsic megkíséreli Marx főbb gondolatait — a fennmaradt kivonatok és a két névtelen brosúra alapján — rekonstruálni. Kiemeli, hogy az értekezés sok gondolata újra és újra felmerült, még mélyebben megalapozódott Marx filozófiai továbbfejlődése során. Marx tanulmányának az volt a célja, hogy az antik demokrácia ideáljának megvalósítását célul kitűző francia forradalom eszméit kora Németországában új életre keltse. Ennek érdekében élesen szembeállítja a szabad organikus társadalmak művészetét az elnyomó, alkalmazkodást követelő társadalmakéval. Az előbbiben a minőség, a *forma*, az utóbbiban a puszta mennyiség (kolosszusok, monstrumok stb.), a formátlanság, a torz *anyag* uralkodik.

Ezekkel a fejtegetésekkel kapcsolatban Lifsic kiemeli az elidegenedés kategóriájának jelentőségét. Marxnál a fetisisztikus világ durva és önző naturalizmusa szembe van állítva az emberek alkotó és produktív erőivel. A nem-szabad, a nem-organikus társadalmakban boldogulása forrását nem a természetet átformáló emberi munkában, hanem a vallásosan tisztelt tárgyak dologiságában, anyagiságában mintolyanban látja a vallásos ember. A természet tárgyaihoz így csak egy önző, utilitarisztikus viszony alakulhat ki.

Csak az organikus és szabad társadalmakban „találjuk meg az emberi produktív erő apoteózisát".[20] A vallásos egoizmus csak a maga önző viszonyát valósítja meg a természethez, az emberi produktivitás azonban átformálja és átalakítja ezt a természetet: „forma és a művészi megmunkálás . . . eleméleti, nem-önző viszony a természet tárgyaihoz."[21] Éppen ezekben a mozzanatokban rejlik — az ifjú Marx szerint — a forma-anyag, a mennyiség-minőség polarizáció alapja. „A vallás fétisztikus lényege a tárgyak anyagi természetének tiszteletében, az emberi tulajdonságoknak a tárgyakra való átvitelében áll . . . A fétiskultusz tárgya nem szimbólum, hanem valóságos létezés, nem *forma*, hanem *anyag*."[22]

Bár a romantika jellemzése a *Rheinische Zeitungban* írt cikkekben is sok rokonvonást mutat ezekkel a fejtegtésekkel, e cikkekben azonban éppen a nem esztétikai alkotásokat produkáló, nem-organikus, nem szabad társadalom elemzése konkretizálódik, mélyül el. Nemcsak azt mutatják ki, hogy a romantika fantasztikuma mögött a polgárság nagyon is evilági, reális kívánságai rejlenek, hogy itt a „sivár individualitás kiált az általánosság pátoszával",[23] hanem feltárják a kor nyárspolgári fogantatású romantikájának az előző század felvilágosodásellenes tendenciáival való kapcsolatát is. Marx a romantika elemzésénél Hegelből indult ki. Hegelnél a romantika fogalma a modern népek egész művészetét átfogja. Marx — Lifsic véleménye szerint — ekkor „még nem különbözteti meg a privilegizált érdekek középkori romantikáját, a tiszta polgári viszonyok fetisizmusától",[24] mivel még nem tisztázta a politikai és emberi emancipáció viszonyát. Ennek ellenére — úgy véljük — Marx már e kérdés végleges tisztázása előtt, ami „A hegeli államjog kritikájá"-ban kezdődik és a „Német—Francia Évkönyvek"-ben fejeződik be, több vonatkozásban különbséget tesz középkori és polgári viszonyok között, ami lehetővé teszi számára a hegeli romantika-felfogás bizonyos fokú meghaladását, történeti konkretizálását is.[25]

[20] Uo. 67. o.
[21] Uo.
[22] Uo.
[23] Uo.
[24] Uo. 80. o.
[25] Lifschitz részletesen tárgyalja Marx viszonyát a hegeli „romantika"-fogalomhoz, legfontosabb tartalmi és formai jellemzőihez. Ezeknek az elemzéseknek azonban

Lifsic rámutat az ifjúhegeliánusok, közelebbről Bauer és Marx romantika-felfogásának lényeges különbségeire is. Ezeket a fejtegetéseket azzal egészíti ki, hogy feltárja: Az érett Marx Chateaubriand- és Carlyle-elemzései a *Rheinische Zeitung*-cikkek összes lényeges tételeit fenntartják.

A Rheinische Zeitung betiltása után Marx visszavonul a politikai élettől, s azoknak a kérdéseknek elméleti megoldására törekszik, amelyeket számára a gyakorlati-politikai harc tapasztalatai vetettek fel. Marx idáig a hegeli filozófia keretein belül mozgott, annak ellenére, hogy ez a mozgás mindig kritikai jellegű volt. Gyakorlati-politikai tapasztalatai az idealista történetfelfogás ki nem elégítő voltáról győzték meg. Marx néhány hónapig tartó rendkívül intenzív fejlődése az idealista történetfelfogás fokozatos meghaladását, a társadalom szerkezetébe való mélyebb bepillantást, a proletariátus történelmi szerepének felismerését hozza magával. Ezek az eredmények esztétikai kérdésfeltevéseire is rendkívül nagy hatással voltak. A *Szent család* című munkájában a romantika kritikája mellett már megjelenik a művészeti realizmus kérdése is.

Marx romantikáról kifejtett gondolatainak elemzésekor láthattuk, hogy Lifsic ezeknek az ifjúkori nézeteknek a helyességét az érett korszak nézeteivel való megegyezésük által igazolta. Most viszont azt figyelhetjük meg, hogy az esztétikai nézetek folyamatosságát keresve számos olyan esztétikai, művészeti elv ifjúkori megfogalmazását tárja fel, melyeket általában az érett Marx vagy az érett Engels megfogalmazásaihoz szoktak kötni. Például Marxnak Sue *Párizs rejtelmei* című könyvéről írt elemzésében megjelenik a realizmus-fogalom későbbi, engelsi meghatározásának számos lényeges eleme. Sőt a marxi kifejtés tartalmaz olyan vonásokat is, amelyek Engelsnél nincsenek meg. Marx ugyanis Sue regényének bírálatát az idealizmus általános filozófiai-ismeretelméleti bírálatába ágyazva adja meg, rámutat az idealizmus és a Sue-típusú irodalom valósághoz való viszonyának azonos jellegére. Lifsic joggal húzza alá, hogy „az érzéki konkrét valóság szabad önfejlődése vagy egy idegen erőnek (a spekulatív konstrukciónak — B. B.) való alárendelése — ez végül is a fő különbség Marx esztétikai-filozófiai ideálja és Szeliga, illetve Sue világnézete között".[26] Ennek alapján képes Marx Sue regényében határozottan különválasztani azokat az alakokat és részeket, ahol a valóság mozgása, illetve azokat, ahol az író spekulatív konstrukciója érvényesül (így a Fleur de Marie fejezetben).

Marx nemcsak az idealista esztétikát és a kor képmutató irodalmát bírálja, hanem azt a világállapotot is, amely az individuumot elidegenült hatalmak vak eszközévé teszi és ezért a hegeli esztétikában jellemzett epikai világállapottal ellentétes. Sue egyik kritikusának, Szeligának a kísérlete, hogy a XIX. század Párizsát mint az eposz számára megfelelő színhelyet, mint epikai világállapotot mutassa be, Marxból csak megvető gúnyt vált ki.[27]

A Gazdasági-filozófiai kéziratokkal kapcsolatban Lifsic utal arra, hogy ez a mű megkülönböztetett helyet foglal el az ifjú Marx filozófiai nézeteinek fejlődésében. Már megtalálhatók benne Marx materializmusának fő vonásai, vagyis a termelés, az érzéki-tárgyi tevékenység eszméje és a termelés primátusa a fogyasztás felett.

A kiadásakor nagy feltűnést keltett kézirat esztétikai vonatkozásainak elemzését először Lifsic kísérelte meg.[28] Marx a *Rheinische Zeitung*ban írt cikkeiben Hegelhez hasonlóan a társadalom anyagi szféráját, az önzést, a nyers empirizmust alacsonyabbrendűnek látta a szellemi szféra jelenségeinél. Minden anyagi jellegűt úgy kritizált, mint a termé-

---

egy igen komoly hiányosságuk van. Lifsic ugyanis *A hegeli államjog kritikája* című kéziratot és a *Német—Francia Évkönyvek*be írt cikkeket, ahol a középkori és a polgári viszonyok elvi jellegű és viszonylag átfogó megkülönböztetése megtörténik, nem elemzi, az itt található mozzanatokat nem használja fel a hegeli romantika-fogalom marxi meghaladásának bizonyítására. Természetesen csak közvetett jellegű felhasználásról beszélhetnénk, mivel ezek a tanulmányok nem esztétikai, hanem elsősorban történetfilozófiai jellegűek. A problémát azonban súlyosbítja az a tény, hogy Lifsic ezeknek a tanulmányoknak közvetlenül esztétikai vonatkozású gondolataira, például a tragikum-komikum kérdését érintő marxi nézetekre (A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés) sem tér ki.

[26] Lifschitz: Id. mű 113. o.

[27] Marxnak a művészeti realizmusra vonatkozó nézeteivel kapcsolatban hasonló eredményekre jut Fridlender a К. Маркс и Ф. Энгельс и вопросы литературы (Moszkva, 1962). c. munkájában. A realizmus fogalom fejlődését elemezve utal arra, hogy maga ez a terminus Marxnál és Engelsnél esztétikai értelemben csak az 50-es évek végétől kezdődően fordul elő, habár a realizmus leglényegesebb esztétikai ismertetőjegyei már korábbi írásaikban is megtalálhatók. (208. o.)

[28] G. Fridlender Id. mű 101. o.

szeti-állati élet maradványát. Így a művészet és a művészet virágzása számára kedvezőtlen történelmi feltételek közti ellentmondás a szellem, a művészet és a társadalom anyagi szférája közti ellentmondássá lesz. Marxnál tehát a szellem és az anyag ellentéte nem metafizikai (mint Hegelnél), hanem szociológiai ellentét.

Ezekben a cikkekben Marx kritikája az egoizmus ellen *általában* irányult. Csak az *individuális*, polgári egoizmus és a plebejusok *tömeg*egoizmusa közti különbségtevés, s ezzel összefüggésben a korábbi bírálatok elvont jellegének a felismerése teszi Marx számára lehetővé, hogy a társadalom anyagi oldalának jelentőségét felfedhesse. Ez a fejlődési folyamat jóval a Gazdasági-filozófiai kéziratok megírása előtt kezdődik, s csak jóval megírása után fejeződik be.

A német idealista esztétika a két szféra ellentmondásának feloldását a kibékítésükben kereste (Schiller: Levelek az esztétikai nevelésről). Ezeknek az ellentmondásoknak igazi megoldása Marx szerint nem kibékítésükben, hanem eltörlésükben; előfeltételüknek, a magántulajdonnak megszüntetésében áll.

Ha korábban a társadalom anyagi szféráját jelentőségében alacsonyabbrendűnek is látta a szellemi szféra jelenségeinél, most azonban ez az „alacsonyabbrendű" lesz a társadalom egész bonyolult szerkezetének az alapja. A társadalom egész szerkezetét végül is anyagi termelésének és újratermelésének fejlődése határozza meg.

E *tendenciák* ismeretelméleti-esztétikai következményeinek levonását Marx már a Kéziratokban *megkezdi*. Hegel szerint minden, ami anyagi, mint a szellem önmagától való elidegenedése lép fel, s így a tárgyi világ elsajátításának egyetlen módja a tudományos-elméleti megismerés. Ennek következménye az, hogy a művészetet elvont gondolattá oldja fel. Marx ezzel szemben kiemeli, hogy „nemcsak a gondolkozásban, hanem az összes érzékekkel igenlődik . . . az ember a tárgyi világban".[29]

Ezekben az elgondolásokban Feuerbach hatása egészen szembeszökő. Feuerbachnál azonban a világ elsajátítása, megismerése tisztán kontemplatív marad. Marxnál a munka, a munka által megformált, átalakított természet az emberi érzékek, elsajátítási formák történetiségének, univerzalitásának közvetlen előfeltétele. Szerinte az esztétikai szükséglet nem az emberrel veleszületett tulajdonság, hanem az anyagi és a *szellemi* termelés fejlődésének, termékeinek produktuma: „csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képeződik ki, és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem . . . Az öt érzék *kiképződése* az egész eddigi világtörténelemnek munkája."[30]

A munkának az esztétikai szükségletek, elsajátítási formák kialakításában betöltött szerepe mellett Lifsic, Marxhoz kapcsolódva, még egy lényeges gondolatra utal. Schillernél a játék és munka éles, egymást kizáró szembehelyezése uralkodik. Ez az éles polarizáció tiltakozás a kapitalista társadalomnak a munkát lealacsonyítóvá változtató tendenciái ellen. Schiller azonban kritikájának találó vonásai ellenére sem tudta az így keletkezett probléma társadalmi gyökereit feltárni.

Marx ennek a polarizációnak az alapját, társadalmi gyökereit az elidegenedésben látta. Csak ott kezdődik a játék és a munka, a termék társadalmi hasznossága és az „individuális erők játéka" közötti antinómia, ahol a munka többé már nem szükséglet, hanem az ember önelvesztésének folyamata. A klasszikus német esztétikában létrejött polarizáció ennek az objektív ténynek eltorzított tükröződése. Marx ennek a polarizációnak nemcsak társadalmi-szociális alapjára mutat rá, hanem feloldásának útját is megrajzolja (az elidegenedés megszüntetése).

A *Német ideológiá*hoz kapcsolódó elemzés igen szemléletesen bizonyítja, hogy Lifsic minden Marxról írt sora — felelet a harmincas évek első felének esztétikai problémáira.

Így például a művészet fejlődését a technika és a termelőerők fejlődésével mechanikusan azonosító vulgárszociológusok elképzeléseivel szemben Marx 1857—58-ból származó híres gondolatára utal, mely szerint az emberiség anyagi és művészeti termelésének fejlődése egyenlőtlen viszonyban van egymással. A 20-as évek ál-marxistái ebben a tételben a materialista történetfelfogásnak ellentmondó elvet láttak. Az általuk felállított hamis dilemma a következő: „a művészet fejlődése vagy követi a társadalom termelőerőinek fejlődését, és akkor beszélhetünk a művészettörténet marxista felfogásáról is, vagy nincs közöttük ilyen megfelelés, s akkor elesik az a lehetőség, hogy a történelmi materializmust átvigyük a művészet területére".[31]

[29] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Kossuth, 1962. 73. o.
[30] Uo. 73. o.
[31] Lifschitz: Id. mű 123. o.

Az egyenlőtlen fejlődés lehetősége — írja Lifsic — a szellemi és fizikai munka elválásával adva van. A munka megosztásával ugyanis „. . .a három mozzanat, a termelőerő, a társadalmi állapot és a tudat egymással ellentmondásba kerülhet és kell is kerülnie".[32] Lifsic rámutat arra, hogy az antikvitásnál magasabb fejlődési fokot képviselő kapitalizmus művészetellenes tendenciái azzal magyarázhatók, hogy „a munkamegosztásnak *két* oldala és *két*, történelmileg kialakult formája van".[33]

A munkamegosztás történetének első fokán az individuális képességek és tehetségek fejlődését, gazdagodását szolgálta. A munkamegosztás egy bizonyos szintje történelmi feltétel az individuum fejlődése, kibontakozása számára. Ugyanis: „a társadalmi termelés egyes ágainak szétválása következtében az árukat jobban készítik, az emberek különböző ösztönük és tehetségüknek megfelelő munkaterületet választanak . . . A munkamegosztás tehát megjavítja a terméket és a termelőt."[34] A terméknek a minőségi (a használati érték) oldalával törődnek.

A kapitalizmusban viszont a munkamegosztás csak arra szolgál, „hogy ugyanazzal a munkamennyiséggel több árut termeljenek".[35] Nem a minőség (a használati érték), hanem a mennyiség (a csereérték) a termelés célja: „. . . a pénzben minden minőségi különbség feloldódik."[36] A munkamegosztásnak ez a formája nem az egyéniség szabad kibontakozását és fejlődését szolgálja, hanem éppen ellenkezőleg, törekvéseit és képességeit elnyomja, eltorzítja.

A munkamegosztás e két formájának szembeállítását azután nem nehéz összevetni Marxnak az antik és romantikus művészet különbségére vonatkozó fiatalkori fejtegetéseivel: minőség, forma — művészet; mennyiség, formátlanság — művészetellenesség.

Lifsic elemzései nyomán világossá vált, hogy Marx érdeklődése az esztétika iránt közgazdaságtani munkáinak írása közben sem szakadt meg. Az 1850-es évek második felében kivonatolta Vischer esztétikáját, s ebben az időben írta *A politikai gazdaságtan bírálatához* című munkájának ún. *Nagy bevezetését* is.

A *Vischer-kivonatok* tekintélyes része a dolgok fizikai természetének és esztétikai jelentésének elemzése. A *szép* nem a dolgok természeti tulajdonsága, hanem olyan emberi sajátság, amely a dolgok tulajdonságaként jelenik meg. Marxot elsősorban az érdekli, hogy mennyiben van az embernek, a szubjektumnak aktív szerepe a *szép* keletkezésében.

A szép problémái mellett Marxot a *Vischer-kivonatokban* mindenekelőtt „a tőkés gazdaság kategóriáinak természetellenes és fordított világával való analógiájukban azok a *kategóriák* és *formák* foglalkoztatták, amelyek a tulajdonképpeni esztétikainak határán fekszenek".[37] A *fenségesről* szóló részekből Marx például mindent kivonatolt, ami ennek a kategóriának a jellegére vonatkozik (a minőség mennyiséggé lesz, törekvés a kolosszális iránt, a mértékek széthullása, a mértéknélküliség uralma stb.). Az 1842-es kivonatok problémáival való hasonlóság itt is egészen nyilvánvaló. A *mérték* az egyszerű patriarchális gazdaságra, míg a *mértékek széthullása* a kapitalista fejlődés korszakára jellemző. — „A pénz *mennyisége* lesz mindinkább egyetlen *hatalmas* tulajdonsága; ahogy a pénz minden lényeget a maga elvonatkoztatására redukál, úgy magát a saját mozgásában *mennyiségi* lényeggé redukálja. A *mértéknélküliség* és *mértéktelenség* lesz igazi mértékévé."[38]

Marx az *Értéktöbblet-elméletek*ben határozottan utal arra, hogy ez az állapot a szellemi tevékenység bizonyos területei, így például a művészet számára kedvezőtlen. Kimutatja, hogy a burzsoá még „a legmagasabb rendű szellemi termelést is csak akkor ismeri el és *bocsátja* meg, ha úgy tüntetik fel és hamis okfejtéssel kimutatják róla, hogy anyagi gazdagság közvetlen termelője".[39]

Marx azonban a kapitalista társadalom nyílt apologétáival és a múlt felé orientálódó romantikusokkal szemben a kapitalizmus fejlődési folyamatát a maga dialektikus egységében fogja át, s a kapitalizmus minden művészet-ellenessége mellett sem felejti el, hogy a polgári társadalom egy új világ anyagi alapját alkotja meg.

A művészet *elkerülhetetlen* és *végérvényes* hanyatlásáról szóló tanítást Marx nem fogadhatta el. Hegel a polgári társadalom művészetellenes jellegének tényéből azt a következtetést vonta le, hogy a művészet, az irodalom *minden* igazi, nagy esztétikai értékeket produkáló virágkora végérvényesen lehetetlenné vált. Ez az elgondolás — s

[32] Marx—Engels Művei. 3. k. 32. o.
[33] Lifschitz: Id. mű. 125. o.
[34] Marx: A tőke I. köt. Szikra, 1949. 395. o.
[35] Uo. 341. o.
[36] Lifschitz: Id. mű 129. o.
[37] Uo. 132. o.
[38] Marx Gazdasági-filozófiai kéziratok. Id. kiad. 79. o.
[39] Marx: Értéktöbblet-elméletek. Bp., 1958. I. rész. 251. o.

ezt látnunk kell — a legszorosabban összefügg a hegeli filozófia társadalmi perspektivátlanságával.[40]

Természetesen Marx számára a művészet és irodalom fellendülése, a magas esztétikai értékeket produkáló művészet kérdése nemcsak a távoli, bár reális előfeltevésekből kinövő jövő problémája. Marx a kapitalista társadalom művészetellenes tendenciái leküzdésének lehetőségét már a Rheinische Zeitung cikkeinek írása közben az íróknak a demokratikus mozgalmakhoz való csatlakozásában, egy határozott politikai vonal, elv befogadásában látta. Ez határozza meg a többi között Heinéhez és a Rheinische Zeitung költői vonalához való viszonyát is.

Másrészt Marx új művészetet, új művészeti fellendülést várt „a közvetlenül a munkásosztályból kinövő . . . az ő osztályérdeküknek megfelelő irodalomtól".[41] Lifsic kiemeli, hogy Marxot ez a kérdés már a Szent család megírásakor is foglalkoztatta. Ezért tiszteli az ifjú Marx a munkásosztályból jött Weitlinget és Proudhont, s ezért becsüli később a munkásból lett filozófust, Dietzgent is.

Ezek a mozzanatok teszik érthetővé, hogy a pártosság gondolata már a *Rheinische Zeitung*ban írt cikkekben felmerült. Lifsic összeveti Marx idevonatkozó megjegyzéseit Lenin *Pártszervezet és pártirodalom* című írásával. Az azonos vonások kiemelése mellett

[40] Hegel szerint a kapitalizmus *művészetellenes* volta következtében a művészet minden *igazi* virágkora végetért, s a kor adekvát kifejezője többé már nem a művészet (mint pl. a görögöknél), hanem a filozófia. Lifsicnek és még néhány más esztétának ezzel a Hegel-interpetációjával polemizál Todor Pavlov: „ . . . mi marad Hegelnek mint filozófusnak és dialektikusnak a nagyságából és a progresszivitásából, ha csak egy pillanatra is elfogadjuk Lifsic tézisét?" — kérdezi. (Pawlow: Beiträge zur Geshichte der Aesthetik. Aufbau-Verlag, Berlin, 1963.) Pavlov tehát úgy véli, hogy Hegel jelentőségét mindenekelőtt Lifsiccel és társaival szemben kell megvédenie. Ezzel azonban akaratlanul is egyenlőségjelet tesz a hegeli életművet *kritikátlanul* elutasító dogmatikusok és a gondolatait kritikailag elsajátító, átdolgozó gondolkodók állásfoglalásai között. Ellenkező esetben egy pillanatra sem lehetne kétséges előtte, hogy Lifsic éppen azon kevesek közé tartozott, akik Hegel szektás elutasítóival szemben mindig határozottan kiemelték filozófiájának progresszív voltát.

Pavlov szerint Lifsic és mindazok, akik hasonló értelemben értelmezik Hegelt, műveiből mesterségesen szakítanak ki és izolálnak önmagukban semmit nem bizonyító részeket. Pavlov viszont azzal az igénnyel lép fel, hogy a hegeli filozófia forrásául szolgáló társadalmi valóságból, illetve a hegeli filozófia alapkoncepciójából kiindulva kísérelje meg kibontani az idevonatkozó gondolatok valódi értelmét. Szerinte Hegelnél a művészet jelenének és jövőjének ez a szkeptikus és pesszimista megítélése csupán kora *német társadalmi valóságából*, annak elmaradottságából nő ki, vezethető le. Marx véleménye ebben a kérdésben lényegesen más volt; ő a polgári társadalom *egész Európát* megrázó válságának termékeül fogta fel a klasszikus német, közelebbről a hegeli filozófiát. „*Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek — írja Marx — anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk. A német filozófia a német történelem *eszmei meghosszabbítása*. Ha tehát reális történelmünk *befejezetlen művei* helyett eszmei történelmünk *hátrahagyott műveit*, a *filozófiát* kritizáljuk, akkor kritikánk kellős közepén áll azoknak a kérdéseknek, amelyekről a jelen azt mondja: *ez itt a kérdés.*" (Marx—Engels Művei. 1. köt. 383. o.) Ezekután Hegelnek azt a tézisét, hogy a művészet minden *igazi* virágkora végetért, s a kor *adekvát* kifejezője többé már nem a művészet, hanem a filozófia, Pavlov Hegel „alapkoncepciójából" s nem idézetekből kiindulva a következőképpen értelmezi: „A dialektikus Hegelnek ez a tézise lényegében véve a tudományosan megformált világnézet nagy, lényeges és döntő jelentőségét emeli ki a művészet igazi továbbfejlődése számára". (Pavlov: Id. mű. 128. o.)

Pavlov célja mindezzel az volt, hogy Hegel jelentőségét az eddigieknél sokkal erőteljesebben aláhúzza. De a művészetnek a filozófia által történő felváltását kimondó hegeli gondolatot, konstrukciót úgy mutatja be, hogy az emögött rejlő racionális mag nem a kapitalizmus művészetellenes jellegének a felismeréséhez, hanem az elméleti ismeretek jelentőségének a kiemelése a művészet továbbfejlődése számára. Így nem Hegel progresszivitását emeli ki, hanem akaratlanul is a kapitalizmus ellentmondásainak eltussolói, apologétái közé sorolja be. Láthatjuk tehát, hogy Hegel gondolatainak *kritikátlan* elutasítása vagy *nem elég alapos kritikával* társuló átvétele egyaránt a hegeli életműről kialakuló összképe eltorzítására, a marxista esztétika fontos irányzatainak helytelen megítélésére, tendenciáinak összezavarására vezet.

[41] Lifschitz: Id. mű. 151. o.

utal a „politikai értelmezésnek még összehasonlíthatatlanul alacsonyabb fokán"[42] álló fiatal Marx elgondolásai és a Lenin gondolatai közötti különbségekre. Mind az azonos, mind pedig az eltérő vonások kiemelése igen nagy jelentőségű. Az azonos vonások megvilágítása rámutat arra, hogy a pártosság kérdésében is egy *egységes* fejlődési folyamat figyelhető meg a marxizmus történetében, s itt sem lehet az ifjú Marxot az érett Marxszal vagy éppen Leninnel szembeállítani. A különböző momentumok feltárása pedig eleve kizár minden olyan kísérletet, hogy az érett marxizmus tételeit beleinterpretálják a fejlődés kezdeti szakaszán álló elképzelésekbe, vagy a korai megoldási kísérleteket, elszakítva a marxizmus későbbi fejlődésétől, az egyedüli helyesnek, helytállónak mutassák be. Csak a kérdésnek ez a valóban dialektikus megközelítése, analízise tette lehetővé Lifsic számára, hogy a Marx jobb- és baloldali interpretátorainál megmutatkozó hibákat és torzulásokat elkerülje.

Ma a marxista esztétika továbbfejlődéséért folyó vitának sok résztvevője a legfontosabb esztétikai problémák eddigi marxista szellemű megoldásait vagy problematikusoknak tartja, vagy egyszerűen nem vesz róluk tudomást. Éppen ezért szükséges felhívni a figyelmet azokra a ma már a marxista esztétika történetéhez tartozó alkotásokra, amelyek egy-egy probléma maradandó értékű megoldását adják. Ezek közé tartoznak Lifsicnek a 30-as években írt munkái is.

Bence György—Bertalan László

[42] Uo. 85. o.

VITA

Hozzászólás a marxista anyagfogalomról megindult vitához

Nem kívánok a vitában felmerült valamennyi kérdéshez hozzászólni, csupán néhány olyan logikai problémáról szeretném elmondani véleményemet, amelyeket a továbbhaladás szempontjából fontosnak tartok.

Sipos elvtárs annak idején a vitát elindító cikkében (Az anyag és a tudat viszonyának dialektikus felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle, 1960/3. sz. 451. o.) kérdésessé tett az anyagfogalommal és az anyag-tudat viszonnyal kapcsolatban néhány meggyökeresedett, általánosan elfogadott elképzelést. Mint kiderült, nem haszontalanul. Amit elmondott — noha voltak már előzményei a nemzetközi irodalomban — meglehetősen élénk visszhangot keltett hazai filozófiai körökben. Akadtak, akiknek inkább csak a kedélyét mozgatta meg a cikk, de az érdeklődők nagy részét a témában való komolyabb elmélyedésre késztette. És ez már egymagában is érdem. Az első írásbeli hozzászólás (Gondi József: Vulgármaterialista hibák, vagy következetes monizmus. Magyar Filozófiai Szemle, 1961/2. sz. 230. o.) lényegében mondvacsináltnak nyilvánította a problémákat, és a marxizmus eltorzításának a megoldási kísérletet. Pedig, azt hiszem, elég nyilvánvaló, hogy amit Sipos elvtárs a hazai irodalomban először próbált megtenni, és amihez utána többen is csatlakoztak, annak elsődleges célja még csak nem is a marxista anyagfogalom továbbfejlesztése volt (még kevésbé a „visszafejlesztése"), hanem elsősorban — s ez igen természetes igény és törekvés — a rendelkezésünkre álló, az általunk lépten-nyomon használt fogalmak, tételek összefüggéseinek következetes végiggondolása, többoldalú tisztázása, nem utolsósorban logikus rendberakása. S ez nyilvánvalóan alapvetően helyes cél, hiszen az anyagfogalom bármilyen vonatkozásának kidolgozásához vagy továbbfejlesztéséhez elengedhetetlen az olyan alapösszefüggések, általános filozófiai problémák átgondolása, megnyugtató tisztázása is, mint pl. az, hogy jogosult-e egyáltalán az ontológiai megközelítés, s ha igen, milyen összefüggés van az ismeretelméleti és az ontológiai aspektus között, olyan érdekes és fontos kérdések megválaszolása mellett, mint pl. hogy milyen ismertetőjegyeket tartalmaz ontológiai szempontból az anyagfogalom, amely probléma megoldása pedig aligha független a korszerű szaktudományos ismeretektől.

E kérdések logikus átgondolása és sokoldalú elemzése, mint a vitában is kiderült, egyáltalán nem könnyű feladat. Sipos elvtársnak a legfontosabb dologban — abban, hogy tiltakozott a lenini anyagmeghatározás abszolutizálása ellen —, úgy vélem, teljesen igaza volt. Gondi elvtárs mereven elutasító válaszcikkével határozottan nem értek egyet, de úgy gondolom, a Sipos elvtárs által felvázolt álláspontban volt némi logikai tisztázatlanság és ebből fakadó bizonytalanság, amely a válaszcikkében is megmaradt, sőt, úgy érzem, ott kísért a további hozzászólásokban is.

A magam részéről igen szerény igényekkel lépek fel. Néhány problémára, ellentmondásra szeretném felhívni a figyelmet, amelyeket véleményem szerint az eddigi vitacikkek nem oldottak meg, sőt esetleg nem is fogalmaztak meg világosan. Megjegyzéseim ezért elsősorban kritikai jellegűek, a kérdések megoldásának szerintem lehetséges útját is legfeljebb csak vázolják.

1.

Mindenekelőtt vizsgáljuk meg, mi is a probléma logikai szempontból. Úgy gondolom, egy igen egyszerű kérdésbe sűríthető: *Hány anyagfogalommal operál a dialektikus materializmus*, azaz egy vagy két anyagfogalomra van-e szüksége a marxista filozófiának ahhoz, hogy mindenoldalúan, minden lehetséges szempontból ellentmondás mentesen oldhassa meg az alapvető filozófiai problémákat?

A kérdés az anyagfogalom (vagy fogalmak) logikai szerkezete szempontjából nyilván nem közömbös, de világnézeti meggondolások is szükségessé teszik, hogy egyértelműen és helyesen feleljünk rá.

A vitacikkekből az derül ki, hogy a kérdésre nem is olyan könnyű válaszolni. Ennek bizonyítására elég összehasonlítani azt a két álláspontot, amely Sipos elvtárs és Földesi elvtárs cikkéből (A marxista anyagfogalom meghatározásának problémáiról. Magyar Filozófiai Szemle, 1963/6. sz. 1122. o.) erre vonatkozóan kifejthető.

Sipos elvtárs több helyen világosan kimondja *az egységes* filozófiai anyagfogalom kidolgozásának, méghozzá dialektikusabb, többoldalú kidolgozásának igényét. Álláspontja ezért *első pillantásra* igen egyértelmű: a marxista filozófiának *egy* anyagfogalma van (és többre nincs is szüksége). A helyzet azonban mégsem ilyen egyszerű. Mert éppen Sipos elvtárs vitaindító, majd válaszcikke (Kérdések, amelyek elől nem lehet kitérni. Az anyag és a tudat dialektikus viszonyának kérdéséhez. Magyar Filozófiai Szemle. 1961/5. sz. 783. o.) veti fel, hogy az ismeretelméleti szempont nem abszolutizálható, hanem szükség van az anyag—tudat viszony ontológiai aspektusának „rehabilitálására" is. Ez pedig óhatatlanul felveti az emberben azt a kérdést, ha ez így van, milyen is lesz ennek az anyagfogalomnak a belső logikája, hogyan egyeztethetők össze ezek a különböző vonatkozások *egy* fogalomban, sőt egyáltalán összeegyeztethetők-e?

Sipos elvtárs nem fogalmazza meg ezeket a logikai kérdéseket explicite, hiszen tulajdonképpen nem is ebből a szempontból közelíti meg a problémát. Ő mindenekelőtt azt emeli ki, hogy az elmúlt években a világ anyagi egységének ontológiai tételét elhanyagoltuk, az anyag—tudat viszonyt egyoldalúan értelmeztük, az ismeretelméleti szembeállítás és az ontológiai egység viszonyát nem bolygattuk. Ennek következtében — írja — „az anyag fogalma elhomályosult", és az anyag—tudat viszony felfogásában egy sajátos dualizmus alakult ki. Az egyoldalúság hibás és tarthatatlan voltát elsősorban *történeti* érvekkel bizonyítja. Elemzi az anyagfogalom tartalmát, történeti kialakulását, változásait, és ennek során kimutatja, hogy az elsődlegesen a természetfeletti világ képzetét tagadó, a világot mint totalitást megragadó ontológiai kategória volt, amelybe a tudat mint az egyik sajátos anyagi jelenség, vitathatatlanul beletartozott. A tudat minőségi sajátosságai vezettek el — történetileg később — az anyag—tudat viszony ismeretelméleti aspektusának kialakulásához és ezzel az anyagfogalom módosulásához.

A problémának ez a történeti, tartalmi megközelítése feltétlenül indokolt, itt azonban a kérdés logikai vonatkozásai — amelyek implicite egy történeti-tartalmi megközelítésben is elkerülhetetlenül „benne vannak" — nem teljesen tisztázottak.

Először is nézzük meg, hogyan „vannak benne" a logikai kérdések abban, amit Sipos elvtárs elmond?

Amiből kiindul, végső soron egy logikai jellegű kifogás is: A dialektikus materializmus monista filozófia, a tudat és anyag merev szembeállítása viszont ellentmond ennek. A hiba gyökere — mondja Sipos elvtárs —, hogy nem tárták fel az anyagfogalom és az anyag—tudat viszony dialektikus természetét.

Milyen ez a dialektikus viszony Sipos elvtárs szerint?

A világ anyagi egységére vonatkozó tétel egy olyan anyagfogalomra épül, amely a világmindenséget mint totalitást öleli fel, a világ jelenségeit tehát létezésük, egységes természetük szempontjából, ontológiai szempontból általánosítja. Lenin viszont, a tudat differencia specifikájának, tartalmi sajátosságának vizsgálatából kiindulva, mint a tudatunkban visszatükröződő objektív realitást határozza meg, azaz ismeretelméleti szempontból.

Hogyan lehet mármost a két szempontot összeegyeztetni?

Sipos elvtárs több kijelentéséből az derült ki, hogy ő az ontológiai anyagfogalmon belül keresi az ismeretelméleti megfogalmazás helyét, ezek szerint tehát az a bizonyos dialektikus viszony *egy* egységes anyagfogalom *belső* dialektikája.

A baj az, hogy amit a két aspektus történeti egységének bizonyításául elmond, az ellentmondani látszik ennek a felfogásnak.

Az anyag fogalmának fejlődése egy bizonyos fokon azt jelenti, mondja, hogy „az anyag fogalma, amely eredetileg a képzeletbeli túlvilággal szembeállított valóságos világot jelöli, felveszi a szubjektummal szembenálló és a benne tükröződő objektumnak, az objektív valóságnak jelentését is." Vagyis az anyag fogalma ismeretelméleti tartalmat is kap, az anyag egységes filozófiai fogalma tartalmilag *bővül*. De ez a fogalomváltozás — ismét Sipos elvtárs szerint — „a valóságos világ (a „lét", az „anyag") és az ezt tükröző érzetek, gondolkodás szembeállításával jár együtt". E felfogással kapcsolatban azonban óhatatlanul felvetődik a kérdés: Vajon így valóban csak fogalmon belüli változásról van-e szó, vagy pedig arról, hogy a materialista anyagfogalomból történetileg kinő, vagy inkább leválik róla egy másik anyagfogalom? Hiszen az első — az ontológiai — megfogalmazás

a világ totalitására vonatkozott, a második azonban már nem a mindenségre, hanem csak egy terjedelmileg szűkebb egészre. Nemcsak tartalmi, terjedelmi változás is létrejött a fogalomban, hiszen először úgy határoztam meg mint a tudatot is magábazáró realitást, másodszor pedig úgy mint a tudatot *magába nem foglaló* (vele szembenálló) realitást. Hogyan jelenthet ez logikai egységet egy fogalmon belül? Megoldja-e a logikai ellentmondást, ha azt mondom, hogy itt különböző vonatkozásokról — pontosabban: ezek dialektikus egységéről — van szó, és hogy az egyik vonatkozás átvezet a másikba és viszont? Ezekre a kérdésekre Sipos elvtárs cikkeiben nem találunk választ.

Az egész problematikát távolról sem Sipos elvtárs cikkének elmarasztalására vetettem fel. (Írása nem is azzal az igénnyel lépett fel, hogy minden vonatkozásban kidolgozza a problémát, és egy vitaindító cikkben — amelyben sok jó gondolat és értelmes kérdésfeltevés van — az is hasznos, ami a megoldatlanságával hívja magára a figyelmet.) Egyébként azt, hogy a témával kapcsolatban fontos kérdések logikailag tisztázatlanul élnek a köztudatban, nem is én fedeztem fel először. (Most nem a marxizmus tomista és más ellenfeleinek „felfedezéseire" gondolok.) Végeredményben ezzel a problémával foglalkozik az a Tugarinov-cikk is, amelyet Sipos elvtárs is említ és bírál. Ha Tugarinov nem is fogalmazza így meg, de vajon nem a logikai kettősség megoldásának igénye készteti-e arra, hogy az anyag—tudat viszony elemzésekor az anyag fogalma mellett bevezesse a lét fogalmát is? (Persze más kérdés, hogy ez-e a megoldás; egyetértek Sipos elvtárssal abban, hogy nem.) Tehát a probléma fennáll, és nem lehet megkerülni. Erre utal Gondi elvtárs cikke is. És úgy gondolom, ez a belátás indította Földesi elvtársat is arra a teljesen jogos törekvésre, hogy a kérdést logikai oldaláról közelítse meg.

Lássuk most, milyen eredményre vezetett egy ilyen kifejezetten logikai vizsgálat?

Földesi elvtárs egyetért Sipossal abban, hogy a sokszor idézett lenini anyagmeghatározás abszolutizálása helytelen, s arra az álláspontra helyezkedik, hogy azt tovább kell fejleszteni. Ha ugyanis ezt tekintjük *az* anyag filozófiai fogalmának, akkor, mint ezt részletesen ki is mutatja, logikai ellentmondásba kerülünk a marxista filozófiának azzal az alaptételével, mely szerint a világon nincs más, mint a mozgó anyag. Földesi elvtárs szerint: „Mindebből elkerülhetetlenül következik, hogy a dialektikus materializmus tanításainak *egésze* egy olyan anyagfogalmat is igényel, amelyben az anyagot nem az emberi tudattól való elkülönítés segítségével határozzuk meg." A lényeg tehát: szükség van az ún. ismeretelméleti anyagfogalom mellett *egy másik* anyagfogalomra *is*. Ezt azzal bizonyítja, hogy az ontológiai megközelítés eredménye az ismeretelméletinél mindenképpen logikailag szélesebb terjedelmű fogalom, a kétféle meghatározást ezért semmiképpen sem lehet mechanikusan egyesíteni, összevonni. Álláspontjából nyilvánvalóan következik, hogy a két anyagfogalom logikailag különböző lesz ugyan, de önmagában egyik sem ellentmondásos. Természetesen nem létezhetnek egymás mellett — logikai elszigeteltségükben —, de erről nincs is szó, mondja, mert a két meghatározás közötti ellentmondás nem logikai jellegű: viszonyuk „az anyag és a tudat dialektikusan ellentmondásos természetét tükrözi", az ellentmondás nem egy és ugyanazon vonatkozásban áll fenn.

Az egyik álláspont szerint tehát az anyag egységes marxista filozófiai fogalmát kell kidolgozni (több szempotból), a másik szerint kettőt (egymás mellett).

A kérdés most tehát az, hogy melyik a helyes álláspont, és mi a teendőnk?

Előrebocsátom, hogy véleményem szerint nem két filozófiai anyagfogalmat kell kidolgozni, mert „egymásmellettiségük" csak viszonyuk logikai tisztázatlanságának leplezése lenne. Egységes anyagfogalmat kell tehát kialakítani. Ehhez azonban előbb a fogalom ontológiai és ismeretelméleti vonatkozásainak egymáshoz való viszonyát logikailag is tisztázni kell. Mivel azonban ezt az utóbbi feladatot, úgy gondolom, nem lehet megoldani, ha a kidolgozást a fogalom meghatározásának feladatára korlátozzuk, sőt, ha egyáltalában ragaszkodunk ahhoz, hogy az anyagfogalmat definiálnunk kell, a válasz bizonyításához az anyagfogalom definiálásának problémáit is meg kell vizsgálnunk. Ezért a következőkben erről az oldalról — a meghatározás felől — közelítjük meg a kérdést.

2.

Előre szeretném bocsátani a következőket: Mint az előbbiekből már kitűnt, osztom Márkus elvtárs azon felfogását, hogy az anyagfogalom kidolgozásának problémáit ne szűkítsük le a meghatározás kérdésére. (A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. Magyar Filozófiai Szemle. 1962/6. 919. o.) Meggondolandónak tartom Márkus elvtársnak azt a véleményét, hogy nincs is feltétlenül szükség a filozófiai anyagfogalom meghatározására. Teljes mértékben elfogadom azt, hogy pillanatnyilag nem áll rendelkezésünkre az anyagfogalomnak semmiféle „*kész*" meghatározása.

Ebben a kérdésben tehát nem értek egyet Földesi elvtárs álláspontjával. Ezt az egyet nem értést azonban kissé differenciálnom kell. Abban például, úgy gondolom, igaza van Földesi elvtársnak, hogy elmarasztalja Márkust azért, mert jóformán semmiféle érvet nem hoz fel a meghatározás szükségessége ellen. Nézzük meg azonban az ő érvét. Az ugyan igaz, hogy nem másodrangú, nem mellőzhető szempont a világnézeti igény sem — a filozófia világnézeti tudomány, alapfogalmai tisztázottságának, egyértelműségének tehát lényeges szerepük van a világnézeti harcban. De vajon ez feltétlenül a meghatározás szükségessége mellett szól? Szerinte igen.

Az anyag alapkategória a filozófiában. Semmitmondó, üres fogalom lenne, ha a szaktudományok eredményei alapján nem töltenék meg tartalommal. Persze nem arról van szó, hogy tartalmát bármelyik szaktudománytól vagy szaktudomány csoporttól készen kapná. Az egyes mozgásformákat tanulmányozó tudományok eredményeit a filozófiának ahhoz, hogy egy általános érvényű, tartalmas anyagfogalommal rendelkezzék, nyilván fel kell dolgoznia, s e feldolgozás szempontjai — mint amilyen mindjárt az általánosérvényűségre törekvés is — sajátosan filozófiaiak. Az anyagfogalom *kidolgozására*, azaz lényeges jellemzői kiválasztására, a különböző vonatkozások feltárására, a tartalmi kapcsolatok, a logikai összefüggések tisztázására tehát feltétlenül szükség van. A világnézeti harc szempontjából is.

Mindez azonban így, ahogy van (tehát a fogalom tisztázottságának, kidolgozottságának igénye) nem csak és nem közvetlenül a meghatározás kérdése. Úgy gondolom, ezt Földesi elvtárs is elismeri. — De közvetve sem feltétlenül az, azaz nem igényli feltétlenül *azt is*. Az anyagnak olyan jellemzésébe, amely az adott tudományág minden fontos tételével összhangban van, ezek és a többi alapfogalmak segítségével tartalmilag, sokoldalúan és persze logikusan, egyértelműen jellemezhető, amelyre gondolatilag meggyőzően van felépítve egy, a valóság bonyolult összefüggéseit is feltáró filozófiai rendszer, nem köthet bele eredményesen sem Wetter, sem mások, akkor sem, ha nem definíció, hanem kevésbé egyszerű, de mélyrehatóbb és éppen ezért talán nehezebben kezelhető tartalmi kifejtés.

Mint látjuk, a világnézeti meggondolásokból nem következik szükségszerűen az anyagfogalom *meghatározásának* szükségessége. Az anyagfogalmat érintő összefüggések tisztázása azonban igen.

Ezt viszont, hogy ti. az anyagfogalom több szempontból való „jellemzése", azaz átfogó vizsgálata, méghozzá a különböző szempontok egymást kiegészítő, tehát logikusan tisztázott összefüggéseinek kidolgozása szükséges, Márkus álláspontja nem tagadja. És így Földesi elvtársnak abban nincs igaza, hogy ez az álláspont annak a következtetésnek a veszélyét foglalná magában, hogy ne foglalkozzunk többé az anyagfogalom *problémá*i*val* sem.

Mindebből tehát az következik, hogy a világnézeti jellegre vonatkozó érv önmagában nem elegendő a meghatározás általában vett szükségességének bizonyítására. Elhisszük, hogy egy jó anyagmeghatározás célszerű, kényelmes és hasznos *lehet* a világnézeti harcban, de nem feltétlenül szükséges.

Ezekután lássuk a dolgot a *jelenleg* rendelkezésünkre álló anyagmeghatározás(ok) szempontjából. Földesi elvtárs ugyanis nemcsak azt kívánja bizonyítani, hogy (a filozófia világnézeti jellege következtében) *szükségünk van* az anyag meghatározására, hanem azt is kijelenti, hogy jogosulatlan az a megállapítás, miszerint „az anyag eddigi meghatározásai nem definíciók", hiszen eleget tesznek a definíciók azon alapkövetelményének, hogy egyértelműen tisztázzák egy adott terminus jelentését más terminusok segítségével. Ezt Földesi elvtárs szerint Márkus is elismeri azzal, hogy az engelsi és lenini megállapításokról (bár jellemzéseknek minősíti őket) megjegyzi, hogy összhangban vannak egymással, így pedig, mondja Földesi, joggal vetődik fel a kérdés, miért ne tekinthetnénk e két jellemzést egy meghatározás két részének?

Ebben a fejtegetésben, úgy érzem, két dolog sántít.

Ami a dolog második részét — a Márkussal kapcsolatos megállapítást — illeti: Világos, hogy Földesi elvtárs is feltételez (hiszen ír erről) egy meghatározott (dialektikus) összhangot az ontológiai és az ismeretelméleti meghatározás között. Ennek ellenére ő bizonyítja be, hogy miért *nem* lehetnek ezek egy meghatározás két része. Ilyen alapon Márkus is elismerheti az összhangot, anélkül, hogy feltétlenül következetlennek kellene lennie a jellemzések összefüggésére vonatkozó véleményében.

De ez a kevésbé izgalmas kérdés, ebből itt csak az az érdekes, milyen következményekkel jár, illetve nem jár az összhang elismerése. A lényeges a dolog első része, az, hogy az engelsi, illetve a lenini megállapítás valóban eleget tesz-e a definíció követelményének.

Azt hiszem, hogy cikke második részében — szándéka ellenére — végeredményben ismét csak Földesi elvtárs bizonyítja be azt, hogy nem. Mégpedig a következőképpen.

A meghatározásnak, mint láttuk, szerinte is egyértelműen tisztáznia kell a definiálandó fogalom jelentését. A marxista filozófia alapkategóriájáról lévén szó, az egyértelmű tisztázottság világnézetileg is jelentős. Ez az egyértelműség, Földesi elvtárs szerint is, azt is kell jelentse, hogy a fogalom jelentését belső logikai ellentmondásoktól mentesen kell tisztáznia. A sokat idézett lenini meghatározás az anyag fogalmát csak egy bizonyos vonatkozásban, az anyag és tudat ismeretelméleti viszonya szempontjából közelíti meg. Kiderül viszont, hogy az ismeretelméleti vonatkozás ellentmondásos kapcsolatban van az ontológiaival — amely pedig világnézetileg is igen fontos és nem elhanyagolható aspektus —, és így e kapcsolatot igen nehéz logikailag megragadni. Nem egyszerűen arról van tehát szó, hogy az ismeretelméleti meghatározás szükségképpen egyoldalúan egyszerűsít, mert egy vonatkozást emel ki — ez többé-kevésbé minden meghatározásra jellemző lehet —, hanem arról (és ez már nem jellemző a meghatározásokra), hogy ha „az anyag" definíciójának tekintem, akkor megmerevítem, ha úgy tetszik, logikailag szentesítem az anyag és a tudat szembenállását, amely ismeretelméleti szempontból különösen hangsúlyos, de a viszonynak mégiscsak az egyik oldala, és így egyszerűen nem lehet kiemelni, önmagában venni anélkül, hogy logikai és világnézeti ellentmondásokba ne keverednénk. Ki kell hát egészíteni a lenini meghatározást az ontológiai egységet hangsúlyozó ismertető jegyekkel? Mert arról természetesen nincs szó, hogy az ismeretelméleti aspektust a lomtárba kellene vetni; a filozófiai anyagfogalmat az anyag—tudat viszony megkerülésével nem lehet tisztázni, tehát az ismeretelméleti vonatkozásokat sem lehet félretenni. Csakhogy ezt a kiegészítést éppen az anyag—tudat viszony sajátosságai nehezítik. Ellentmondásos ismertetőjegyek egymás mellé rakása (ahogyan Földesi elvtárs mondja: az ontológiai és ismeretelméleti meghatározás mechanikus egyesítése) viszont legfeljebb sokoldalú logikai ellentmondást eredményezhet. Persze, ha az ellentmondásoknak reális alapjuk van, ki lehet fejteni őket, fel lehet tárni, ki lehet bogozni kapcsolataikat. De Földesi elvtárs is jól látja, hogy ez már nem fér bele egy definícióba, hanem jóval több nála, s így nem változtat azon a helyzeten, hogy „a meghatározás" belsőleg ellentmondásos marad, és így igen igen silány fegyver (ha ugyan fegyver) abban a világnézeti harcban is, amely a létét állítólag indokolja. Pontosabban: az ilyen definíció nem definíció, mert nem tisztázza egyértelműen az adott fogalom jelentését.

Egy egységes filozófiai anyagfogalom meghatározásával ezek szerint nem rendelkezünk. Az ismeretelméleti önmagában logikai ellentmondásokhoz vezet. Kidolgozott ontológiai meghatározásunk nincs; ezt a legtöbben nem is vitatják, végeredményben Földesi elvtárs is azt a kérdést feszegeti, *hogyan* kell kidolgozni. Annyit mindenesetre máris látni, hogy az ontológiai megközelítésen általában olyan szempontot értenek, amelyben a hangsúly a világ anyagi *egységének* problémáin van. Egy ilyen, tisztán ontológiai „meghatározás" viszont nyilván hasonló problémákat hordoz majd, mint az ismeretelméleti. Vagy túlságosan semmitmondó lesz (és akkor minek?), vagy ellentmondásokhoz vezet, nem tisztázza egyértelműen a fogalom jelentését. Ahhoz pedig, hogy az ellentmondásokat a logikai tisztázás érdekében feloldjuk, azaz a különböző vonatkozások egységét is feltárjuk, a meghatározás logikai eszközei (legalábbis a mai eszközei) nem elegendők.

Azt hiszem, mindabban, amit eddig leírtam, nincs egyetlen gondolat sem, amely lényegét tekintve eltérne attól, vagy ellentmondana annak, amit Földesi elvtárs is elmondott. Egészen pontosan: csak annyiban tér el, hogy explicite fogalmaztam meg az elmondottakból folyó következtetéseket. Hogy miért volt akkor minderre szükség? A folytatás miatt.

Azért, mert szerintem a végső konklúzió ezek után magától értetődően az, hogy az anyag eddigi „meghatározásai" nem meghatározások — ez azonban nem „degradálása" sem az anyagfogalom jelentőségének, sem a rá vonatkozó klasszikus megállapításoknak. Földesi elvtárs szerint nem ez a konklúzió. Mivel ragaszkodik ahhoz, hogy meghatározás *kell*, sőt meghatározás *van*, a problémákat úgy véli megoldhatóknak, hogy egymás mellé állítja és logikailag önállósítja őket. Így azonban az anyag filozófiai fogalmából két filozófiai anyagfogalom lesz. De vajon valóban megoldás ez? Világnézeti szempontból aligha szerencsés. A marxizmus ellenfelei nem fognak visszavonulót fújni attól, hogy két darab, gondolatilag még oly kristálytiszta, precízen meghatározott anyagfogalom áll a rendelkezésünkre. Ettől még — némi joggal — hivatkozva arra, hogy a két fogalom objektuma azonos, számonkérhetik tőlünk a két fogalom viszonyát. Mármost erre vagy megmerevítjük a két meghatározást, ragaszkodván a *különböző* fogalmakhoz, és viszonyukról elégnek tartjuk kijelenteni, hogy ugyanazon objektum *különböző* vonatkozásait tükrözik — ha pedig valaki ezt illogikusnak minősítené, röviden és semmitmondóan elintézzük a dialektikára való puszta hivatkozással. Vagy pedig valóban megmagyarázzuk, tisztázzuk, bizonyítjuk, mit értünk tartalmuk dialektikus kapcsolatán — ebben az esetben viszont újra ugyanott vagyunk, ahol az imént. *Egy* tudományon belül két egymás-

nak ellentmondó anyagfogalom nem maradhat meg egymás mellett, mert az adott tudományág belső logikája is, a filozófia esetében pedig a világnézeti jelleg is követeli, elkerülhetetlenné teszi, hogy állandóan túllépjünk a kettősségükön. A szétválasztás zsákutca, vagy legfeljebb csak kerülő út az egységes fogalomhoz, amelyet a szóbanforgó meghatározások nem határoznak meg.

Földesi elvtárs cikkében igen sok megszívlelendő gondolat van, azon túl is, hogy, mint már mondtam, teljes okkal és joggal igyekszik a Sipos elvtárs által felvetett problémákat új, logikai szempontból megvizsgálni. Ha én most — természetszerűleg — azokat a kérdéseket emeltem is ki, amelyekben nem értek vele egyet, az elmondottakból látható, hogy még ezekben is sok fontos vonatkozásban elfogadom az álláspontját. De nem tartom helytállónak és elfogadhatónak a logikai megfontolásaiból levont következtetéseit (a két önálló fogalommeghatározás bevezetésére vonatkozóan). Úgy gondolom, ehhez a konklúzióhoz nem tisztán az általa vázolt logikai gondolatmenet, hanem a már említett azon előfeltevéshez való ragaszkodás vezette, amelyet a cikk első részében érint: az ti., hogy az anyagfogalmat meg *kell* határozni, sőt (legalábbis ismeretelméletileg) meg is határoztuk. Ez az előfeltevés szerintem nem eléggé megalapozott, ellentmondásokhoz, felemás megoldásokhoz vezet. Az persze igaz, hogy nem lehet egyszerűen „magától értetődőnek" elfogadni, hogy az anyagfogalmat nem kell meghatározni. De amellett, hogy az anyagfogalmat nem kell definiálni nem is pusztán az a meggondolás szól, hogy alapfogalom. Ez valóban túlságosan kevés volna. Hanem, úgy gondolom, elsősorban éppen egy olyan érv, amely a filozófia világnézeti jellegével van kapcsolatban. A filozófiának ugyanis mint ilyennek középponti kérdése az anyag—tudat viszony, amelynek materialista megoldását az anyagfogalom is tükrözi. Az imént igyekeztünk megmutatni, hogy *e viszony jellegéből következően*, ha a definíció formális eszközeivel közeledünk az anyagfogalomhoz, mindenképpen csak ellentmondásokat rögzíthetünk. És ha nem fogadható el (Földesi elvtárs szerint sem) meghatározásként *egy* olyan „definíció", amely az ellentmondásokat egymás mellé rakja, miért lenne elfogadható *két* meghatározás, amely ugyanezt teszi, azzal a különbséggel, hogy egységük problémáját formálisan is odébbtolja és egy „magasabb" szférába helyezi? Nem reálisabb és termékenyebb felfogás-e belátni, hogy ez esetben a meghatározás — éppen mert kevés — nem lehet azanyagfogalomra vonatkozó munkánknak sem célja, sem középponti kérdése, mert ez könnyen hamis vágányra terelheti a kutatást? Nem termékenyebb dolog-e abból kiindulni, hogy az engelsi és a lenini megállapítások nem meghatározások, hanem egy mélyebb tartalmi elemzés bizonyos fokozatai, amelyeket nem úgy kell „továbbfejleszteni", hogy megpróbáljuk összekombinálni őket (ebben teljesen igaza van Földesi elvtársnak), de úgy sem, hogy mindenképpen igyekszünk megvédeni legalább az egyik vélt „rangját", mert ezzel végeredményben akarva-akaratlan csak konzerváljuk a problémát, amelyet meg akartunk oldani, és ráadásul azt a rossz gyakorlatot is — amely ellen pedig cikkében Földesi elvtárs is, úgy gondolom, igen helyesen érvel —, hogy ti. mivel ismeretelméletileg Lenin meghatározta az anyagfogalmat, a mi dolgunk ebből a szempontból elsősorban (sőt gyakran kizárólagosan) az, hogy megmagyarázzuk, mi mindent mond a lenini formula azon kívül is, amit kimond.

Mint láttuk, a két fogalom nem megoldás, „a" filozófiai anyagfogalom problémáit kell tehát kidolgoznunk. Ez a feladat pedig nem a meghatározás kérdése.Amennyiben Sipos elvtárs ebben az irányban tett kezdeményező lépéseket, a magam részéről teljesen egyetértek vele. De, ismétlem, abban, amit elmond, az anyagfogalomnak éppen az egységét nem tartom meggyőzőnek. Most már hozzátehetem: azt hiszem, ennek egyik oka az, hogy mintegy magától értetődően megtartja az anyag „meghatározásait", és nem veszi észre, hogy így olyan helyzetet teremt, hogy míg egyrészt az anyag—tudat viszony tartalmi, dialektikus *egységét* kutatja, másrészt logikailag meghagy egy ellentmondásos, tisztázatlan kettősséget. Ezzel ráadásul akaratlanul még egy mellékvágányra vezető ajtót is nyitva hagy: noha a cikkeiben igazán nem azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy hogyan hangzik az anyag ontológiailag kibővített meghatározása, a megoldatlan logikai problémák önkéntelenül olyan irányba terelik a figyelmet, mintha az anyag—tudat viszony és az anyagfogalom kérdése végeredményben, sőt közvetlenül és egyszerűen a különböző vonatkozásokban való meghatározás problémája volna.

Természetesen tudom, hogy az elmondottakkal legfeljebb a talajt készítettük elő a következő kérdés feltevése számára: Ha elfogadjuk is, hogy az anyagfogalmat nem definiálnunk kell, hanem minél mélyebben kidolgozni és jellemezni, és az eddigi eredményeket is *így* kell értékelni, ezzel megoldjuk-e azokat a logikai jellegű problémákat, amelyekért a meghatározást elmarasztaltuk? Hiszen ha a különböző szempontból történő meghatározásoktól megköveteljük a logikus összhangot, a követelményt nem adhatjuk fel azzal az indokolással, hogy most nem meghatározunk, hanem jellemzünk. A tartalmi elemzés is csak akkor szintetizálható egy fogalomba, helyesebben csak akkor tekinthető egy foga-

lom jellemzésének, ha a vonatkozások valóban kiegészítik egymást, logikus összhangban vannak egymással. Van-e, és ha igen, milyen jellegű ez az összhang az anyagfogalom jellemzése esetében?

A következőkben erről néhány szót. Nem kidolgozott megoldást, csupán néhány megjegyzést és elképzelést.

3.

Először is általában a két művelet különbségéről:

Egy bizonyos szempontból történő tartalmi elemzés nem tart igényt arra, hogy önmagában tisztázza a fogalom jelentését, ezzel szemben nemcsak lehetővé teszi, hanem meg is követeli, hogy tisztázzuk, méghozzá minél sokoldalúbban, a különböző vonatkozásait. Egy olyan teljességre törekvés fér bele a sokoldalú tartalmi jellemzés fogalmába, amelynek van ugyan formai oldala is, de nemcsak, vagy nem elsősorban az, mint a tartalmat szükségképpen leegyszerűsítve formalizáló definíció esetében.

Ami mármost konkrétan az anyagfogalmat illeti:

A filozófiai anyagfogalom jellemzésének két fontos aspektusa van: az ontológiai és az ismeretelméleti. A fogalom belső logikai egysége szempontjából mindenekelőtt a kettő egymáshoz való viszonyát kell tisztázni. Mivel azonban az ontológiai jellemzés tartalmára, természetére vonatkozóan sem tekinthető minden kérdés tisztázottnak, néhány olyan megjegyzéssel kell kezdenem, amely az anyagfogalom ontológiai vizsgálatának történeti fejlődésére vonatkozik.

Tankönyveink, jegyzeteink alapján a filozófiai anyagfogalom történeti fejlődését általában úgy szoktuk átfogóan jellemezni, mint amely az egyestől az általánosig haladt, pontosabban, mint amely a naiv materializmusnak valamely konkrét-egyedivel azonosított anyagfelfogásától a mechanikus materializmus különösén keresztül a lenini anyagfogalomig jutott el, amely utóbbi, az anyagot az egész objektív realitásra kiterjesztve, a maga nemében az abszolút általánost képviseli. Rendszerint nem vesszük észre, hogy ez a sematikus váz egyoldalúságánál fogva összekever, illetve elmos, differenciálatlanul hagy, vagy egyszerűen kizár bizonyos szempontokat.

Először is: Igaz, hogy az ókori naiv materializmus korlátolt szemléleti jellegénél fogva a világ archéját kezdetben valamely konkrét, *egyes* anyagformában (vagy formákban) ragadja meg. Ennélfogva anyagfogalma *tudományos* tartalmának elvontságát, ürességét jól jellemezzük, ha ennek az egyesnek korlátoltságára rámutatunk. Ez a jellemzés azonban így egyoldalú, kevés. A materialista anyagfogalom történetileg elsődleges jelentésének ugyanis kimutathatóan egy olyan *világnézeti* tartalma is van, amely egy isteni szellemi túlvilág tételezése révén megkettőzött misztikus világképpel fordul szembe, mint ilyen a világ anyagisága mellett foglal állást. Ez az anyagfogalom tehát a világ minden jelenségére, a tudatra is vonatkozik, *a világot mint belsőleg egységes totalitást jelöli.* (Erre egyébként Sipos elvtárs teljes joggal hívja fel a figyelmet). A materialista anyagfelfogás *általános* jellege ebből a szempontból szembeötlő. Azt jelenti-e ez, hogy a materialista anyagfelfogásban el kell választani egymástól egy világnézeti és egy szemléleti, illetve tudományos tartalmi szempontot? Nem, valójában a kettőt nem is lehet egymástól elválasztani, és ez igen fontos körülmény. A materializmus nem *deklarálja* a világ anyagiságát a misztikus-vallásos világképpel szemben, hanem ezt a világnézeti tartalmat már az ókori görög materialisták nézeteiből is csak a világ természetére, a jelenségek lényegére vonatkozó szemléleti, majd tudományos anyag alapján felépített *konkrét* elképzelésekből lehet *kifejteni*. A naiv materializmus arché-felfogásából, abból, hogy ez az elv anyagi jellegű, abból, hogy ez az elv maga fejlődik, megy át más jelenségekbe, maga alakul át, és így hozza létre a heterogén világot — valóban kifejthető egy olyan koncepció, mely szerint az anyag fogalma a totális világot jelöli. Ez a fogalom tehát felöleli a világ minden jelenségét, az emberi tudatot is, amelynek ebben a felfogásban kitüntetett szerepe még nincsen, tökéletesen beilleszkedik abba a naivan elképzelt fejlődésfolyamatba, amelynek elve és kiindulópontja valamely konkrét anyag. Hogy tehát itt egy ontológiai szempontú anyagfelfogásról van szó, az nyilvánvaló. De az is kimutatható, hogy az ontológiai közelítés már itt is valami komplex jelleggel rendelkezik, amelyben világnézeti és tartalmi-szerkezeti vonatkozású elképzelések csak együtt, egymástól elválaszthatatlanul léteznek. Ez persze nem zárja ki, hogy ez az anyagfelfogás, világnézeti-tartalmi egységében tekintve, éppen tartalmi korlátoltságánál fogva egy olyan belső ellentmondás csíráját hordja magában, amely a későbbiek folyamán bomlik ki. A naív materialista őselv még dialektikus elv, amely nem merevíti meg, nem tagadja meg a világ heterogenitását, de *elv, kezdet*, és mint ilyen lehetőség arra, hogy merev lényeggé, változatlan szubsztrátummá

tegyék. A mechanikus materializmus anyagfelfogására ez is jellemző lesz, és nem is utolsósorban. — De ennyi is elég ahhoz, hogy az elmondottakból levonjunk néhány következtetést a dialektikus materializmus anyagfogalmára vonatkozóan.

Az, hogy a világon nincs más, csak a mozgásban levő anyag, a dialektikus materializmus alaptétele. Ez a tétel nyilvánvalóan olyan általános elvet fogalmaz meg, amely a marxizmusnak az *anyagfogalmát* is jellemzi, általában körvonalazza. De azt jelenti-e ez, hogy a dialektikus materializmus lényegében *átveszi* a naiv materializmus anyagfogalmát, mivel hogy a fenti tétel alapján ugyanúgy a világra mint totalitásra vonatkoztatja, mint amaz? Ha igaz az, amit fentebb a naiv materialista anyagfogalom világnézetileg hangsúlyos jelentésének és konkrét tartalmának egységéről mondtunk, nyilván nem ezt teszi. A materializmus nem vesz át elvont világnézeti tartalmakat, hanem mindig az éppen korszerű tudományos anyagból kell őket kifejtenie. (Pontosabban: átveheti őket *kiindulópontul*, amelyet azonban az adott kor tudományos színvonalán kell igazolnia, vagy elvetnie, egyszóval kidolgoznia.) Ezért az elmúlt évek egyoldalúra szűkített felfogásával szemben még nem a marxista anyagfogalom teljessé tétele az, ha felhívjuk a figyelmet az imént említett tétel és az anyagfogalom kapcsolatára, mert e tétel „jogaiba való visszaállítása", az anyagfogalom teljessé tétele csak úgy történhet meg, ha a modern tudomány tényeiből merített tartalomból szűrjük le. A kérdés ezért úgy merül fel, hogy a modern tudományos eredményekből ki lehet-e fejteni egy olyan filozófiai anyagfogalmat, amely a világot a maga totalitásában jelöli. Természetesen a fenti alaptétel maga sem levegőre vagy egy puszta világnézeti állásfoglalásra épül, hanem fontos tudományos eredményekből — olyanokból, mint például az, hogy a világnak nincs semmiféle végső építőköve, hogy a tulajdonság és a tárgy nem valamiféle metafizikus kettősség, különválasztásuknak mint minden absztrakciónak csak bizonyos határok között van értelme stb. — valóban körvonalazható a materialista anyagfogalom fenti jelentése, de éppen a korszerű filozófiai anyagfogalom szempontjából távolról sem dolgoztuk még fel elöggé a tudományos tényeket. A történeti-világnézeti érvet pedig csak ez teheti hitelessé.

Másodszor: Egészen világos, hogy amikor elemezni kezdjük a naiv materializmus anyagfogalmát, amikor megállapítjuk, hogy történeti korlátoltságánál fogva egyes és általános belső, még kibomlatlan ellentétben ötvöződik össze benne — az anyagfogalomnak egy ontológiai megközelítésével van dolgunk, amely a tudatot csak mint a többi jelenséggel egységben levőt kezeli. Amikor a mechanikus anyagfelfogást mint a történeti fejlődés következő fokát egészében úgy jellemezzük, hogy egy különös formában merevíti meg, egy holt lényegre korlátozza az anyag fogalmát, s ezzel világnézetileg is ellentmondásos helyzetet teremt, még mindig nyilvánvalóan ontológiailag megfogott anyagfogalmat értékelünk. Ez az ontológiai fogalom tehát a naiv felfogásban csírájában, a mechanikus értelmezésben kifejlett formában belső ellentmondással terhes. Fel lehet-e oldani tudományos alapon ezt az ellentmondást? Erre a kérdésre, az anyagfogalom történeti fejlődését vázolva mi határozott igennel szoktunk felelni. Lenin a fizikai idealizmussal szembefordulva az anyagot mint az objektív realitást jelölő fogalmat dolgozta ki, s ezzel — mondjuk — filozófiai általánosságában ragadta meg, ellentmondásait megoldotta. Csakhogy a lenini jellemzés mint *objektív* realitást, ismeretelméleti szempontból, a tudattal szembeállítva ragadja meg az anyagfogalmat. Ha ez a történetileg végigkísért ellentmondás megoldása, ebből tulajdonképpen az következik, hogy egy ontológiailag egységes anyagfogalmat *nem lehet* kidolgozni, az ontológiai szempontot fel kell váltania az ismeretelméleti közelítésnek, tehát tulajdonképpen egy új anyagfogalomnak. Mégha ez így volna is, az a bizonyos egyes—különös—általános séma mindebből semmit sem fejez ki, különböző szempontokat összemos. Ráadásul ez így aligha igaz. Az imént utaltam rá, hogy nem egyszerűen az objektív idealizmussal szembeni világnézeti állásfoglalás, hanem modern tudományos eredmények körvonalazzák a világot totalitásában tükröző korszerű anyagfogalmat. Ez pedig azt jelenti, hogy a marxista filozófia valóban megoldja az anyagfogalom érvényét korlátozó belső ellentmondást, az *ontológiai* síkon felmerült ellentmondást. Az említett alaptétel tulajdonképpen ezt tükrözi, mégha az anyagfogalomra vonatkozó konkrét munkánk ezt eddig szinte negálta is. (Ami viszont a történeti séma kritikátlan ismételgetésében is kifejezésre jutott.)

De hát akkor nem lenne igaz az, hogy az ontológiai és az ismeretelméleti szempont között szoros összefüggés van, méghozzá olyan értelmű, hogy az ontológiai elvezet az ismeretelméleti vizsgálathoz? És nem lenne igaz az, hogy a lenini anyag-jellemzés egy filozófiailag magasabbrendű megoldást jelent, mint a történetileg előbb felmerült felfogások?

Meggyőződésem, hogy ez mind igaz. Az anyagfogalom ontológiai vizsgálata kezdettől *különböző jelenségek*, majd egyre világosabban *különböző mozgásformák* egymáshoz való viszonyának vizsgálatát is jelenti. Az anyagfogalom világnézeti hangsúlya miatt pedig

az emberi tudat lényegének értelmezése a materialista filozófiában is elég hamar viszonylag önálló érdeklődés tárgya lett. Sipos elvtársnak igaza van: az emberi tudat sajátos funkciójának ismeretelméleti vizsgálata mindemellett csak későn, a szubjektív idealizmus térhódításával kapcsolatban kapott egyre jelentősebb hangsúlyt. Ehhez azonban hozzá kell még tenni két körülményt. Először is azt, hogy nemcsak arról van szó, hogy a jelenségek ontológiai síkon való materialista vizsgálata *vezetett el* az ismeretelméleti kérdések felmerüléséhez, hanem többről, arról, hogy a különböző materialista tanítások tudatfelfogását lényegében mindig *meghatározta* az (ontológiai) anyagfogalom rájuk jellemző adott felfogása, ilyenformán kétséget kizáróan az ismeretelméleti koncepciók az ontológiai felfogáson belül, abba beleilleszkedve jöttek létre. Másodszor, az ismeretelméleti problémák előtérbe kerülésének mélyebb tudományos oka is van: a dialektikus összefüggések tudományos feltárása általában a mozgásformák minőségi különbségére, sajátosan a tudattal kapcsolatban a megismerés problémáinak dialektikus megoldására irányította a materializmus figyelmét. Ez utóbbi tudományos követelmény plusz a szubjektív idealizmus elleni világnézeti harc szükségessége azt eredményezik, hogy a dialektikus materializmusban egyrészt az anyagfogalmat már nem lehet kidolgozni, tudományos tartalommal megtölteni anyag és tudat ismeretelméleti viszonyának tisztázása nélkül, másrészt, hogy a tudatra vonatkozó ismeretelméleti megoldások nem mechanikusan, hanem nehezebben felmérhető, bonyolultabb összefüggésekkel illeszkednek be az anyag ontológiai felfogásába. De beilleszkednek. És ez Lenin anyagjellemzésére is igaz. A fentiekből következik, hogy amikor ő ismeretelméleti szempontból vizsgálta, igen lényeges szempontból jellemezte az anyagfogalmat. Amit pedig elmond róla, az azért több, filozófiailag magasabbrendű, a történeti előzményeknél, mert egy tudományosan magasabb rendű, a mozgásformák minőségi sajátosságait, dialektikus összefüggéseit is figyelembe vevő ontológiai anyagfelfogással összhangban, annak alapján jött létre.

Az anyagfogalom ontológiai és ismeretelméleti jellemzésének logikus összhangja azt kell hogy jelentse, hogy az anyag fogalma az ismeretelméletben is ugyanazt az objektumot, tehát a világot totalitásában jelöli. Vajon megvan-e ez az összhang?

Ha csak azt látjuk meg, hogy az ontológiai szempont az anyag—tudat viszonyt egységük, az ismeretelméleti pedig ellentétük, szembenállásuk oldaláról tükrözi, sohasem jutunk tovább egy feloldhatatlan logikai ellentmondásnál. Valójában azonban az ismeretelmélet is csak bizonyos szempontból állíthatja a kettőt szembe egymással, *ismeretelméleti* egységükön belül.

Anyag és tudat egy bizonyos szembeállításával az ontológia is operál. Amikor ugyanis a fejlődés problémáját vizsgálva megállapítja, hogy a tudattal rendelkező ember az alacsonyabbrendű anyagformák fejlődésének terméke, az embert (s így az emberi tudatot is) az elsődlegesség-másodlagosság *történeti* kérdésében szembeállítja a többi anyagformával. Tulajdonképpen persze ez nem anyag és tudat, hanem az anyagi világ egy meghatározott jelenségének szembeállítása a többivel, méghozzá olyannak, amelynek lényeges jellemzője az, hogy tudatos. Az ismeretelmélet végeredményben ugyanebből az ellentétből indul ki, amikor nem történetileg, hanem a megismerés szemszögéből szembeállítja egymással a megismerő embert, a *szubjektumot* és a megismerés *objektumát* képező világot. Eszerint a tudat *anyagi* jelenségek (az ember és a rajta kívüli világ) sajátos kölcsönhatásának, elsősorban az objektumok visszatükrözésének folyamata. Ebben az alapvető ismeretelméleti objektum—szubjektum viszonyban tehátmég nem az anyag és a tudat áll szemben egymással. Az ismeretelmélet azonban magát a kölcsönhatást mint *megismerést* vizsgálva, e folyamat specifikumait kutatva tovább megy. Feltárja, hogy e folyamat *eredménye* az objektumokként szereplő jelenségek sajátos reprodukálása, a világ megkettőzése az ember agyában. Eme belső világ és a külső között sajátos megfelelés és különbség van, lévén a tudati világ a tárgyról szerzett, de a szubjektumtól nem független ismeretek, tudati *képek* rendszere. A képmás egybevetése a tárggyal — egy olyan szembeállítás tehát, amelynek pólusai most már nem az objektum és a szubjektum, hanem az objektum és a szubjektumban kialakult *szubjektív képmás* — a materialista ismeretelmélet számára alapvető ellentétet tár fel: az *elsődleges* objektív világ és a *másodlagos* tudati képmás feloldhatatlan ellentétét. A tárgy—képmás szembeállítás tehát nyilvánvalóan absztrakció, de az ismeretelmélet számára fontos absztrakció eredménye, amely szükségszerű következménye annak, hogy az ismeretelmélet egy bizonyos szempontból közelíti meg az ember és a külvilág közötti kölcsönhatás folyamatát. A képmás természetesen nem valamiféle mozdulatlan, holt képződmény, hanem sűrített, megragadható formában maga a folyamat, a megismerés folyamata. Ilyenformán tehát az ismeretelmélet az objektum—képmás viszonyt elemezve, feltárva, tulajdonképpen úgy jár el, hogy mintegy a tudatra ruházza a szubjektum megismerő funkcióját, helyesebben a tudat mozgásában ragadja meg és tanulmányozza ezt a funkciót.

Így jut el tehát az anyag—tudat szembeállításhoz. De mit jelöl itt ez az anyagfogalom? Kétségkívül első közelítésre ez egy „más" fogalom, mint amelyet az ontológiai vizsgálat eredményezett. „A tudattól független objektív realitás" — mondjuk Lenin nyomán, és vajon nem azt jelenti-e ez, hogy ismeretelméletileg a tudat nem-anyag, egyértelműen és csak nem-anyag, az anyag fogalma pedig így a tudatot magában nem foglaló valóság? Ez az értelmezés azonban az objektum—képmás ellentét megmerevítése, abszolutizálása, amely figyelmen kívül hagyja azt a belső mozgást, amely pedig szintén lényeges jellemzője. A szubjektum megismerésének tárgya mindenekelőtt a rajta kívül, tőle függetlenül létező világ. Konkrétan soha, elvileg azonban — mivel a materializmus szerint a megismerésnek nincsenek elvi határai — ez a tárgy az *egész* külső világot jelöli. De csak a *külső* világot? Nem, a világ megismerhetőségének tétele a szubjektumra mint szubjektumra, tehát belső világára is vonatkozik. Az ember megismerheti saját tudatának törvényeit is. Az ember mint megismerő és a tudat mint a megismerés tárgya — ez nyilván ugyanaz az objektum—szubjektum viszony, mint amelyből az ismeretelmélet kiindul. Csakhogy ebben a relációban a tudat más szerepet tölt be, mint az imént. Megmarad az objektum—képmás ellentét? Kétségkívül megmarad. Éppen csak az objektív realitás elvi értelme a világot mint *totalitást* jelölő fogalommá tágul. Igen, de ezzel elvész minden elvi különbség is a tudat és a tőle függetlenül létező külső világ anyagi jelenségei között — mondhatná valaki. Nem, nem vész el. Az objektum—képmás viszony belső rugalmasságában kifejezésre jut a tudat ellentmondásos, ha úgy tetszik „kettős" természete: egyrészt anyagi jelenség, másrészt képes arra, hogy tükrözze a világ minden jelenségét. Azért lehet a megismerés objektuma, mert anyagi, de amikor megismerjük, visszatükrözés-, képmás-minőségében ismerjük meg. A külső világ tárgyai nem rendelkeznek ezzel a kettős jelleggel. Mindebben teljes kifejezést nyer a tudat magasabbrendűsége is, függősége, másodlagos jellege is, egész ellentmondásos lényege, méghozzá úgy, mint az anyagi világon belül létrejött reális ellentmondás.

A logikai problémák megoldásának nyitja tehát, úgy gondolom, az, hogy lássuk meg és ne toljuk a háttérbe az *egységet* sem, azt, amelyet az anyag—tudat relációban az *ismeretelmélet* is felismer és hangsúlyoz. Hiszen láttuk: az objektum—szubjektum viszonyban vitathatatlanul anyagi jelenségek kölcsönhatásából indul ki. Jogos és szükséges absztrakció útján eljut az objektum—képmás tartalmi, elvi ellentétéhez, ezzel az anyag—tudat szembeállításhoz. De ez az absztrakció nemcsak az ismeretelméleti ellentétet tárja fel, hanem kifejezi azt is, hogy ez az ellentét viszonylagos, az anyagi világon belüli ellentét, amely csak egy bizonyos szempontból, az elsődlegesség kérdésében feloldhatatlan.

Az anyag fogalma tehát a dialektikus materializmusban a világ jelenségeit totalitásukban jelöli. De a totalitás nem ellentmondásmentes azonosság. Az ismeretelmélet mindezt logikusan megerősíti.

Az elmondottak az anyagfogalom jellemzésének természetesen legfeljebb csak valamiféle váza. De ha ez a váz akárcsak főbb vonalaiban is helyes, akkor tennivalóinkra nézve számos következtetés folyik belőle. Éspedig: az anyagfogalom filozófiai jellemzése sohasem maradhat el az adott kor tudományos színvonalától. Nincs egyszer s mindenkorra kielégítő jellemzés, mert konkrét igazságból mindegyik előbb-utóbb legfeljebb általánosan igaz, de tudományosan már keveset mondó tétellé (vagy tételekké) válik, abszolutizálása tehát csak a fogalom kiüresítésére vezethet. Helyes tehát, ha az anyagfogalom korszerű színvonalra emelését célul tűzzük ki. De mivel ezt az igényt a természeti lét, a társadalmi lét és — nem utolsósorban — az emberi pszichikum különböző vonatkozásait tanulmányozó tudományok eredményei és problémái sürgetik, nemcsak az ontológiai vonatkozások kidolgozásáról van itt szó. Tény, hogy ezekről is. Tény, hogy hangsúlyoznunk kell őket, nemcsak fontosságuk miatt, hanem azért is, mert az utóbbi években elhanyagoltuk őket. De úgy gondolom, a tudományos eredmények nem kevésbé sürgetően vetnek fel olyan problémákat is, amelyek az anyag és tudat *ismeretelméleti egységére* vonatkoznak. Ez az egység nemcsak az anyagfogalom logikája szemponjából fontos. Logikailag, úgy gondolom, elsősorban a tudat objektum szerepében ragadható meg. De mennyi *tartalmi* probléma kifejeződése ez, amelyek megoldása nélkül nincs marxista ismeretelmélet! Olyanoké, mint a tudati tükrözés fogalmának, a tudat társadalmiságának, a megismerés célszerű jellegének, a gyakorlat ismeretelméleti szerepének kérdése például. Ezeket és a többi ilyenfajta problémákat kell tanulmányoznunk, ontológiai és ismeretelméleti síkon egyaránt. Csak ezek tudományos megoldásából vonhatjuk le az anyagfogalom korszerű jellemzésére vonatkozó következtetéseket. Az anyagfogalom kidolgozása ilyenformán ugyan sokkal szélesebb körű és nehezebb feladat, de nem hiszem, hogy haszontalanabb, sőt azt sem, hogy eredményét tekintve kevésbé egységes lenne, mintha a meghatározás problémáinak megoldására korlátoznánk munkánkat.

Rózsahegyi Tiborné

A Kállay-kormány hintapolitikájának és a KMP taktikájának kérdéséhez

(Megjegyzések Sipos János cikkéhez)

Történész körökben a felszabadulást megelőző és követő időszakról szóló vitákban, de az ideológiai front más területein is fel-fel bukkanó nézetek, vélemények kapnak nyílt publicitást a Filozófiai Szemle 1964. évi 1. számában Sipos János „A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz" c. cikkében.

Sipos e cikkében a népi demokratikus forradalom szóban forgó szakaszát tárgyaló párttörténeti munkákat is bírálja — általánosságban és nem konkrétan, ez részben nehezíti is a választ —, mert, mint írja: „A párttörténetírás . . . közben még mindig jelentkezik hellyel-közzel az a mindent igazolni igyekvő tendencia, hogy a párt történetét, a párt tevékenységét úgy tüntessék fel, mint amely mindenkor egybeesik a marxizmus—leninizmus által feltárt objektív törvényszerűséggel vagy egyenesen azonos lenne vele." (18. o.) Lényegében arról van tehát szó, hogy a párttörténészek körében még mindig él a dogmatikus, a társadalom fejlődésének objektív törvényszerűségeit mellőző történelemszemlélet, és ennek egyik megnyilvánulási formája a többi között, ahogy a népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságait vizsgálják. Okait a következőkben összegezi: „Látni kell azonban — írja —, hogy a szubjektivista tendenciák, a pártosság helytelen felfogása nemcsak a személyi kultusz következményeinek maradványaként jelentkeznek. Párttörténetírásunkban, amely nagy munkát végez a személyi kultusz torzításinak kigyomlálásáért, más oldalról is jelentkeznek bizonyos szubjektivista tendenciák. Miközben megkezdődött az 1949—56-os szakasz súlyos negativumainak feltárása, a korábbi vagy a felszabadulás előtti korszakra nézve helyenként a párttörténet további szépítésének törekvésével találkozunk. Egyes szerzők azzal vélik erősíteni a párt, a pártvezetés tekintélyét, hogy felnagyítják az illegális pártnak a háború évei alatt elért eredményeit és elhallgatják gyengeségeit. Úgy gondolják, hogy a ma szükségletei, pártunk helyes népi-nemzeti egységpolitikája megköveteli a néptömegek 1944-es forradalmasodásának eltúlzását. Olyan kutatók, akik egyébként értékes munkát folytatnak a népi demokratikus forradalom feltételeinek kialakulásával, a forradalom jellegével, sajátosságaival kapcsolatban, maguk is hajlamosak a dolgok leegyszerűsítésére és szépítésére, az antifasiszta, németellenes harc általános vonásainak mechanikus átvitelére a magyarországi helyzetre, arra, hogy a forradalmi helyzet teljes létrejöttét, az aktív, fegyveres, antifasiszta harc országos kibontakozását mutassák ki Magyarországon." (18. o.)

Vitathatatlan, és ezt senki nem is tagadta, hogy a párttörténészek szemléletét is erősen áthatotta a személyi kultusz, a dogmatikus, szektás történelemszemlélet. Számos, 1956 előtt született munka magán viselte ennek jegyeit. Az is tény, hogy ennek felszámolása nem ment és nem megy máról holnapra. S ha Sipos a konkrét történelmi munkák alapján arra vállalkozott volna, hogy kimutassa ennek a hibás történelemszemléletnek a továbbélését, konkrét megjelenési formáját, feltétlenül üdvözölni kellene. A cikk azonban olyan időszakot tűz tollhegyre, és olyan időszakkal kapcsolatban illeti a párttörténészeket a szépítés és lakkozás vádjával, amely időszaknak és benne a párt szerepének valósághű, megfelelő bemutatását éppen a személyi kultusz akadályozta meg. A párttörténészek feladata 1956 után éppen az volt, hogy a párt háború alatti politikáját és tevékenységét megtisztítsák azoktól a rágalmaktól, amelyeket az itthon dolgozó illegális vezetőkre és ezen keresztül a párt egész munkájára szórtak. Ezen a területen még sok a tennivaló. Elmélyült, a párt történetét a maga bonyolult összefüggéseiben bemutató történeti munkára van szükség. Természetesen vannak vitatott kérdések, nézeteltérések a történészek között is. S csak üdvözölni lehet, hogy a társadalomtudomány rokon művelőit is foglalkoztatják ezek a kérdések. Sipos János elvtárs cikke azonban minden *jó szándéka* ellenére sem viszi lényegesen előbbre az általa felvetett problémákat.

Sipos János a vita során megfeledkezik mindarról, ami cikkének fő mondanivalója, a szubjektív tendenciák felszámolásáról — és maga is beleesik az általa oly erősen ostorozott szubjektív szemléletbe. Teljesen önkényesen ragad ki bizonyos gondolatokat egyes történelmi munkákból, amelyek véleménye megalapozásához szükségesek. Olyan kérdésekben is vitatkozik, amelyekben a cikkben említett történeti munkák és az ő álláspontja között csak mondvacsinált ellentétek vannak. A párttörténészekkel vitatkozik olyan problémákon, amelyeket éppen a párttörténészek hoztak felszínre a személyi kultusz ellen folytatott harcukban, az e korral foglalkozó legújabb történeti munkákban. (Lásd Petőcz Sándor cikkét a Párttörténeti Közlemények 1964/2. számában.) Hogy ezekben a munkákban előfordulnak hibák, nem elég mély, átfogó a tények elemzése, nem elég megalapozott, vagy vitatható némely megállapítás, senki sem tagadja. Éppen az a fel-

adat, hogy a már meglevő munkákra támaszkodva új adatok és összefüggések feltárásával teljesebbé tegyük a magyar munkásmozgalom történetét és korrigáljuk a téves megállapításokat. De csak a tényekre támaszkodva! Lehet-e, szabad-e valakire, vagy valakikre csak azért a „szépítés", a „dogmatikus", a „szubjektivista" jelzőt a konkrét események alaposabb elemzése nélkül ráhúzni, mert megállapításai bizonyos területeken nem fedik a vitatkozó álláspontját. Ha ez a módszer a történetírásban ismét lábrakapna, felmérhetetlen hibákhoz vezetne.

A Sipos által felvetett kérdések közül két alapvető problémával szeretnénk részletesebben foglalkozni. Az egyik a *Kállay-kormány szerepe*, a másik ezzel összefügg: *a KMP — illetve a Béke-párt — taktikája* a Kállay-kormány hintapolitikája idején.

Az első kérdéssel kapcsolatban Sipos a következőket mondja: „Annak azonban, hogy a demokratikus erők összefogása csak későn valósult meg, nemcsak a sajátos történelmi feltételek, nem is csak a párt szervezeti gyengesége volt az oka. Nézetem szerint a második világháború időszakában, a helyes általános vonalvezetés mellett a részletekben a párt nem egy *taktikailag* hibás lépést tett." Egyrészt „nem számolt kellőképpen a tömegek állapotával, öntudatuk, érettségük fokával". Másrészt „a hintapolitika időszakában a párt, a megelőző szakasszal szemben, merev, inadekvát taktikát alkalmazott, . . . különösen a háború döntő fordulata által kiváltott helyzetben, egészen a német megszállás bekövetkeztéig . . ." (42. o.)

Sipos János ezt a véleményét a következőkre alapozza: „A Kállay-kormány 1942 végétől óvatos átcsoportosításokat hajtott végre a politikai életben, fokozatosan leváltotta a külföldi magyar diplomáciai kar németbarát tagjait, közeledni igyekezett a legális ellenzéki pártokhoz, amelyeknek nagyobb működési lehetőséget adott. 1943 elejétől nem teljesítették Hitlerék egyes katonai jellegű követeléseit, miután puhatolódzni kezdtek az angolszászok irányában . . . *Ebben a helyzetben* (az én kiemelésem — P. I.) a politikai élet megélénkült, 1943-ban a tömeghangulat kedvezett a háborúellenes függetlenségi mozgalom fejlődésének; a legállis ellenzéki pártok tevékenysége, a középrétegek háborúellenes, antifasiszta, nyugatbarát beállítottságú függetlenségi mozgalma megélénkült . . ." Majd így folytatja: „. . . . . alapos kutatást igényelne annak tisztázása, mennyiben volt helyes a kiugrás felé orientálódó, és ezért a demokratikus ellenzéknek is nagyobb mozgásszabadságot biztosító kormánnyal szemben alkalmazott taktika. A párt ebben a szakaszban abból indult ki, hogy a magyar uralkodó körök manőverei a rendszer átmentését szolgálják; és ennek alapján a háborúból való kilépés követelésével együtt, a Kállay-kormány megdöntésének jelszavával lépett fel . . . . A kiugrás felé orientálódó Kállay-kormány megdöntésének jelszavát nem értették meg a balra tolódó tömegek sem, de jogosnak tűnik annak feltételezése, hogy könnyebben értették volna meg a *háborúból való kilépés irányában tett lépések támogatásának és a felemás lépések, a fasiszta terror, az antikommunista és szovjetellenes politika egyidejű éles kritikájának taktikáját.*" (43—44. o.) (Az én kiemelésem — P. I.)

Sipos elvtárs a Kállay-kormány politikájának ilyen elemzésével odajut, hogy a hintapolitikának az egyik oldalát, a Nyugat felé tapogatódzást és a baloldali ellenzéki pártok felé tett engedményeket felnagyítva tünteti fel. Ha ez lett volna a Kállay-kormány politikájának a fő jellemzője, ha valóban a fasiszta Németország oldalán viselt háborúból való kiugrás állt volna a Kállay-kormány törekvéseinek homlokterében — akkor, de csak akkor — jogos volna Sipos János hipotézise a KMP politikájával és taktikájával szemben.

A „kiugrás felé orientálódás" azonban egyáltalán nem volt olyan mértékű és jelentőségű, mint amilyennek Sipos János a vitacikkében bemutatja. Kállay ugyanis csak Nyugat felé volt hajlandó „kiugrani", a németektől „elugrani" viszont csak addig a mértékig, hogy ne kelljen „nekikugrani". És még ez — az objektív helyzetnek és önmagának is többszörösen ellentmondó koncepciót szolgáló — hintapolitika sem érvényesült következetesen — azaz a hadihelyzetnek megfelelően: fokozódó intenzitással —, sőt volt, amikor teljesen „kihagyott".

Kállay politikájának fő jellemzője Hitler kiszolgálása volt. A Kállay-kormány küldte a keleti frontra a második magyar hadsereget, hozott újabb zsidóellenes intézkedéseket, s a Kállay-kormány zúzta szét a KMP vezette antifasiszta mozgalmat. A Kállay-kormány gazdasági területen — amely a német fasiszták szempontjából *elsődleges* volt — mindvégig, a maximális lehetőségek határáig kiszolgálta Hitlert. 1943 őszén a magyar hadiipar 60%-a a fasiszta Németországnak termelt.

A Hitlerrel való szakítás a háborúban beállott fordulat után sem állt következetesen a tervek fővonalában, a németekkel való aktív szembefordulás pedig sohasem. A nyugati szövetségesekkel folytatott tárgyalásokon Kállay *mindig a rendszer fenntartását, az 1943-as határok elismerésének* garanciáját akarta kicsikarni, mikor azonban e törekvések kudarca nyilvánvalóvá vált, „csillapult a hinta lengése". Különben is ezekről a tárgya-

lásokról a németek azonnal tudomást szereztek, s így ezek komolysága még tovább csökkent.

A cikk különösen kiemeli, hogy Olaszország kiugrása után a Kállay-kormány fokozta az angolszászok — azaz a kiugrás — irányába tett lépéseket. Ezek a lépések az 1943 tavaszán megszakadt tárgyalások újra felvételében és egy előzetes fegyverszüneti szerződés megkötésében jelentkeztek.

Ebben az időben a nyugati hatalmak Kállaytól már nemcsak a szakítást követelték, hanem azt, hogy ténylegesen szálljon szembe a németekkel. A nyugatbarát magyar burzsoázia egy része is sürgette a Hitlerrel való szembefordulást. A Független Kisgazdapárt 1943. július 31-én memorandumot juttatott el Kállayhoz. Ezt követően a baloldali polgári ellenzéki pártok, az SZDP vezetői és a Kállay között lefolyt tárgyalások során Bajcsy-Zsilinszky a németekkel való szembefordulást követelte még akkor is, ha ez a hitleri megszállást vonná maga után. 1943 őszén nemcsak a kommunisták, hanem az uralkodó osztályok nyugatbarát körei is felvetették, hogy „a Kállay-kormány egyáltalán posszibilis-e még a nyugati hatalmakkal szemben". A Kállay-kormány nyugatbarátságának, kiugrási szándékának maximuma a „tengellyel való korlátozott együttműködésben" merült ki.[1] „*Mind kül-, mind pedig belpolitikában a Kállay-féle hintapolitika csupán gyenge és végig nem vitt próbálkozásokat jelentett, miközben az alapvető politika továbbra is a németek oldalán folytatott csatlós háború, a brutális népellenes terror fenntartása volt.*"[2] (Az én kiemelésem — P. I.)

Ha tehát teljes egészében figyelmen kívül hagynánk, hogy a Kállay-kormány az antifasiszta világkoalíció országai közül csak a nyugatiakkal volt hajlandó kiugrási szándékairól tárgyalni, de a Szovjetunióval nem, sőt szándékai határozottan szovjetellenesek, a nyugati országok reakciós köreinek a világkoalíción belül szító ellentóteire épültek, akkor is világos előttünk: mennyire eltúlzott és egyoldalú Siposnak a Kállay-kormány kiugrási törekvéseiről felrajzolt képe.

„Kállayék kiugrási politikája az angolszász megszállásra, kelet-európai szovjetellenes terveire épült — állapítja meg helyesen Korom Mihály. — Ezek azonban a Szovjetunió nemzetközi szerepének, katonai erejének és sikereinek növekedése folytán megvalósíthatatlanokká váltak. A szövetséges hatalmak 1943 végi teheráni értekezlete el is vetette azokat. Kállayék betegesen féltek az olyan kiugrásnak még a gondolatától is, amely a Szovjetunióval bármilyen együttműködéshez vezetne — pedig akkor már az angolszászok sem tudtak más alapon tárgyalni."[3] Végső soron maga a történelem döntötte el e politika teljes tarthatatlanságát.

A Kállay-kormány külpolitikájánál következményeiben sokkal súlyosabb volt a belpolitikája. Míg az antifasiszta világkoalíció politikai és katonai tevékenységét Kállay kiugrási manőverei, tapogatódzásai nem befolyásolták, addig a belpolitikát, az antifasiszta függetlenségi mozgalom fejlődését annál inkább, mégpedig negatívan. Sipos János viszont a cikkében az antifasiszta mozgalom fejlődése szempontjából lényegében pozitívnak állítja be Kállay politikáját — ezért lát taktikai hibát a KMP vonalában. Ezzel kapcsolatban csak néhány gondolatot szeretnék felvetni. Az egyik Sipos János cikkének az a sarkalatos hibája, hogy a forradalom *szubjektív tényezőjét* — és ezzel összefüggésben a felelősség kérdését — érthetetlen módon *leszűkíti csak a kommunista pártra*. Úgy gondolja, néhány mondat elégséges a baloldali ellenzéki pártok, mindenekelőtt a szociáldemokrata párt jobboldali vezetőinek az antifasiszta függetlenségi mozgalom, továbbmenve a forradalom kérdésében betöltött szerepe megvilágítására. Itt lényegében két dolgot hagy figyelmen kívül: 1. Magyarországon a demokratikus erők, a demokratikus pártok helyzete rendkívül sajátos. Amíg Európa szinte minden Hitler által leigázott, vagy vele szövetséges országában a demokratikus erők valamennyien a föld alá vannak szorítva, tehát esélyeik nagyjából azonosak, Magyarországon csak a KMP dolgozik a föld alatt. 2. Magyarországon nem szocialista, hanem antifasiszta polgári demokratikus forradalom van érlelődőben, amelyben a KMP mellett az összes antifasiszta pártra döntő szerep vár.

Azt a körülményt, hogy Magyarországon csak a nem-kommunisták dolgozhattak legálisan, nem első ízben használták fel tömegmozgalmak elfojtására a fasiszta kormányok. Ezt tehették, mert az ellenzéki pártok élén csak olyan vezetőket tűrtek meg, akik nem keresztezték politikájukat, és pártjaik, szervezeteik legalitásának védelmében a kormányokkal való legmesszebbmenő együttműködésre is hajlandók voltak. Ezt a jól bevált módszert alkalmazta Kállay is.

[1] Bárdossy és Kállay. Ránki György előadása a TIT-ben. 1963. dec.

[2] Berend T. Iván — Ránki György: Magyarország gyáripara . . . (1933—1944) Akadémiai Kiadó 1958. 335. o.

[3] Korom Mihály: A fasizmus bukása Magyarországon. Kossuth, 1961. 155. o.

Sipos megfeledkezik arról, hogy a Kállay-kormány idején mikor jutottak nagyobb térhez, szabadabb mozgáshoz az ellenzéki pártok.

Ismeretes, hogy az antifasiszta függetlenségi mozgalom sikerei, a tüntetések, a kulturális megmozdulások, a hatalmas méreteket öltött sajtóviták, a körvonalazódó szervezeti formák (Történelmi Emlékbizottság) stb. megdöbbentették Horthyékat. A Kállay-kormány először szétzúzta az antifasiszta függetlenségi mozgalom fő erőit: lesújtott a kommunista pártra, büntető századokba frontra küldte az SZDP-ben és szakszervezetekben működő legjobb baloldali erőket, majd az SZDP jobboldali vezetőit rábírta, hogy deklarációt adjanak ki a kormány politikája mellett. *S csak ezek után,* valamint a volgai és a voronyezsi csata hatására jutottak szabadabb mozgáshoz az ellenzéki pártok. De teljesen téves úton járnánk, ha ebből arra következtetésre jutnánk, hogy a Kállay-kormány politikája a kényszerű engedményekkel a tömegeket akarta felvonultatni a háborúból való kiugrás végrehajtásához. Kállay 25 év tapasztalatából tudta, hogy a tömegek balratolódását a terror önmagában nem akadályozza meg, hanem a terror és a polgári ellenzéki pártok és a szociáldemokrata pártnak nyújtott kedvezmények kombinálása nagyobb eredményekhez vezethet. Ez a politika most is alkalmazható volt, mégpedig azért, mert két alapvető kérdésben e pártok jobboldali vezetőinek politikai meggyőződése találkozott a Kállayéval: mégpedig a szovjet- és a kommunistaellenességben, valamint a forradalom elkerülésének kérdésben. Ez tette lehetővé, hogy vállalkozzanak arra a szerepre, amelyet Kállay kijelölt számukra: *leszerelni a tömegek növekvő elégedetlenségét, sakkban tartani e pártok baloldali erőit,* és a rendszer fennmaradását biztosító keretek között tartani a dolgozók háborúellenességét és demokratikus törekvéseit. Egy vitacikk keretei között nincs meg annak a lehetősége, hogy eseményről eseményre kimutassuk, hogy pl. a jobboldali szociáldemokraták a „Kállay nyújtotta" és a tömegek által kiharcolt szabadabb mozgást mennyire nem a háborúból való kilépésre, a tömegek háborúellenességének fokozására, hanem ellenkezőleg, a lefékezésére használták fel.[4]

Ezek a jobboldali vezetők ahelyett, hogy a tömegeket felkészítették volna a háborúból való kiugrásra, arról igyekeztek meggyőzni őket, hogy a tömegmozgalmak a szélsőjobboldal, a nyilasok politikájához nyújtanának segítséget, kiváltanák a német megszállást és akadályoznák a Kállay-kormányt kiugrási tervei megvalósításában.

Amikor a kormánytól e pártok vezetői nagyobb mozgási lehetőséget kaptak, semmivel sem csökkent a következetesen demokratikus erők elleni hajsza. 1943-ban a kommunisták üldözése, a baloldali munkás- és parasztfunkcionáriusok elleni terror méretei tovább növekedtek. Vidéken és a hadiüzemekben pedig egyáltalán nem beszélhetünk szabadabb mozgásról. A helyi vezetők, katonai parancsnokok a „szabad mozgást" csak úgy és csak arra az időre biztosították, amikor a polgári ellenzéki és a szociáldemokrata felső vezetők egy-egy gyűlés megtartására a belügyminisztertől engedélyt kaptak. Itt az üldözés semmivel sem volt kisebb, a szervezkedési lehetőség nagyobb, mint korábban. S miután a jobboldali vezetőkkel való találkozások nem a harcra, a bátor helytállásra ösztönöztek, hanem arról próbálták meggyőzni a tömegeket, hogy aktív megmozdulások nélkül nagyobb eredményeket lehet elérni a Kállay-kormánynál, amely maga is a kiugrást készíti elő, a tömegek kevésbé öntudatos része, félve az állandó zaklatásoktól, börtöntől, internálótábortól, frontra küldéstől, a harc helyett inkább a peyerék—nagyferencék által javasolt megoldást választotta, és távol tartotta magát az aktív harctól.

[4] Csak néhány jellemző eseményre szeretném felhívni a figyelmet. 1943 májusában aktív bérmozgalom bontakozott ki Diósgyőrött. A munkások elégedetlenségét növelte, hogy egy robbanás 9 társuk halálát követelte. Az események után tartott szakszervezeti nagygyűlésen Peyer eképpen szónokolt: „Mi nem utcai tüntetések vagy ablakok és járművek megrongálása révén akarjuk elérni céljainkat. Mi a demokrácia segítségével akarjuk jogainkat biztosítani — arra elfelejtett válaszolni, hogy a demokráciát hogy szerzik meg. —, *a háború megköveteli mindenkitől a nagyobb áldozatot, a több munkát.*" (Az én kiemelésem. — P. I.; Népszava, 1943. július 2.) — Millok Sándor szeptember elején egyik előadásában az Angol Szakszervezeti Szövetség határozottabb cselekvést sürgető felhívására azt válaszolta, hogy az Angol Szakszervezeti Szövetség most lehetetlent kívánt a magyar szervezett munkásoktól. „Végre is — mondotta — nekik nagyon jól kell tudni, hogy az idő előtti kiállás csak fölösleges véráldozatokra vezet anélkül, hogy komoly eredményt tudna felmutatni. Bízzák csak az angol szocialista munkások miránk, hogy mikor bozzuk meg áldozatainkat a demokráciáért, amire készségesen vállalkozunk, ha az áldozat előreláthatólag nem lesz hiábavaló." (PI Archívum. A/XXII/71/1943/63).A jobboldali szociáldemokratáknál persze minden cselekvés „idő előtti" és minden véráldozat „felesleges" volt.

A Kállay nevével fémjelzett „hintapolitika" tehát arra volt jó, hogy *felnagyítva a kormány kiugrási kísérleteit, lefékezze az antifasiszta mozgalmat.* Miközben a tömegek egy része abban a hitben ringatta magát, hogy az ország háborúból való kilépésének előkészületei folynak, Hitler minden ellenállás nélkül megszállta az országot. Azok a jobboldali vezetők, akik vállalták a hintapolitika támogatását, felelősek azért, hogy kihasználatlanul hagyva a kedvező nemzetközi helyzetet, a tömegekben meggyorsult balratolódást nem ösztönözték, hanem fékezték, s így a német megszállás felkészületlenül, meglepetésként érte az ország népét, s az ellenállási mozgalom mögötte maradt a nemzetközi és belső objektív körülmények nyújtotta lehetőségeknek.

A KMP érdeme, hogy felismerte a Kállay-kormány hintapolitikájának igazi célját. Felismerte, hogy a Kállay-kormány hintapolitikája a legfőbb akadály a demokratikus és Hitler-ellenes erők összefogásának utjában. Abból indult ki, hogy a Kállay-kormány politikája, tettei minden kiugrási törekvés ellenére is Hitlert, a fasiszta háború továbbfolytatását szolgálják.

Ismeretes, hogy a KMP attól kezdve, hogy rálépett a népfrontpolitika megvalósításának útjára, rendkívül rugalmas és következetes politikát folytatott. Már 1938-ban elvileg felvetette a németellenes burzsoáziával való együttműködés lehetőségét. 1941-ben, a szovjetellenes háború megindulása után felhívással fordult a burzsoázia németellenes képviselőihez is, és az együttműködés, a Hitler-ellenes nemzeti egység megteremtésére szólította fel őket. Felhívásában hangsúlyozta, hogy hajlandó harcolni az ország előtt álló legfőbb feladatokért: „Magyarország felszabadítása a német imperializmus igája alól, a német hadsereg eltávolítása az országból, *a Szovjetunió elleni indokolatlan háború beszüntetése.*" (Kiemelés tőlem. — P. I.) S még egy feltétel volt: „a kommunista pártot ne kezeljék ellenségként". Ezek olyan feltételek voltak, amelyeket mindenkinek elkerülhetetlenül el kellett fogadnia, ez viszont óhatatlanul magába foglalta a Hitlerrel való szembefordulás követelményét is. Hasonlóan jelölte meg 1942 márciusában, éppen Kállay kormányralépése után, az összes németellenes erők feladatait, s azonnal jelezte, hogy az új kormány politikájában bizonyos változás várható. Helyesen ismerte fel, hogy a feltétlen németbarát politika helyett Kállay feladata: „1. Mozgósítsa az országot Hitler háborúja számára. 2. Erős kézzel tartsa fenn a rendet, szorítsa vissza feltörekvő demokratikus mozgalmakat, ugyanakkor biztosítsa a hatalmi pozíciókat Hitlerrel és magyarországi híveivel szemben is."[5] A kormány politikájával szemben a demokratikus antifasiszta és Hitler-ellenes erőknek harcolniok kell katonáinak idegenbe küldése ellen, Magyarországnak a háborúból és a háromhatalmi szövetségből való kilépéséért a szovjet—angol—amerikai szövetségre támaszkodó külpolitikáért. Végül harcolni kell a feudális maradványok felszámolásáért és Magyarország demokratikus átépítéséért.[6] Nincs lényeges változás 1943 tavaszán sem a párt politikájában. S vajon a Kállay-kormány alapot adott arra, hogy a KMP 1943-ban változtasson politikáján? Vajon a Kállay-kormány be akarta szüntetni a háborút azzal az országgal, amellyel ténylegesen háborúban állott: a Szovjetunióval? Az azonnali különbéke, a Szovjetunióval való háború beszüntetésének útjában a legfőbb akadály a kormány volt. A kommunista párt feltétlen megváltoztatta volna taktikáját, ha a Kállay-kormány valóban rászánta volna magát a háborúból való kiugrásra, ha az antifasiszta *koalícióval* kezdett volna tárgyalásokat, illetve elsősorban a Szovjetunióval — amellyel ténylegesen háborút viselt —, s ha megtette volna ennek biztosításához a belső intézkedéseket is.

Sipos János a párt taktikája helytelenségének bizonyítására érvül hozza fel, hogy 1944-ben a KMP megváltoztatta taktikáját, és támogatta Horthy kiugrási kísérleteit. Sipos ugyan utal a megváltozott helyzetre, de itt csak a szovjet csapatok magyar földre lépését hangsúlyozza. Nem veszi figyelembe, hogy ekkor már létezett a Magyar Front, azaz a demokratikus pártok és Hitler-ellenes csoportok olyan szövetsége, amelyet már nem lehetett felhasználni a tömegek ellenállásának lefékezésére, mint 1943-ban az SZDP és FKGP szövetségét. De nem ez a döntő. A Magyar Front akkor fordult Horthyhoz — nem pedig a még mindig vacilláló kormányhoz — memorandummal, majd —miután Horthy ezt elfogadta a tárgyalás alapjául — tárgyalási készséggel, amikor Horthy szeptember 11-én a kabinet ülésén *határozottan kiállt* a fegyverszüneti tárgyalás megkezdése mellett, és kereste a kapcsolatot a Magyar Fronttal és a kommunista párttal is. 1944 szeptember végén pedig megindult a fegyverszüneti tárgyalás előkészítése a Szovjetunióval. Csak ezután került sor a Magyar Front, majd a Kommunista Párt képviselőinek Horthyval való tárgyalására. Tehát szó sincs a párt részéről a taktika megváltoztatásáról — Horthyéknál történt változás.

[5] Szabad Nép, 1942. április. 1. Kormányválság.
[6] Uo. Nemzeti Kormányt!

Ugyancsak téves az a beállítás, hogy a Magyar Front a német megszállás után azért jött és jöhetett létre, mert a „párt helyzete" (értsd: a demokratikus pártok irányába vitt politikája) megváltozott. Ellenkezőleg, éppen a demokratikus pártok álláspontja változott meg. A hintapolitika kudarca, az e politikát támogató és a kommunistákkal való együttműködést elutasító jobboldali vezetők letartóztatása, illetve elszigetelődése tette lehetővé a Magyar Front megalakulását.

A másik fő érve Sipos Jánosnak a párt taktikája hibás voltának bizonyítására, hogy „A kiugrás felé orientálódó Kállay-kormány megdöntésének jelszavát nem értették meg a balra tolódó tömegek sem." (44. o.)

Itt a következőket kell tisztázni:

1. A párt taktikája ebben az időben: *A fasiszta Németország oldalán viselt háború beszüntetése és az azonnali különbéke.* A pártnak ez a taktikája nemcsak a széles munkás- és paraszttömegek, hanem a kispolgári, sőt a polgári tömegek egy részének egyetértésével is találkozott. 1943 elejétől a kormánypropaganda egyik legfőbb feladata éppen az volt, hogy felvegye a harcot a tömegek megnövekedett békevágya ellen. Az igazságügyi államtitkár 1943 februárjában már kénytelen a tömegek békehangulatáról beszélni: „A hosszú háború kényelmetlenségei, nehézségei, nélkülözései és szenvedései nyomán jelentkező *oktalan, béke utáni vágyakozással szemben fel kell venni a harcot.*" (Az én kiemelésem. — P. I.) „Nem a háború végéért és a békéért imádkozunk, hanem a győzelemért."[7] 1943 őszén maga Kállay kénytelen — egy fasiszta egyesületnek küldött bizalmas tájékoztatójában — több eset kapcsán megállapítani, hogy a Békepárt és röplapjai nagy hatást gyakorolnak a tömegekre. (Lásd Korom Mihály: Id. mű 151—152. o.) Az 1943 szeptemberi diósgyőri béketüntetés kiváltásában nemcsak az olasz események, hanem — mint a Sombor-Schweinitzerhez küldött különjelentés is kimutatja — a Békepárt tevékenysége is közrejátszott. (Ld. HL. HM elnöki 17/a oszt. 100256/1943.) Éppen az a röplap, amelyről Sipos azt állítja, hogy nem értették meg a tömegek — a tüntetést megelőző napokban jutott el az üzem dolgozóihoz.

Amikor a párt kiadta a Kállay-kormány megdöntésének jelszavát, éppen a háborúból való kilépés, az antifasiszta és Hitler-ellenes erők összefogásának útjában álló legfőbb akadályra irányította a fő tüzet. A háborúból való kilépés útjában a fő — belső — akadály nem a nyilasok, a szélsőjobboldal volt, egyrészt, mert az ő politikájuk az ország népének túlnyomó többsége előtt már hitelét vesztette — a német fasiszták veresége is egyre világosabbá vált —, másrészt mert a hatalmi eszközök nem az ő birtokukban voltak. A Kállay-féle hintapolitika ellenben a háborúból békés úton történő kiválás illúziójának felkeltésével azokat a politikusokat és tömegerőket vezette tévútra, amelyek objektív helyzetüknél fogva az antifasiszta függetlenségi mozgalom hívei lehettek volna.

2. A pártnak az a kötelessége, hogy a tömegek valódi érdekeit képviselje még akkor is, hogyha ezen érdekek valóra váltásáért folytatott harcában időnként és ideiglenesen szembe kell néznie a tömeghangulattal is. Ez a mi esetünkben azt jelentette, hogy a pártnak nem helyeselnie és erősíteni kellett a Kállay-féle hintapolitikával kapcsolatos illúziókat, hanem fel kellett ellene lépnie.

Engedje meg Sipos elvtárs, hogy Kállay politikáját illetően olyan embert idézzek, aki a kiugrást 1943 nyarán és őszén feltétlen Kállayval akarta megoldani,[8] de 1943 végén, 1944 elején volt bátorsága korrigálni tévedését. Ez az ember Bajcsy-Zsilinszky Endre volt. Kállayhoz 1944. február 11-én írott levelében a következőket írja: „... *patikamérlegre* tettem minden szavamat, beszédeimet napokon át fúrtam és faragtam, csakhogy ne mondjak többet, mint amennyit lehet. Úgy érzem majdan legfeljebb azért kaphatok jogos gáncsot, hogy nem voltam ezekben az időkben elég éles és határozott, nem disztanszíroztam magamat eléggé a kormánnyal szemben . . ." Majd így folytatja: „*Nem tudom*

[7] A magyarországi munkásmozgalom 1939—1945-ig. Kossuth, 1958—1959. 90. o.

[8] 1943. október 2-án Kállayhoz írott levelében még így írt Bajcsy-Zsilinszky Endre: „Végre is mindkettőnknek tisztán kell látnunk: Te (Kállay — P. I.) a mához kötve általunk is elismerten tehetséggel igyekszel betölteni . . . valóban nehéz feladatodat. Mi azonban a távolabbi jövőnek dolgozunk: *nem az érzelmeink és nem a látásunk más, legalábbis a legfőbb politikai dolgokban, hanem a helyzetünk és feladatunk.* Mi bíráljuk a Te munkádat, olykor talán élesen. Te is bírálsz bennünket, talán itt, ott helytelenítéd lépéseinket, de elérkezett az ideje annak, hogy mi megértsünk Téged akkor is, ha mást teszel, mint amit szeretnénk, ugyanakkor Te is megértesz bennünket, mikor mást teszünk, mint Neked kényelmes. Lehetetlen e nélkül az összjáték nélkül kimenteni Magyarországot a katasztrófából . . ." (Bajcsy-hagyaték. Széchenyi Könyvtár Kézirattár, 28/91.)

nem történt-e ez részemről az ország jövendő kárára. De egy bizonyos: ha hibáztam, inkább abban hibáztam, hogy túlságba vittem az óvatosságot és lojalitást, semmint, hogy lelkiismeretlen és könyelmű módon elgaloppoztam volna magamat . . ." Befejezésül pedig a következőket írja: „Az az út, amelyen kormányod halad, s amelyen mintegy visszapillantani igyekeznék, mindazt a helyes és káros állásfoglalást és intézkedést, melyet korábban tett, egyfelől — a német összeomlás előtt egy . . . rendszer gyalázata és katasztrófája felé, másfelől a magyar állam világtörténelmi és immár véglegesnek igérkező csődje felé vezet." (Uo.) Bajcsy-Zsilinszky nem volt kommunista, még csak következetes demokrata sem, de az ország sorsáért való aggódása, ha későn is, ugyanarra az álláspontra juttatta, mint amelyet a kommunisták vallottak: a Kállay-kormány katasztrófa felé viszi az országot.

3. Végül a fegyveres harc jelszavával kapcsolatban szeretném hangsúlyozni, hogy a „Pusztuljanak a német megszállók" jelszót más országokban is a német megszállás után azonnal — még mielőtt a tényleges ellenállás megkezdődött volna — kiadták a kommunista pártok. Ezt a jelszót, amely elsősorban agitációs, a német megszállás tudatosítását a tömegek felkészítését, mozgósítását célozta, az 1944 májusában megalakult Magyar Front is magáévá tette. De azonos volt a jelszavuk a kommunista párttól, a Magyar Fronttól függetlenül működő, a német megszállás után alakuló illegális — polgári, kispolgári elemeket, értelmiségieket tömörítő — csoportoknak is. A párt az általános sztrájk, a fegyveres felkelés jelszavát 1944 őszén adta ki, amikor ennek előkészületei folytak és Horthyval a tárgyalások megindultak.[9]

Sipos János cikkében vannak elgondolkoztató megjegyzések, amelyek elsősorban arra figyelmeztetnek, hogy bizonyító anyagainknak meggyőzőbbeknek, kutatásainknak — itt nagyon fontos szerepe volna a helytörténetnek és a fasiszta ideológia története kutatásának is —, elemzéseinknek mélyebbeknek, átfogóbbaknak kellene lenniök. Sipos elvtárs cikke ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy a bírálatnak jobban kell a történelmi tényekre épülnie, s csak megalapozottan, konkrétan, nem pedig általánosságban veheti vizsgálat alá a helytelennek vélt nézeteket.

Pintér István

[9] Szeretném felhívni Sipos János figyelmét arra, hogy 1944 őszén, a nyilas puccs után, amikor a Magyar Nemzeti Felkelés Felszabadító Bizottsága katonai vezérkarának puccsszerű fegyveres felkelés előkészületei folytak, a kommunista párt volt az, amely ellenezte a puccsszerű megoldást. A felkelés előkészületeivel párhuzamosan szükségesnek tartotta a tömegek mozgósítását, felkészítését, kisebb fegyveres partizánakciók állandósítását.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

B. P. Tokin: Az elméleti biológia és Bauer Ervin munkássága[1]

A könyv szerzője, Tokin professzor a Leningrádi Egyetem Embriológiai Intézetének vezetője már három ízben találkozott a magyar biológia képviselőivel. Legutóbb, 1962 novemberében a Magyar Tudományos Akadémián előadást is tartott a fenti címmel, és közölte, hogy a közeljövőben megjelenik monográfiája az elfelejtett nagy magyar és szovjet tudósról Bauer Ervinről (ahogy ő nevezte, Ervin Szimonovics Bauerről.) A bejelentett kis könyv 1963 májusában jelent meg, az Akadémián elhangzott előadása pedig az *MTA Biológiai Tudományok Osztálya Közleményei* 1963. évi, VI. kötetének 3—4. számában látott napvilágot.

Az említett könyv a címéhez és mondanivalójához képest szokatlanul kicsiny, mindössze 162 oldalból, ezen belül négy fejezetből, angol nyelvű összefoglalóból és Bauer Ervin tudományos irodalmának bibliográfiájából áll.

Könyve megírásának okát a szerző az előszóban így vázolja: „Ezen sorok írója, aki közelről is ismerte E. Sz. Bauert, erkölcsi kötelességének tartja, hogy emlékeztesse a szovjet és a magyar tudósokat ennek a meglepő felkészültségű biológusnak a munkásságára, aki tökéletesen ismerte a fizikát, a kémiát és nagy matematikai tudással rendelkezett; Bauer az igazi megalapítója annak a tudományos irányzatnak, amelyet ma biofizikának nevezünk." (3—4. o.)

A monográfia első fejezetében megismerkedünk Bauer Ervin életútjának legfontosabb állomásaival. Ezek alapján rövid képet nyújtunk életének leglényegesebb mozzanatairól.

Bauer Ervin 1890-ben született Lőcsén. Édesapja Bauer Simon német és francia nyelvtanár, édesanyja szintén pedagógus volt. Ervinék hárman voltak testvérek, testvérbátyja Balázs Béla, a költő és filmesztéta volt. Bauer a tanulmányait Szegeden, majd a Budapesti Egyetem Orvostudományi Karán végezte. 1913-ban a Göttingeni Egyetemen is megfordult Kaufmann professzor Intézetében, 1914-ben szerezte meg az orvosi diplomát. A világháborúban katonaorvos volt, a szolgálata során tapasztalt szörnyűségek a háború meggyőződéses ellenségévé tették. 1919-ben részt vett a Magyar Tanácsköztársaság megteremtéséért vívott harcban. A Tanácsköztársaság megbuktatása után Bécsbe emigrált, onnan Göttingenbe ment, majd 1921—25 között Prágában fejtett ki tudományos tevékenységet Ružicka professzor mellett. 1925-ben a Szovjetunió meghívására Moszkvába érkezett. Tudományos pályája a Szovjetunióban meredeken ívelt felfelé. 1934-től 1937 augusztusáig dolgozott Leningrádban, ahol akkor a Szovjetunió olyan tudóscsillagai dolgoztak, mint I. P. Pavlov és tanítványai (L. A. Orbeli, K. M. Bikov, A. Sz. Szperanszkij) és mások, mint A. A. Zavarin az ismert evolúciós hisztológus vagy mint A. G. Gurvics a „biológiai mező" elméletének megteremtője, aki az általa leírt mitogenetikus sugárzás által vált világhírűvé.

Bauer Ervint tudományos és szervező tevékenységének forrpontján ragadta el a személyi kultusz 1937-ben. 1942-ben ismeretlen körülmények között halt meg. Halála után méltánytalanul elfelejtették, és csak a legközvetlenebb munkatársai folytatták életművét.

Tokin professzor igen nagyra értékelte Bauer Ervint mint embert is: „Mindazok, akik ismerték Ervin Szimonovicsot, meghatóan nyilatkoznak róla mint szelid és barátságos emberről, akitől idegen volt az önzés, aki nagyon szerette a zenét és elmerült a tudományban. Nagyon becsülte az életet, szerette családját, Magyarországot és második hazáját a Szovjetuniót." (23—24. o.)

Bauer Ervin életrajzának ismertetése után Tokin professzor a biológia helyzetét elemzi Bauer tevékenységének idején.

[1] Б. П. Токин: Теоретическая биология и творчество Э. С. Бауэра. Univ. Leningrád. 1963.. 162 o.

A fejezet címe: „Forradalomvárásról a biológiában." Ebben a szerző azt fejtegeti, hogy a biológia elméleti fejlettsége nincsen összhangban azzal a hatalmas tényanyaggal, amely napjainkig felgyülemlett. Az elméleti biológia fejlettsége messze elmaradt a fizika, a kémia és a matematika fejlettsége mögött, és talán ennek köszönhető, hogy sok fizikus, kémikus és matematikus, mint az „egzakt tudományok" képviselője azt tartja a biológiáról, hogy „aggkori betegségben" szenved, és ebből csak a fizikai, kémiai és matematikai gondolkodásmódszerek gyógyíthatják ki. Tokin professzor vitába száll ezekkel a nézetekkel. Bauer álláspontjára támaszkodva megvédi a biológiai mozgásforma önállóságát. Szembeszáll a mechanizmussal, amely a biológiai mozgásformát vissza akarja vezetni az alacsonyabb rendű mozgásformákra. Megállapítja, hogy a kibernetika alkalmazása a biológiában csak modell jellegű lehet, de a modell azonosítása az életfolyamatokkal nemcsak tárgyi, hanem filozófiai tévedésekhez vezet. *A mechanicizmus előtérbe került a molekuláris biológiában, ennek eredményeképpen egyre gyakrabban hangzik el az élő anyag specifitásának a tagadása* (33—35. o.)

A harmadik fejezetben tárgyalja a szerző Bauer Ervin elméleti biológiai tevékenységét.

Bauer a biológia történetében először kísérelte meg megfogalmazni a biológia tárgyát, specificitását a matematika és a fizika nyelvén, úgyhogy ne azonosítsa vagy vezesse vissza ezekre a tudományokra. A monográfia alapján közreadjuk Bauer elképzelését az elméleti biológia kérdéseiről.

Arra a kérdésre, hogy mi a biológia, Bauer a következő választ adja: a biológia az élő anyag mozgástörvényeivel foglalkozó tudomány. (A mozgást a szó tágabb értelmében használja.) Ha a biológia saját mozgástörvényekkel, saját tárggyal rendelkezik, akkor tényleg önálló tudomány. A Földünkön létező élet minden jelenségét úgy kell tekintenünk, mint az élő anyag általános mozgástörvényeinek megjelenését, amelyek az evolúció során eltérő feltételek között alakultak ki, és ezért térnek el formájukban. (42. o.)

Tokin ismerteti Bauer véleményét Darwinról és a darwinizmusról is. Bauer igen nagyra értékelte Darwint és tanítását. A darwinizmusról azonban azt tartotta, hogy az életjelenségeknek csak egyik oldalát, a létfeltételeket és az élőlények elterjedésének feltételeit tárta fel. „A nagy tan" alkotója csak az élet megjelenési formájának törvényeire támaszkodhatott, a belső mozgástörvényeire azonban nem, mivel Darwin korában még nem volt formába öntve az élő anyag általános elmélete, nem voltak még tisztázva az egyes életjelenségek résztörvényei (43. o.)

Melyek azok az alapvető vonások, amelyek csak az élő anyagra jellemzőek?

„*Minden élőlényre elsősorban az jellemző, hogy spontán képes megváltoztatni állapotát, tehát állapotváltozásra külső ok nélkül is képes...*" (I. 46. o.)

E tétel illusztrálására a szerző kifejti, hogy az élő rendszerek (protoplazma, sejtek, szervezetek) akkor is munkaképesek maradnak, ha a külső közegben nincsen változás, ha külső közegből nem folyik energia az élő rendszerbe, vagy fordítva. Az élő rendszerek szabad energiája soha sincsen minimumban, és ez az energia a rendszer bármely állapotában tovább csökkenhet. Az ilyen állapot csak úgy lehetséges, ha az élő anyagban állandóan energia van felhalmozva, és ha ez az energia a külső feltételek állandósága mellett „spontán" is képes kisülni. A szabad energia megjelenhet hő, elektromos energia formájában és más formákban. (46. o.)

Továbbiakban a szerző azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy hogyan reagálnak az élő szervezetek a külső környezet állapotváltozásaira. Megállapítja azt, hogy a szervezet reakciója sohasem esik egybe pontosan azzal a hatással, amely azt kívülről előidézi. „*Ha az állat reagál a környezet változásaira, akkor... aktív ellenállást fejt ki a külső erőkkel szemben, ez az ellenállás meg is változtatja a külső környezet állapotát.*" (Kiem. M. B.) (47. o.) Ezután Tokin professzor idézi Bauer megállapítását az aktív ellenállás okáról: „*Az élő rendszerek minden munkája, bármely külső környezet mellett az ellen az egyensúlyi állapot ellen irányul, amelynek be kellene következnie az adott külső környezet feltételei között a rendszer elsődleges állapotában.*" (48. o.)

Két egymással szabadon érintkező élettelen rendszer energiái kiegyenlítődnek, azaz beáll közöttük az egyensúly. Az élő rendszerek, annak ellenére hogy nyílt rendszerek, sohasem egyenlítődnek ki sem egymással, sem környezetükkel. Ezt tartja Tokin Bauer egyik legfontosabb megállapításának, ezért *Bauer-elvnek*, vagy „*az élő rendszerek tartós egyensúlytalansági elvének*" nevezi. (50. o.)

Ebből a törvényszerűségből Bauer maga vezette le több életjelenség okát. Az anyagcsere okát a következőképpen magyarázta meg: Az élő rendszerekben minden munkavégzés csak a rendszer belső energiájának rovására történhet. Ez az energia a rendszer szerkezetében van felhalmozva. Az élő rendszerek szakadatlanul kénytelenek energiát fogyasztani a stabilis

egyensúlytalansági állapotuk fenntartására, tehát még nyugalmi állapotukban is energiafogyasztók. Ezen kívül energiafogyasztás történik az életfolyamatok biztosítására is. Ennek következtében a rendszer strukturális energiája állandóan fogy. Ez a fogyás a külső energia beáramlását idézi elő. A külső energia viszont a munkára felhasznált struktúrák pótlására fordul. Az evolúció során éppen azok az élő rendszerek (fajok, törzsek stb.) bizonyultak életképesebbeknek, amelyeknek strukturális energiatartaléka a nagyobb. Bauer ezenkívül igen helyesen világítja meg az anyagcsere két oldalát, az asszimilációt (az élő anyag felépítő folyamatát) és a disszimilációt (az élő anyag leépítő folyamatát.) Az asszimiláció mint struktúrafelépítő folyamat energiát fogyaszt, ill. épít be az új struktúrákba. Ezt az energiát az élő rendszerek kívülről veszik fel, akár mint közvetlen energiát — a Nap fényenergiáját, akár mint kémiai energiát, amely táplálék formájában kerül a szervezetbe. Az élő anyag külső munkára csak olyan strukturális energiát tud felhasználni, amely az élő struktúrák leépülése során szabadul fel. Ez a folyamat a disszimiláció.

Ezután megismerkedhetünk Bauer véleményével az élő anyag szerkezetét illetően. Bauer irodalmi és saját mérési adataira támaszkodva bebizonyította, hogy „Az élő anyag molekulái gerjesztett állapotban vannak". (66. o.) „Az élő anyag soha sincsen szabályos kristályos állapotban. A micelláris szerkezet csak a halál után áll be. . . ." Az élő anyag molekuláinak megnyúlt szerkezetűeknek kell lenniük, és a halál beálltával meg kell rövidülniük." (67. o.) „Az élő anyag, külső elektromos mező hatása nélkül, elektromosan poláris." (68. o.)

A fejezet második részében a szerző konkrét életjelenségek belső folyamataira vonatkozó kísérleti és irodalmi adatokra támaszkodva bizonyítja Bauer elméletének helyességét. Így kimutatja a növekedés és az élet véges voltának, az öregedés elkerülhetetlenségének objektív okait, a szaporodás szükségszerűségét mint az élő anyag fennmaradásának legfontosabb feltételét. A negyedik fejezetben Tokin professzor értékeli Bauer tudományos tevékenységét, felvet vitás kérdéseket, állást foglal amellett, hogy az élet nem magyarázható sem kvantummechanikai, sem molekuláris szinten. Az élet csak sokmolekulás (szupermolekulás) rendszerekben folyhat le, tehát csak olyan rendszerekben vizsgálható és magyarázható, ahol megvan az anyagcsere, azaz az asszimiláció és disszimiláció lehetősége.

Állást foglal és tényanyaggal bizonyítja azt, hogy az élet elválaszthatatlan az élő szubsztanciától (hordozó anyagtól), a fehérjétől. A fehérjemolekulát nem mozdulatlan szerkezetű anyagnak, ill. szubsztanciának fogja fel, mint a kémia és biokémia, hanem egyben folyamatnak is. (97. o.) Megállapítja, hogy a fehérjemolekula a létének egyetlen pillanatában sem létezhet az aminósavak (fehérjék építőelemei), a szénhidrátok, a nukleinsavak (a protoplazma fehérjét felépítő vegyületei) és más vegyületek nélkül.

A továbbiakban a szerző vitába száll a „modern" genetikának azzal a törekvésével, amely igyekszik elszakítani a szervezetek öröklékenységét az anyagcserétől, és az átöröklést kizárólag a nukleinsavaknak tulajdonítja. „Ezek a törekvések csak megtévesztik azokat a fizikusokat és kémikusokat, akik a biológia segítségére sietnek." (109—119. o.) A biológiának nincsen szüksége a kibernetika olyan kifejezéseire, mint a „parancs", az „információ" és a „programozás" stb. (116. o.) Ez nem jelenti azt, hogy a biológia ne használja fel magának a kibernetikának az eredményeit az egyes életfolyamatok modellezésére.

A 152—57. oldalon a szerző rövid angol nyelvű összefoglalást nyújt könyve tartalmáról. Azok részére, akik meg akarnak ismerkedni Bauer Ervin tevékenységével a 158—162. oldalon rendelkezésükre áll Bauer összegyűjtött irodalma.

B. P. Tokin könyve két szempontból is nagyon értékes, igen jól sikerült könyv. Először azért, mert magas elméleti tudással összegyűjtött, gazdag anyagot szolgáltat a dialektikus materializmus részére. *Helyesen fejleszti tovább Engels tanítását az élő anyagról az élő anyag specificitásáról, az élő anyag mozgásformájáról. Kísérletileg és elméletileg bizonyítja be, Bauerre és másokra is támaszkodva, hogy az élet csak a biológiai mozgásforma törvényeinek ismeretében tárható fel, meríthető ki, hogy a biológiai mozgásforma visszavezetése az alacsonyabbrendű mozgásformákra nemcsak elméletileg helytelen, hanem ezt a visszavezetést a gyakorlat is cáfolja. Könyvében Tokin professzor tudományos tényekre alapozva utasítja vissza a vitalizmust és mechanizmust mint a tudománytól idegen irányzatokat. Helyesen értelmezi Tokin professzor a szervezet egységét az átöröklési folyamatokban és jogos bírálattal tárgyalja azon genetikai irányzatok metafizikus törekvéseit, amelyek az átöröklést igyekeznek elszakítani az anyagcserétől és a szervezet egységétől. Ez az elutasítás a „modern" genetikai irányzatok alapos ismeretén és a tények sokaságának analízisén nyugszik.* (109—119. o.)

Igen pozitív vonása Tokin könyvének, hogy nem áll meg Bauer munkásságának

ismertetésénél, hanem tovább fejleszti, újabb tényanyagokkal támasztja alá, és korunk nyelvére ülteti át ezt a tanítást. Ezzel Tokin professzor nemcsak mint a szovjet embriológusok közismert vezető személyisége, hanem mint igen jól felkészült elméleti biológus újabb elismerést szerzett magának.

Nagy előnye a könyvnek az is, hogy kis terjedelemben, szinte csak a legfontosabb adatokat közölve kerül az olvasó elé, megkímélve őt a nem alapvetően szükséges részletek kiválogatásától. A könyvet egyaránt haszonnal forgathatják fizikusok, kémikusok, matematikusok, mivel elméleti jellegénél fogva részükre is hozzáférhető. Véleményünk szerint a könyv igen nagy szolgálatot tehet azoknak a filozófusoknak is, akik az élet filozófiai kérdéseivel foglalkoznak.

Másodszor, nekünk magyaroknak is igen nagy szolgálatot tett a szerző a monográfiájának megírásával, mivel megismertette velünk és a világgal népünk nagy fiát, akit az ellenforradalom üldözött el hazánkból, és akit a személyi kultusz következtében együtt veszített el a szovjet és magyar nép. Bauer azok közé tartozik, akiket a biológia története a legnagyobbak között fog számon tartani.

Tokin professzor könyve nemcsak a biológiai tudomány egyik nagy értéke, hanem a magyar—szovjet barátság és a proletár internacionalizmus igen szép példája.

Mészáros Béla

A. V. Sugajlin: A materializmus harca az idealizmussal a kvantummechanikában [1]

A kijevi egyetemi kiadó gondozásában 1963-ban jelent meg Sugajlin könyve, amely azt tűzte ki feladatául, hogy megmutassa a materializmus és idealizmus harcát a kvantummechanika értelmezése körül magában a Szovjetunióban, illetve elsősorban Ukrajnában.

Sugajlin a kötet első részében a nem relativisztikus kvantummechanikára szorítkozik és a vele kapcsolatos idealista értelmezések ukrán bírálatát, illetve az ukrán fizikai-filozófiai fejlődésben mutatkozó helytelen nézetek elleni harcot tekinti át. A könyv első része („A kvantummechanika kialakulása és a materializmus harca az idealizmussal a kvantummechanikában ennek elvi kérdéséről") hat fejezetre tagolódik, melyek a kérdéses terület egy-egy fő kérdését ölelik fel. Ezek a következők: 1. A kvantummechanika keletkezése és a fizika válsága. 2. A mikrojelenségek megismerése és a mérés fogalmának sajátságai a kvantummechanikában. 3. A materializmus harca az idealizmussal a mikrovilág objektivitásának kérdésében. 4. Az elvi megfigyelhetőséggel kapcsolatos álláspont bírálata a nem relativisztikus kvantummechanikában. 5. A mikroobjektumok sajátságainak egységével kapcsolatos gondolat szubjektivista értelmezése és ennek bírálata. 6. Az indeterminizmus bírálata és az ukrán tudósok harca az okság materialista elvének megerősítéséért a kvantummechanikában.

A fejezetcímek áttekintése után azt várná az olvasó, hogy bepillantást nyerhet az úgynevezett klasszikus kvantummechanikával kapcsolatos úgyszólván valamennyi lényeges filozófiai kérdésbe, különösen pedig az ukrán tudósok e kérdések idealista értelmezésével kapcsolatos ellenvetéseibe, bírálati módszereibe. Sajnos azonban a könyv e várakozásnak csak részben tesz eleget. Kétségtelen, hogy mindenre kiterjedő és egész történelmi korszakot átölelő (1925—62) képet ad arról, hogy „lepleztek le" a szovjet és ukrán fizikusok, illetve filozófusok a koppenhágai és más iskolák idealizmusát. Legalább harminc ismert és kevésbé ismert szerző előadásaiból, cikkeiből közöl idézeteket, melyekben azok megállapítják az említett irányzatok idealista voltát, filozófiai interpretációik helytelenségét. Természetesen egy ilyen történeti áttekintés, amely megmutatja, hogy az egyes fejlődési korszakokban kik és milyen irányban tevékenykedtek a modern fizika filozófiai értelmezése terén, önmagában is értékes. Ügyelni kell azonban arra, hogy az ilyen „csak" történeti áttekintés ne adjon torz képet a leírtakról.

Sugajlin könyve azt a felfogást tükrözi, hogy elég a fizikával kapcsolatos valamely interpretációról kimutatni, hogy idealista, és máris szét van zúzva. Ez azonban nyilvánvalóan nincs így. Nem elég az egyes interpretációk idealista jellegét kimutatni, hanem részletesen kell hibáikat, ellentmondásaikat elemezni, és főleg pozitív dialektikus materialista interpretációt kell velesszembeállítani. *Sugajlin* könyve a szovjet, illetve ukrán tudósok ilyen jellegű tevékenységéből elég keveset mutat, ami csökkenti a könyv értékét. (Feltétlenül

[1] А. В. Шугайлин: Борьба материализма с идеализмом в квантовой механике. Изд. Киевского Унив. 1963. 127 о.

meg kell jegyezni, hogy a könyvben említett tudósok jelentős része az egyszerű „leleplezésen" túl igen sok pozitív, építő lépést is tett a mikrofizika dialektikus materialista értelmezése terén — ami a saját munkáikat olvasva kétségtelenül kiderül.)

A könyv első részében mint általános tendencia mutatkozik meg a törekvés a Heisenberg-reláció olyan értelmezésére, hogy az a makro- és a mikrovilág sajátságai, törvényei közötti lényeges különbség kifejezése. Ugyancsak általános törekvése a könyvnek az okság dialektikus materialista fogalmának elhatárolása a mechanisztikus okság fogalomtól és e fogalom továbbfejlesztésének igénye az új fizikai eredmények alapján. Nem ilyen egységes az állásfoglalás a kvantummechanikai leírás teljes vagy nem teljes voltát illetően. Ezzel kapcsolatban érdekes képet nyújt a könyv a Szovjetunióban ma létező interpretálási irányzatok kialakulásáról (Fok, Blohincev, Tyerleckij stb.) és egyes kutatók álláspontjának lényeges változásairól (Omeljanovszkij, Fok). Éppen ez utóbbi mozzanat teszi hibái ellenére is értékessé *Sugajlin* könyvének első részét. Ha az egyes kutatók érveit és módszereit — úgyszólván teljesen — elhanyagolja is, véleményüket az egyes kérdésekben, a fejlődés egyes szakaszaiban ismerteti, és ilyen módon eléggé részletes áttekintést ad a klasszikus kvantummechanika interpretálásával kapcsolatos különböző szovjet iskolák kialakulásáról és fejlődéséről. Például főbb mozzanataiban nyomon követhetjük Fok nézeteinek alakulását a harmincas évek elejétől — amikor a koppenhágai iskola nézeteit fogadta el, lényegében filozófiai konklúzióival együtt — egészen napjainkig, mikor ennek a fizikai értelmezésnek dialektikus materialista filozófiai megalapozására törekszik. Ugyancsak megismerkedhetünk a könyv első részében a mikrofizikai sokaság fogalmán alapuló értelmezés fejlődésével (Blohincev), valamint a kvantummechanika úgynevezett kauzális értelmezésére törekvő irányzat szovjetunióbeli fejlődésével. Találkozunk olyan érdekes mozzanatokkal, mint például Omeljanovszkij nézeteinek alakulása, aki a Fok-féle értelmezés bírálójából utóbb annak híve lett. Az elmondottakból látható, hogy *Sugajlin* könyvének első része főleg történeti forrásul szolgálhat e kérdés feldolgozóinak.

Sugajlin könyvének második része („Az elemi részecskék elméletének filozófiai problémái") a nem relativisztikus kvantummechanika kialakulását követő fejlődési korszak főbb eredményeit, illetve irányzatait tárgyalja — *különös* tekintettel az elemi részecskék elméletének fejlődésére — az első részhez hasonlóan áttekintési céllal. A könyvnek ez a része a következő négy fejezetet tartalmazza: 1. A matematikai hipotézis alkotó szerepe az elektron relativisztikus kvantummechanikájának létrehozásában. 2. Az energetizmus új formájának kialakulása és bírálata. 3. Az elvi megfigyelhetőség idealista eszméjének csődje a kvantumelektrodinamikában, és a fizikai vákuumnak mint az anyag új formájának feltárása. 4. Az elemi részek kvantumelméletének továbbfejlődése és filozófiai jelentősége.

Jóllehet a könyv második fele is az említett kérdések szovjetunióbeli, elsősorban pedig ukrajnai alakulását hivatott áttekinteni, két lényeges vonásban különbözik az első résztől. Előnyére válik, hogy sokkal több tartalmi kérdést tárgyal, megmutat valamit az egyes kutatók okfejtéseiből, érveléseiből is. Hátránya viszont, hogy inkább fizikai meggondolásokat ismertet, vagy ahol filozófiát érint, az sincs a fizikától jól elhatárolva — bár el kell ismerni, hogy ez jórészt a téma mai fejlettségi fokának a következménye.

Részletesen fejtegeti a szerző azt a figyelemre méltó tényt, hogy Dirac — jóllehet relativisztikus elektronelmélete alapján szinte szükségszerű lett volna — nem következtetett a pozitron létére, mivel kísérleti kimutatására az elmélet alapján eleinte nem látszott lehetőség. Így az elvi megfigyelhetőség idealista elvét elfogadó Dirac nem is tekintette azt reális létezőnek, csak szimbólumnak. Bár ez valóban így van, véleményünk szerint nem fogadható el a szerző azon álláspontja, miszerint nem is lehet arról beszélni, hogy Dirac a maga elektronelméletében megjósolta a pozitron létét. A jóslásnak itt (és általában ilyen esetekben) nyilván nem kell azt jelentenie, hogy Dirac maga explicite beszéljen a pozitron realitásáról, hanem azt, hogy az elméletéből objektíve következik. *Sugajlin* álláspontjából az következik, hogy Planckot sem tekinthetnénk a kvantumelmélet megalapítójának, hiszen ő maga azt hitte, hogy a kvantáltság csak a hőmérsékleti sugárzás tulajdonsága, és mások mutattak rá annak univerzális jellegére.

Hasonlóan problematikus *Sugajlin* bírálata a fizikusoknak az erőtér és anyag viszonyával kapcsolatos véleményéről. A könyvben idézett fizikusok (Strum, Bronstein, Geraszimovics) ugyanis arról beszélnek, hogy a fizikai tér a geometriai tér és az anyag magasabb szintézise. *Sugajlin* ennek azt veti ellene, hogy e felfogás szerint a fizikai tér általánosabb fogalom, mint a szó filozófiai értelmében vett anyag.

Az idézetekből azonban nyilvánvaló, hogy a fizikusok itt anyag alatt a korpuszkuláris, tárgyi dolgokat értik, nem pedig a filozófiai anyagot. Ugyancsak problematikus *Sugajlin* filozófiai ellenvetése az antianyag-fogalom használatával szemben, mondván, hogy az anyag egységes, és az anyaggal csakis a szellemet lehet bizonyos értelemben szembe állítani, de nem valamiféle más fajta anyagot. Az anyag—antianyag problémánál azonban egészen nyilvánvaló, hogy az anyagi világ kétféle fizikai megjelenési formájáról van szó, ami egyáltalán nem érinti a filozófiai anyagfogalmat.

Jóllehet az utóbbi két pontban Sugajlin indokolatlanul beszél a filozófiai anyagfogalom, a világ anyagi egységének megsértéséről, kétségtelen, hogy az általa felvetett kérdések mögött a mai filozófia egyik igen fontos terminológiai problémája húzódik meg, mely az anyag szó használatával kapcsolatos. Bár eléggé általánosan ismert és elismert, hogy az anyag filozófiai kategória, mégis a természettudományos munkákban is használják ezt a fogalmat — kétségtelenül más értelemben, mint a filozófia. Ez sok pontatlanságot, félreértést szül, mint a fenti két példán is látható. Az idézett munkákban is az a helytelen, hogy az anyagfogalmat nem filozófiai értelemben használják, de akkor ezért kell őket bírálni, nem pedig valami vélt idealizmusért. A szerző elemzéseiben még néhány hasonlóan problematikus részt találhatunk.

A fogyatékosságok ellenére is a könyv második része jó áttekintést nyújt az elemi részek elméletének fejlődéséről és — ha kevésbé kidolgozottan is — az e fejlődés kapcsán felvetődő főbb filozófiai problematikáról. Így például — főleg Blohincevre támaszkodva — Sugajlin kifejti, hogy a vákuum fizikai tulajdonságainak a felfedezése lényegében az éterelméletre való visszatérés, magasabb fokon. Ez a lenini ismeretelméleti felfogás igazolása, mely szerint a megismerési folyamat a jelenségtől a lényeg felé, majd az egyszerűbb lényegtől a mélyebb lényeg felé halad. E filozófiai törvény a könyv második részében még több helyen játszik fontos szerepet. A könyv ismerteti az elemi részekkel kapcsolatos nehézségek megoldására javasolt két alapvető irányt (a régi kvantumelektrodinamika módosítása, illetve teljesen új elmélet létrehozása) és néhány itt fontos szerepet játszó fogalmat (elemiség, okság stb.), melyeket az új tapasztalatok alapján át kell értelmezni, illetve ki kell bővíteni.

Még hosszan lehetne sorolni mind a könyv pozitívumait, mint a kritikai megjegyzéseket. Úgy véljük azonban, az elmondottak is kielégítő képet nyújtanak *Sugajlin* könyvéről. Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a könyv a fogyatékosságai ellenére is jó áttekintést nyújt a mikrofizikával kapcsolatos szovjet — illetve ukrán — interpretációs irányokról, fejlődésükről, a második részben pedig az elemi részek elméletének bizonyos fokig a tartalmi kérdéseiről is. A könyvet elsősorban tehát azoknak ajánlhatjuk, akik rövid terjedelemben viszonylag teljes képet kívánnak nyerni a kvantumelmélet filozófiai értelmezésének egy országon belüli fejlődéséről.

Müller Antal

I. B. Novik: Kibernetika[1]

A marxista filozófusok néhány kérdés (a kibernetika tárgya, a többi tudományhoz való viszonya, az információ fogalma stb.) kivételével eddig kevés figyelmet fordítottak a kibernetikának mint egésznek a filozófiai elemzésére. Georg Klaus „Kybernetik in philosophischer Sicht" (Berlin, 1961.) című könyve volt az első olyan mű, mely — rámutatva a köztük meglevő összhangra — megvizsgálta a kibernetikai eredményeknek és a marxista-leninista filozófiának viszonyát. Novik könyve a kibernetika filozófiai problematikájának szisztematikus megvizsgálásában jelent fontos előrelépést.

A szerző az elsődleges feladatának a kibernetika következtetéseinek, eredményeinek dialektikus materialista alapról történő, pozitív értelmezését tartja, és ebből a kiindulópontból kísérletet tesz a kibernetikával kapcsolatos egész sor alapvető filozófiai probléma rendszerezésére.

Bevezetőül a kibernetika keletkezéséhez szükséges szociális, tudományos-technikai és természettudományos, elméleti előfeltételeket elemzi.

Novik a kibernetika filozófiai kérdéseit két nagy csoportra osztja. (Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a problémát lényegében hasonló módon tárgyalta 1962-ben megjelent „A kibernetika filozófiai problémái" című cikkében Berg akadémikus is.)

Az első csoportba tartoznak a kibernetika alapvető kategóriái (vezérlés, információ stb.) tartalmának feltárásával, tár-

[1] И. Б. Новик: Кибернетика. Goszpolitizdat. 1963. 207 o.

gyának megfogalmazásával, fejlődési perspektiváinak elemzésével specifikus sajátosságai jellegével és a többi tudományhoz való viszonyával kapcsolatos kérdések.

A második csoportba a kibernetika alapvető eredményei filozófiai jelentőségének feltárásával, a dialektika kategóriáinak a kibernetika területén való alkalmazása sajátosságainak elemzésével, a kibernetikából levonható általános módszertani következtetések megvizsgálásával és a kibernetika termelésben való alkalmazása társadalmi következményeinek kutatásával kapcsolatos problémák tartoznak.

A szerző, ha nem is egyenlő mélységben és mértékben, de az összes itt felvetett problémával foglalkozik is, különösen nagy figyelmet fordítva *az információelmélet problémáira.*

Az információ tartalmi elemzése során Novik bírálja az információ néhány megfogalmazását, és újszerű megoldást fejt ki: az információban a visszatükrözés rendezettsége fejeződik ki, az információ a rendezett visszatükrözéssel van kapcsolatban. (60. o.)

Szerinte e felfogást az is indokolja, hogy megoldja az információ és a „zaj" egymáshoz való viszonyának problémáját, megmutatva egymással szembenálló, de ugyanakkor egymásba kölcsönösen átalakuló jellegüket. Novik ugyanakkor rámutat arra is, hogy az információs és vezérlési folyamatok egysége az anyagi szubsztancia és a visszatükrözés attributuma közötti kapcsolatból következik.

Bár a szerző által javasolt megoldás továbbfejleszti N. Wiener — a „Kibernetika és társadalom" c. művében megtalálható — véleményét („az információ mennyisége a rendezettség mértéke"), mert megmondja, hogy minek a rendezettségéről van szó, mégis hiba lenne az információ befejezett meghatározásának felfogni. Maga a szerző sem szánta annak, hanem csak egy olyan kiindulási pontnak, melyről lehetőség nyílik az információ-fogalom konkrét természettudományos meghatározására.

Az információ mennyiségi vizsgálata közben, az entrópia és az információ kapcsolatát fejtegetve, a szerző rámutat arra, hogy a megismerés történetében igen jelentős szerep jut azoknak az általánosításoknak, amelyek a világ egy területének eredményeit újabb területre terjesztik ki. Mint ismeretes, az általánosítások ilyen típusához sorolható az információ és entrópia kapcsolatáról szóló tanítás, amely a statisztikus fizikai eredményeit terjesztette ki az információelmélet területére. Bár az entrópia és az információmennyiség matematikai képletének egybeesése *csak formális* azonosságra utal, teljesen egyetérthetünk Kolmogorovval, aki szerint az ilyen matematikai analógiák nemcsak formális, véletlen egybeesések, hanem valamilyen tartalmi alapjuk is kell legyen, amely meghatározza a két jelenség egy adott vonatkozásban meglevő objektív egységét.

Az entrópia és az információ között egy adott vonatkozásban meglevő — de csak ismereteink magasabb színvonalán feltáruló — egység alapja az, hogy míg az információ a rendezettség, addig az entrópia a határozatlanság, a rendezetlenség mértéke. Ennek alapján kezdték használni a negentrópia fogalmát, amely az entrópia negatív jellel ellátott mennyiségét, azaz a határozatlanság ellentétét, a határozottságot jelöli.

Felmerül a kérdés, hogy az információ és a negentrópia fogalma ugyanazt a tartalmat jelöli-e. Az egyes szerzők e kérdésre nem adnak választ, használják mindkét fogalmat, de anélkül, hogy rámutatnának az azonosságukra vagy a különbözőségükre. Szükség lenne feltárni a két fogalom közti kapcsolatot, hogy tisztázódjék azonosságuk, illetőleg különbözőségük, és ennek megfelelően használjuk csak az egyik fogalmat, illetve mind a kettőt.

Az ember és a kibernetikai gépek viszonyát vizsgálva a szerző joggal tartja hibásnak az olyan felfogást, amely a kibernetika egyes kérdéseit összefüggéseikből kiragadva vizsgálja, és a kibernetika egész filozófiai problematikáját azonosítja azzal az egy problémával, hogy „gondolkodik"-e a gép. Ez a probléma, bármilyen jelentős is, csak egyike a kibernetikával kapcsolatban felvetődő filozófiai problémáknak. A szerző az elemzésében rámutat arra, hogy a kérdés dialektikus materialista megoldása szembehelyezkedik mind az emberi agy és a gép tevékenységében megnyilvánuló közöst tagadó idealista, mind pedig az emberi agy és a gép tevékenységét teljesen azonosító metafizikus irányzattal. A szerző szerint ez utóbbi felfogás jelentkezik Rovenszkij, Ujemov és Ujemova „Машина и мыслъ" (Gép és gondolat. Moszkva, 1960.) című könyvében is, melyben sok helyes gondolat mellett az a hibás álláspont is megjelenik, hogy az ember és a gép viselkedése közötti különbség nem elvi, nem leküzdhetetlen.

Novik szerint az ember és gép viszonyáról szólva meg kell különböztetnünk egyfelől a jelen állapotok, másfelől mind a gépek, mind az ember jövőbeni lehetséges fejlődésének figyelembe vétele alapján megfogalmazható választ. A jelen állapotok alapján a kérdésre csak azt válaszolhatjuk, hogy a kibernetikai gépek nem gondolkodnak, a jövőre vonatkozólag pedig megállapíthatjuk, hogy a gépek óriási fejlett-

séget érhetnek el, de ez az emberhez való viszonyukat lényegében nem változtatja meg.

A gép — bár felhasználási területe egyre inkább kiszélesedik majd — soha sem tud más helyet elfoglalni, mint ma, mindig a természet és az ember között foglal helyet. A „gépek társadalmáról" alkotott elképzelések tehát reakciós, minden reális alapot nélkülöző elképzelések, melyek sohasem valósulhatnak meg. Az emberiség a saját fejlődésének sokkal kezdetibb szakaszán áll ma, mint a gépek, igazi történetének még csak a kezdetén van. Az ember lényege embertársaihoz való viszonyában rejlik, a gépek és az ember lehetőségeit úgy kell vizsgálni, hogy figyelembe vesszük az ember szociális fejlődését is.

Az utolsó fejezetben a kibernetika tárgyáról helyesen állapítja meg a szerző, hogy alapvető vonásaiban már helyesen fogalmazták meg, és a jelen viták csak a további pontosabbá tételt segítik elő, teljesebbé teszik a megfogalmazást, de nem változtatják meg.

Vannak, akik a kibernetika és a matematika közös vonásából kiindulva azt állítják, hogy a kibernetika a matematika része. A szerző bírálja ezt a nézetet, de ugyanakkor kimutatja, hogy a kibernetika tárgya megköveteli a matematika alkalmazását, a matematikai módszerek felhasználását; a kibernetika matematikai izomorfizmust mutat ki az általa tanulmányozott rendszerek között.

Korábbi álláspontját továbbfejlesztve adja meg a szerző a *kibernetika meghatározását:* A kibernetika a gépben, az állatban és az emberben meglevő és a vezérlés folyamatain alapuló visszatükrözés attributumának általános vonásairól szóló tudomány (166. o.).

A szerző a továbbiakban azt javasolja, hogy az egyetemek matematikai, fizikai és biológiai karain vezessék be a kibernetika előadását, és mindjárt logikai és történelmi egységben alapuló tematikát is javasol: 1. A kibernetika elméleti előfeltételei. 2. A kibernetika tárgya és feladata. 3. Általános ismeretek a vezérelt rendszerekről. 4. Általános információelmélet. 5. A kibernetikai modellezés alapjai.

Megállapíthatjuk, hogy a marxista-leninista filozófiának a *világ anyagi egységéről* szóló tanítását a kibernetika tudománya is igazolja, amikor rámutat a mechanizmusok, az organizmusok és a társadalom bizonyos oldalainak, a vezérlési és az információs folyamatoknak egységére. E tanítás filozófiai elemzése alátámasztja, konkretizálja és továbbfejleszti a dialektikus materialista monizmust, mert az izomorfizmus nem más, mint a világ anyagi egységének megnyilvánulása.

Wiener felfogásában ösztönösen jelentkezik az anyagi világ egységének elismerése, amikor azt vallja, hogy a tudományos megismerés számára nem létezik abszolút izolált objektum. Novik helyesen mutat rá arra, hogy Wiener azonban ezt az ösztönös felfogást nem vitte mindig következetesen végig. Ezt Wiener „Kibernetika és társadalom" című művéből vett következő idézetekkel bizonyítja: „A fizikában létrejött egyik érdekes változás abban áll, hogy a valószínűség világában. . . olyan kérdéseket teszünk fel,amelyekre a válaszokat csak a nagyszámú, hasonló világ megengedésével kaphatjuk meg." . . . „Ez a világon meglevő nem teljes determináltság elemeinek, majdnem az irracionalizmusnak az elismerése. . ." (Кибернетика и общество. Moszkva. 1958. 26—27. o.)

E helyes megállapitások után azonban Novik azt állìtja, hogy Wiener az egyes egyén saját, önálló világa létét elismerve szubjektivista következtetéseket von le. Állításának igazolására idézi Wiener fent említett könyvének következő sorait: „Korunkban. . . a fizika régi, naiv realizmusa átadja helyét valami olyannak, amellyel örömest kiegyezett volna Berkeley püspök." (174. o.) Véleményünk szerint e sorok nem bizonyítják a fent említett szubjektivista nézeteket. E sorokból és az idézett sorokat magában foglaló egész fejtegetésből csak azt láthatjuk, hogy szerzőjük, N. Wiener a fizika fejlődésében végbement változásokhoz, az egyes mikrofizikai jelenségek interpretációjához kapcsolódó — és abban a kapitalista társadalmi környezetben, amelyben ő élt, különösen nagy erővel és aktivitással jelentkező — szubjektív idealista felfogásokat hibásan, mint a tudományos megismerés által beigazolt, helyes felfogásokat értékeli, nem véve tudomást a helyes materialista felfogásról.

Összegezve az eddigieket: Novik könyve igen színvonalas, sok új ismeretet nyújt, sok értékes gondolatot tartalmaz a már említetteken kívül is (a kibernetika és dialektika kapcsolata, a kibernetika mint a világ megismerhetőségét bizonyító tudomány, a kibernetikai modellezés stb.), s a néhány vitatható nézetével együtt további alkotó viták alapjául szolgálhat. Értékes és alapos a végén található majdnem 150 művet felsoroló irodalomjegyzék is. Örömmel tájékoztatjuk olvasóinkat, hogy a könyv magyar nyelvű kiadása a jövő évben a Kossuth Kiadó gondozásában megjelenik.

Lakó László

Tér — idő — mozgás — anyag

Kuznyecov azon terve, hogy a mai tudománynak a térről, az időről, a mozgásról és az anyagról alkotott elképzeléseit fejlődésükben mutassa meg — mégpedig ne csak a pozitív oldalról, hanem ellentmondásaikban is — bizonyos fokig három eddigi könyvében valósult meg. Ezek: „A tudományos világkép fejlődése a XVII—XVIII. század fizikájában", „A klasszikus fizika alapelvei" és „A relativitáselmélet és a kvantummechanika alapjai történeti fejlődésükben". Legújabb könyve[1] e munkáinak összefoglalása, egységesítése, tömörítése. Az 500 oldalas könyv a XVII. századtól, a heliocentrikus világkép kialakulásától a relativisztikus kvantummechanika legmodernebb gondolataiig fogja át az újkori fizika teljes történetét. Fejezetei: „A heliocentrizmus és a mechanikus világkép kezdete"; „Új kinetizmus"; „A dinamizmus" (Newton—Leibniz); „Az analitikus mechanika és a legkisebb hatás elve" (Lagrange, Maupertuis; Euler és Hamilton munkássága); „Az energiamegmaradás" (Mayer, Planck, a termodinamika); „Az irreverzibilitás" (Carnot, W. Thomson, Clausius, Maxwell, Boltzmann); „A távolhatás" (Faraday, az elektromágnesség-tan); „A relativitás"; „Kvantumok"; „A klasszikus fizika a kvantumos-relativisztikus fogalmak fényében" (a tér és idő diszkrét volta, homogenitása, anizotrópiája).

A könyv vezérgondolata: az újkori fizika alapfogalmai a fejlődés során mind általánosabbakká, elvontabbakká válnak, s a valóság megismerésének előrehaladtával mind jobban le kell vetni a régi, primitív gondolatokat. A mechanikai világkép összeomlása a relativitáselmélet és a kvantummechanika fellépésével nagyrészt végbement, de maradványai még fennállnak. A fejlődést gátló legfontosabb ilyen maradvány az önmagával azonos individuális részecske fogalma. A relativisztikus kvantumtérelméletek ugyan már gyökerében aláásták e fogalmat, de végleges kiküszöbölését még nem végezték el.

A tárgyalás módszere: a fizikatörténet említett nagy alakjainak gondolatait ismerteti, s felhívja a figyelmet a mai fizikával való rokonságukra. E módszert bizonyos fokig a terjedelem is megszabja: egyetlen kötetben nehezen lehetne a fizika kimagasló nagyságai mellett megemlíteni a „kisebbek" jóval népesebb táborát is, amelyen pedig épp úgy múlik a fejlődés, mint a nagyokon. Kuznyecovot az eszmék, a gondolatok fejlődése érdekli. Így túlmegy a tudománytörténész szokásos szerepén — és innen is marad rajta. Túlmegy a gondolatok értékelésével, a részletek nagyvonalú elhanyagolásával — innen marad azzal, hogy csak a nagyok szerepelnek, a tudományos háttér kisebb alakjai elvesznek. Ezzel viszont a széles körben elterjedt felfogást erősíti: a fizikát csak a nagyok „csinálják".

A könyv mint tudománytörténeti munka leginkább azzal a célzatosságával váltja ki az olvasó rokonszenvét, hogy a fizika legfontosabb fogalmai történeti fejlődésének elemzését a napjainkban lényegében egy helyben topogó, újra váró fizika továbbmozdítására, a fejlődési irány „extrapolálására" akarja felhasználni. A tudománytörténetnek egyetlen igaz és hasznos célja csak ez lehet. Kuznyecov könyve, a fizikatörténet ezen átelmélkedett leírása, ilyen szempontból is kifogástalan mű.

Másik könyve, a „Relativitási elv az antik, a klasszikus és a kvantumfizikában"[2] történetileg közel egy évezreddel korábbra nyúl vissza, mint az előbb említett munka. A térre és az időre vonatkozó, az abszolút és a relatív pólusai között ide-oda verődő nézetek izgalmas ismertetése e könyv, de ugyanazt a hibát — itt már annak kell neveznünk — találhatjuk meg benne, mint az előbbiben: csak a legnagyobbak lépnek színre. Az ókorról szólva Arisztotelészen kívül csak két újplatónikus kommentátorát, Philoponust és Damasciust említi. Kétségtelen, hogy Kuznyecov a teljes figyelmét az újkorra irányítja — akkor van igazán elemében, amikor, könyve második felében, a mai relativisztikus kvantummechanikát és a térelméleteket ismerteti és elemzi, s mindent e szemszögből ítél meg — a tér és az idő ókori fogalmáról is sokkal többet lehetne azonban mondani.

A könyvet fizikusok, a természetfilozófia iránt érdeklődők vagy éppen vele foglalkozók nagy haszonnal forgathatják, csak a történeti kidolgozottságot, a történésnek a részletek ismertetésével felidézhető átélését igénylő olvasó keveselheti a történeti tényeket.

E két könyv, illetve — mivel az első könyv az ismertetésünk elején idézett három másik összefoglalása-kiegészítése — ez az öt könyv elegendő előtanulmányként járult Kuznyecov talán legnagyobb sikerű

[1] Б. Г. Кузнецов: Развитие физических идей от Галилея до Эйнштейна в свете современной науки. Izd, A. N. SZSZSZR. Moszkva. 1963. 540 o.

[2] Б. Г. Кузнецов: Принцип относительности в античной, классической и квантовой физике. Uo. 1959. 231 o. Moszkva.

könyvének, az *Einstein*nek[3] a megírásához. Első kiadása 1962-ben jelent meg, s újabb, kissé bővített második kiadását már 1963 közepén kézbe kaphatták az olvasók.

E könyve Einstein 1949-es tudományos önéletrajzának acélvázára épül föl. E szerint az életrajz szerint Einstein már ifjú korától kezdve hitt az embertől függetlenül létező világban, s e világ szubjektumtól való függetlenségének erős meggyőződésében gyökerezik a relativitáselmélet alapgondolata: a természet jelenségeit — jellegüknek megfelelően — akkor sikerül igazán helyesen leírni, ha leírásuk — a matematika nyelvén szóló fizikai alaptörvények — független attól a nézőponttól, amelyből megfigyeljük őket.

A könyv, miként tárgya, Einstein is, bizonyos „muzikalitást" mutat. Felépítését úgy jellemezhetném, hogy „változatok egy Einstein-témára". Ez a téma: a világ egységébe, harmóniájába, objektív létezésébe és megismerhetőségébe vetett hit. Ennek az egész einsteini életművön végigvonuló gondolatnak főbb állomásai a következők.

A gyermeki istenhit elvesztése. Einstein, Büchner és Bernstein népszerű tudományos könyvei hatására, már 12—13 éves korában hátat fordított minden vallásnak. Későbbi, ún. „istenes" megnyilatkozásai egészen más forrásból táplálkoznak: Spinoza „deus sive naturá"-jából. Zürichi és berni évei alatt — a speciális relativitáselmélet megalkotásáig — Einsteinnek a filozófia terén csak néhány Spinoza- és Hume-tanulmány, valamint Pearson, Mach és Avenarius néhány műve kerül kezébe. Így, bár Spinozával való ismeretsége akkor még elég felszínes volt, a speciális relativitáselmélet mégis olyan filozófiai meggyőződésből fakadt, amely a legjobb folytatása a XVII. század racionalizmusának. Kuznyecov határozottan rámutat Spinoza és Einstein rokonságára, és Einstein „istenhitéről" Einsteint magát idézve mond véleményt: „Nincs jobb szakkifejezésem (az isten szónál — I. J.) arra, hogy a valóság ésszerű alapjaiba s az emberi értelemmel való elvi megragadhatóságába vetett meggyőződés érzését kifejezzem. Ahol ez az érzés hiányzik, a tudomány lélektelen empirizmussá fajul. Fütyülök rá, hogy ebből a papság hasznot húz."

E kérdésre később még visszatérünk.

Ifjúkor. A porosz hivatalnokállam őrmester-tanáraitól a zürichi Politechnikum felvilágosult professzoraiig, a hasonló gondolkodású barátok Olympia Akadémiájáig. Az itt kapott benyomások, a racionalista-felvilágosult népszerű filozófiai és természettudományos irodalom implicite kialakítja a nagy racionalista gondolkodó gondolatvilágát.

A berni Szabadalmi Hivatal eleven légköre, a baráti kör érzelmi mélysége, a függetlenség. 1905-ben beérnek az első gyümölcsök: a speciális relativitáselmélet, a Brown-mozgás vizsgálata és a fotonhipotézis. Ez időben a mozgó testek elektrodinamikájával a klasszikus fizika oldaláról Larmor, Lorentz, a forradalmibb gondolkodók közül Poincaré foglalkozott. Megoldásaik ugyan kísértetiesen hasonlítanak Einstein elméletére, de *ahogyan* az eredményekhez eljutnak, abban nem versenyezhetnek vele. Einsteint a világ harmóniájába, objektivitásába vetett hite vezette, az a meggyőződés, hogy az objektíve létező törvényeknek függetleneknek kell lenniök a megfigyelő nézőpontjától. A törvények e formájának megkeresése során a feladat egy részét végezte el a speciális relativitáselmélet megalkotásával: a mechanika és az elektrodinamika egyenleteinek az inerciarendszerek közti transzformációval szemben kovariáns alakját adta meg.

A következő lépés *az általános relativitáselmélet megalkotása* volt. Itt már a relatíve gyorsuló rendszerek ekvivalenciáját bizonyította be, s ezt a gravitációt a klasszikus fizikában adott fenomenológikus „magyarázat" helyett egy megalapozó elmélet keretén belül vitte végbe.

A nagy feladat teljes megoldását *az egységes mezőelmélet megteremtése* tetőzte volna be. Itt azt tűzte ki célul, hogy a speciális és az általános relativitáselméletben és a kvantumelméletben szereplő empirikus állandókat egyetlen „materia prima", a mező tulajdonságaiból deduktíve vezesse le. A feladat nagynak bizonyult. Ezen a témán Einstein életének utolsó harminc évében dolgozott, viszonylag teljesen elszigetelten. Az 50-es években kialakuló elemirész-fizika hatalmas új tényanyaga a jelek szerint nem befolyásolta törekvéseiben, bár kétségtelen, hogy érezte és ki is nyilvánította annak szükségességét, hogy a fenomenológikus relativitáselmélet után az anyag atomi szerkezetének fokozottabb figyelembe vételén keresztül vezessen az út a világ elemi alapjelenségeinek feltárásához.

Az Einstein körül folyó hazai viták érdekessé teszik annak kissé részletesebb taglalását, hogy hová sorolja Kuznyecov Einsteint filozófiailag. A problémát a következő kérdéssel vethetjük fel: mi Einstein nézete az elmélet és gyakorlat kapcsolatáról. Kuznyecov szerint a válasz a már említ-

[3] Б. Г. Кузнецов: Эйнштейн. Uo. 1963. 405 o.

tett alapelvben gyökerezik. A világ egységes rendje megismerhető, s a gondolat szuverén törvényeivel felépített elméleti konstrukciók közül a tapasztalat választja ki a megfelelőket. *Lesz mindig megfelelő*, mert bár az elmélet megalkotása közben az emberi értelem függetlenül dolgozik, az alapelvek, az axiómák végső soron empirikus eredetűek, s az elmélet végső következtetéseit is a tapasztalat igazolja.

Meg kell itt jegyeznünk: Kuznyecov azzal, hogy az elmélet és gyakorlat viszonyának tárgyalásánál meg sem említi Einstein és Leibniz párhuzamát, és egyedül a Spinozával való rokonságát emeli ki, megkönnyíti az einsteini gondolkodásnak a szovjet fizikusok és filozófusok körében kialakult értékelését, míg a Leibnizcel való párhuzam Einstein objektív idealista jellegét domborítaná ki. Véleményünk szerint Kuznyecov a lényegest emelte ki, amikor Einsteint Spinozával állította párhuzamba, nem pedig Leibnizcel.

Kétségtelen, Einstein kijelentéseiből nehéz teljesen egyértelműen megállapítani, milyen filozófiai irányhoz tartja magát — az ilyen nagyságoknál problémát jelent az izmusok kategóriájába való besorolás. Hiányoljuk azonban, hogy míg Kuznyecov megállapítja: Einstein szervesen illeszkedik bele a racionalizmus áramába, addig nem teszi fel az alapkérdést, idealista-e Einstein, vagy materialista.

Egyértelműen megállapítja, hogy Einstein nem pozitivista. Feltehetjük a kérdést — mondja Kuznyecov —, miért kifogásolja Einstein azt, hogy a kvantummechanika a bizonytalansági relációra, az abszolút pontos egyidejű megismerhetőség lehetetlenségére hivatkozva veti el a hely és az impulzus objektív létezését, amikor maga Einstein a speciális relativitáselméletben ugyancsak a kimutathatatlanság alapján vetette el az abszolút tér és idő, valamint az éter létezését.

A választ az egységes mezőelmélet megalkotásának évei adják meg. Ezen elmélet szerint a kvantummechanikának a tapasztalattal kapcsolatos állításai nem a fizikai tényekkel, hanem az események valószínűségével állnak kapcsolatban. Einstein a statisztikus felfogással szemben azon a nézeten volt, hogy a jelenségeket „szubstatisztikusan" szigorúan kauzális folyamatok irányítják. Álláspontja azonban nem a klasszikus fizikához való konzervatív ragaszkodásból származik, hanem éppen ellenkezőleg: nincs megelégedve a klasszikus fizika gondolkodásmódjától való elszakadás mértékével. A kvantummechanika ugyan a relativitáselmélet által kiküszöbölt abszolút térnél, időnél és éternél alapvetőbb kategóriákat bírál, a hely és a sebesség klasszikus fogalmait, de a mérendő jelenség és a mérőberendezés kölcsönhatásának oly lényeges elemzésénél az előbbit mikroszkopikusnak, atomisztikusnak tekinti, az utóbbit pedig makroszkopikus testnek. Ez kompromisszum.

Kuznyecov ezenkívül csak annyit mutat meg Einsteinből, hogy eldönthetjük: nem szubjektív idealista.

A könyv ismerteti Einstein életének minden lényeges mozzanatát. Külön értéke, hogy Einsteint minden emberi relációjában megmutatja: felrajzolja a muzsikus, a fizikus, a gondolkodó és a közéleti személyiség képét. A fizikai és filozófiai problémák tárgyalásánál nem tételezi fel a relativitáselmélet, a kvantummechanika vagy a filozófiatörténet mélyebb ismeretét; minden szükséges ismeretanyagot belesűrít a könyvbe. Nyelvezete igen szép. Egészében véve a könyv kiváló hozzájárulás a nagy Einstein-irodalomhoz. Érdemes volt megírni, és ez — éppen a téma igen sokoldalú feldolgozottsága miatt — nagy, de megérdemelt dicséret.

Illy József

Heidegger filozófiájáról[1]

Az egzisztencializmusról szóló, egyre gazdagodó marxista irodalomban még mindig kivételnek számít az egyes egzisztencialista filozófusok elméleteinek monografikus feldolgozása, erről talán csak Sartre esetében beszélhetünk, akinek filozófiáját a francia marxisták több monografikus jellegű munkában értékelték. Gajdenko, az ismert egzisztencializmus-kutató, számos Heidegger-tanulmány után most Heideggernek az egész filozófiai fejlődését tette vizsgálat tárgyává, mégpedig — ahogy ezt könyve címe is mutatja — az egzisztencializmus és kultúra kapcsolatát állítva elemzése középpontjába.

Könyve három részre tagolódik, az első a személyiség, a második a fundamentális ontológia és alkotás összefüggése, a harmadik Heidegger kultúra- és történetfelfogása problémáját tárgyalja. Gajdenko elő-

[1] П. П. Гайденко: Экзистенциализм и проблема культуры (Критика философии М. Гайдеггера). Высшая школа. Moszkva. 1963. 120 o.

ző tanulmányainak ismeretében elmondhatjuk, hogy a monográfia három nagyobb tanulmány összekapcsolásából keletkezett — persze mindhármat kibővítette, átalakította —, ez a könyv három részének lazább kapcsolatán érződik is. Gajdenko kétségtelenül nagyon helyesen járt el, amikor Heidegger filozófiájának tárgyalásakor nem a szokásos sorrendet követte (az ontológiából kiindulva a konkrét filozófiai szakterületekig), hanem az egzisztencializmus és a Heidegger filozófiájának jellegéből adódó belső összefüggést tette a könyv vázává, legjobban ezzel sikerült jellemeznie magát a filozófiai rendszert.

Gajdenko abból indul ki, hogy az egzisztencializmus a kapitalizmus imperialista szakaszára jellemző olyan filozófiai rendszer, amely az ember filozófiáját akarja megadni, vagyis a személyiség vizsgálatát tekinti központi problémájának. A társadalmi léttől függetlennek ábrázolt személyiség (ezzel függ össze Gajdenko könyvének legnagyobb hiányossága, hogy az ilyen személyiségfelfogásnak s egyben az egész egzisztencializmusnak az osztályalapjait nem tisztázza, nem mutat rá a kispolgárra, aki a két alapvető osztály között őrlődik, s tőlük függetlennek, felettük állónak szeretné érezni magát, innen adódik a harmadik út keresése a filozófiában) sajátos ontológiai problémákat vet fel, ami Heideggert új filozófiai rendszer kialakítására készteti (fundamentális ontológia), ez viszont új módszert kíván meg (fenomenológia). Mivel Heideggernél a megismerés nem a tárgyak lényegének a feltárása, hanem végső soron a lehetőségek felmérése és a személyiség önteremtése, így a módszer problémája az alkotás kérdéséhez vezeti el, a független, szabad személyiség önalkotása pedig Heidegger szerint a kulturális és történeti folyamat alapja — így tárja fel Heidegger rendszerének belső logikáját a szerző, s mint mondottuk, ezt teszi könyve gondolatmenetévé.

Gajdenko rámutat, hogy már Kierkegaard, az egzisztencializmus őse is a személyiség védelmében lépett fel a klasszikus német filozófia és különösen Hegel ellen, s velük szemben egyrészt az egyediséget, a személyiséget teszi meg a filozófia központi problémájává, másrészt szakít a szabadság racionalista felfogásával is, s az akaratot tekinti a szabadság megvalósítása egyedüli eszközének. Az irracionalista keretek tehát már készen állnak, s ennek nyomán az egzisztencializmus s elsősorban Heidegger szintén előtérbe helyezi a személyiség és a személyiség szabadsága problémáját. Sőt Heidegger egyenesen filozófiája kiindulópontjává teszi az embert, ennek elemzésével keres megoldást a lét értelmezésére, a legalapvetőbb filozófiai problémára, s erre támaszkodva kísérli meg a „Sein und Zeit"-ben kiépíteni az egész ontológiáját.

Kierkegaard nyomán Heidegger is abból indul ki, hogy a szabadság az értelem uralmának megszüntetésével érhető el, a szabadság heideggeri útja annak tudatosítása, hogy az értelem nem szabadít meg a vak szükségszerűségtől, hanem saját maga szüli. Ennek alapján Heidegger két létmódot különböztet meg: valódit és nem valódit. A valódi abból áll, hogy az ember egzisztenciája önmagára irányul, azaz átéli önmagát szabadon mint saját lehetőségét. A nem valódi viszont a tárgyak világába zárt ember egzisztenciája. Az ilyen embert jelöli Heidegger inkább hírhedt, mint híres kifejezése: a „Man". A Man életét a hétköznapiság, a szürkeség, a társadalmi előítéletek uralma, a személytelenség jellemzi, vagyis az ember nem mint szabad személyiség lép fel, hanem mint a társadalom eszköze. Elkerülhetetlen a párhuzam a marxi elidegenedéselmélettel — s Gajdenko rá is mutat arra, hogy a heideggeri gondolatmenet a kapitalista társadalmi viszonyok eltárgyiasulását, az emberek eszközzé válását tükrözi torz formában, s ezt a társadalmi háttér nélkül megrajzolt elidegenedést Heidegger nem is szánja másnak, mint a marxi felfogás egyenes ellentétének.

Heidegger szerint tehát nem a társadalmi viszonyokat kell megváltoztatni, hogy az emberek közti elidegenedést — azaz heideggeri kategóriával: a nem valódi létet — megszüntessük, hanem az emberek tudatát kell átformálni. Mégpedig bizonyos határszituációk (halál stb.) segítségével, amelyek révén minden ember, tudatosítva egész életét, eljut a valódi lét titkainak felismeréséhez. Ezt a modern egzisztencialista tételt, melyhez egész pesszimista világnézetük kapcsolódik (aggodalom, kétségbeesés stb.), s amely majdnem az összes egzisztencialistáknál megtalálható, a szerző visszavezeti a keresztény etikára, melyben az ember a halál fogalmán keresztül kötődik össze az istennel.

Összefoglalva, a szerző az egzisztencialista személyiség-ideált a közösségtől elvált, vele szembenálló emberen jelöli meg, melynek szabadsága a társadalomtól való függetlenség.

Heidegger a filozófiája alapvető feladatává a „lét értelmének" feltárását tette, innen adódik filozófiája elnevezése is: „fundamentális ontológia". Saját filozófiáját fordulatnak fogja fel az emberi gondolkodásban, s ugyanakkor a lét sorsában is. Filozófiáját ugyanis szembeállítja a metafizikával (a párhuzam a valódi és a nem valódi lét szembeállításával kézenfekvő, a

szerző is folyton utal arra, hogy Heidegger megkülönböztetése a saját filozófiája és a metafizika között is ebből fejlődött ki, vagyis a heideggeri személyiségelmélet határozza meg a heideggeri ontológia struktúráját), amely alatt összefoglalja az összes többi filozófiai irányzatokat, azt vetve a szemükre, hogy nem vizsgálják az ember lényegének magával a lét igazságával való kapcsolatát. A lét értelmének feltárásához pedig éppen e kapcsolat elemzésére van szükség — állítja Heidegger —, világosan kidomborítva filozófiájának szubjektív idealista jellegét.

A metafizikát történeti képződménynek fogja fel, ennek leküzdése vezet el a lét értelmének megértéséhez. A metafizika azonban Heideggernél nemcsak gondolkodási módszer, filozófiai koncepció, hanem az emberiség létezési módja is, mely konkrétan megnyilvánul az embereknek egymáshoz és a természethez való viszonyában. A létezésnek azt a formáját képviseli, melyben az emberiséghez és az őt körülvevő világhoz való közeledés tárgyi jellegű, feltételezi a szubjektum—objektum viszonyt, amelyet Heidegger jellegzetesen szubjektivizmusnak nevez. Ennek a szubjektivizmusnak a következménye Heidegger szerint, hogy az ember és természet viszonya megromlik, az ember a természet önmaga alkotójának tekinti magát, nem pedig a lét alkotójának, hiszen a lét a metafizika korának embere számára nem is létezik.

Itt tér ki a szerző Heidegger Marx-kritikájára. Rámutat arra, hogy Heidegger nem egyszerűsít, nem becsüli le a marxizmust, vagyis nem vulgárisan közeledik hozzá, hanem tudományosan akarja megalapozni marxizmus-értékelését. Heidegger Marx koncepcióját felettébb értékesnek és alapvetőnek tartja, fejlettebbnek a többinél, a kor egyedül helyes filozófiájának, amelyet csak saját — mármint Heidegger — filozófiája álláspontjáról lehet meghaladni. A marxizmus — mondja Heidegger — helyesen tükrözi a metafizika korának gondolatvilágát, a szubjektum—objektum kettősségen alapuló világfelfogást, de ezt átviszi az emberiség egész történetére, holott érvénye csak a metafizika korára korlátozódik, a metafizika kora pedig rövidesen letűnik. Felesleges arra kitérni — a szerző is csak utal rá —, hogy ami viszonylagos és átmeneti, az éppen a kapitalizmus Heidegger által öröknek tekintett viszonyai, s ami állandó, az az ember és tárgyi világ kölcsönhatása, amelynek során az ember formálja önmagát, ahogy a marxista antropológia ezt kifejti.

A metafizikával, mely egyben gondolkodási módszer is, azaz feltételezi a szubjektum—objektum „eredeti egységének" felbontását, Heidegger a fundamentális ontológiájában új módszert akar szembeállítani, amely ezt az egységet helyreállítja, és lehetővé teszi a lét értelmének feltárását, s ez a módszer a fenomenológia. Saját megismerési módszerét magasabbrendűnek tünteti fel, mint a racionális megismerést, mivel az utóbbi csak a létező fogalmi megragadása, míg az előbbi alkotás, újnak a létrehozása. Az alkotás Heideggernél misztikus folyamat, kiindulópontja nem az értelem, hanem az egzisztencia, alapja nem az objektum, hanem a szubjektum, vagyis az alkotást olyan démoni folyamatnak tünteti fel, amely az emberi lényeg mélyén szendergő rejtelmes erők felszínre törése.

A szerző kimutatja, hogy Heidegger filozófiáján vörös fonálként húzódik végig Heidegger személyiségfelfogása, s ezért nem véletlen, hogy a megismerés módszertani kérdéseit közvetlenül az alkotás szempontjából vizsgálja, amely Heidegger szerint a személyiség lényege és az emberiség kultúrájának alapja. A személyiség problémája kezdettől fogva Heidegger filozófiájának középpontjában áll, de a szerző utal arra, hogy ebben a vonatkozásban is mutatható ki fejlődés. Filozófiájának utolsó szakaszában a személyiség méginkább előtérbe kerül, s már nem ontológiai és gnoszeológiai síkról közelíti meg, hanem a történelem és a kultúra oldaláról. A fenomenológiai módszer kidolgozása, ami Heidegger szerint el kell vezessen a metafizika megszűnéséhez, nem egyszerűen ismeretelméleti feladat többé, hanem kulturális-történeti is. A fenomenológia nemcsak a megismerés módszere, hanem az új ember létrehozásának eszköze is, ezért Heidegger rendszerének belső logikájából is következik az átmenet a kulturális-történeti problematikához — hangsúlyozza a szerző.

Heidegger történetfelfogásának alapvető vonásául a romanticizmust jelöli meg a szerző, s bemutatja helyét a burzsoá romanticizmus rendszerében. Felsorolja a múlt idealizálásának formáit Tönniestől kezdve Spengleren és Klagesen keresztül Heideggerig. Heidegger Klages irracionális vonalát folytatja, s a kultúrát kezdettől fogva ontológiainak fogja fel, s hasonlóképpen a történeti folyamatot is. Mindkettőnek elemzésére Husserl fenomenológiáját használja fel, s a metafizika kritikája nála egyben a történelem filozófiája is, tisztázza azokat a fenoméneket, amelyek korunkra jellemzőek. Korunk a metafizika, a visszaesés kora, melyben az ember elvesztette kapcsolatát a léttel. Ez határozza meg az emberiségnek nemcsak jelenlegi állapotát, hanem egész történelmi útját is, hiszen van metafizika előtti és metafizika utáni kor, vagyis a történelemben meghatározó

tényező nem a termelés, hanem a gondolkodás, a filozófia.

Az első, korunkra jellemző fenomén a tudomány és a technika. Heidegger a korunk tudományát szembeállítja a görögök „ismeretével", szerinte ez utóbbi nem tartalmazta a valóság metafizikus megközelítését. Hasonló az alapja, lényege a második fenoménnak is, annak, hogy a művészet az esztétika — mint külön tudomány — vizsgálatának válik tárgyává — ezt az emberiség eddig nem ismerte; ugyanakkor a művészet középpontjába az ember kerül — amit Heidegger szintén a metafizikus gondolkodás („szubjektivizmus") ismérveként jelöl meg —, míg az előző korszakban a lét igazságai adták a művészet tartalmát.

A harmadik fenoménnak Heidegger azt tartja, hogy az emberiség tevékenysége kultúra formájában jelenik meg. Ezt szintén a korunkban uralkodó metafizikus felfogásból vezeti le: a kultúra nem más, mint a „legfontosabb értékek megvalósítása az emberek javáról való gondoskodás következtében", azaz kapcsolatban van a „szubjektivizmus" lényegével, az ember előtérbe kerülésével. Heidegger a humanizmus lényegét abban látja, hogy az ember számára legnagyobb értékké maga az ember válik, s ezzel határozottan szembefordul. Filozófiailag ezt úgy alapozza meg, hogy a humanizmus elhibázott felfogás, mert törekvése az embert mint „létező egészet" feltüntetni, s nem a létből magából kiindulni; ennek a humanizmus-ellenes felfogásnak társadalmi gyökereit a szerző a fasizmussal rokonszenvező Heidegger politikai tevékenységében jelöli meg.

Végül a negyedik fenomén, mely korunk metafizikus valóságát fejezi ki, az istennélküliség (Entgötterung), a vallástalanság, amelyet Heidegger a humanizmusból vezet le. „Az isten meghal" — mondta Nietzsche, s ezeket a szavakat Heidegger korunk szimbólumának tartja. Nem minden alap nélkül állítja azt, hogy a humanizmus a vallás legnagyobb ellensége, de ennek számára nem pozitív, hanem negatív kicsengése van, bár hangsúlyozza, hogy a lét nem isten, s így a vele való kapcsolat nem a vallás formájában adódik.

Mi tehát a lét, amelyre Heidegger állandóan hivatkozik — teszi fel befejezésül a kérdést a szerző. Ha ontológiailag közelítjük meg a kérdést, egy tagadó meghatározásnál többet nem találunk, Heidegger szerint ugyanis: a lét — semmi, semmi létező. A kérdésre, mondja a szerző, Heidegger társadalmi koncepciója felől közelítve adhatunk választ, Heideggernél a filozófiai absztrakció fokán ilyen misztikus formában egy meghatározott tartalom jelenik meg. Heidegger állítása szerint a metafizika uralma előtt az emberek közvetlen kapcsolatban voltak a léttel, s ez a társadalmi állapot Heidegger ideálja, ez adja meg társadalmi koncepciójának múltba forduló, romantikus jellegét. Van Gogh művészetének elemzésénél mutatkozik meg Heidegger felfogásának lényege: az ideális társadalmi állapot a természettel való azonosság, a primitív emberek világa, mely mentes a civilizáció és kultúra áldásaitól. Heidegger léte tehát mint „eredeti egység" a természet és ember öntudatlan egysége a primitív emberek gondolatvilágában, melyet nem zavar meg, nem bont fel a tudományos gondolkodás „metafizikája".

A szerző összefoglalásul megállapítja, hogy Heidegger észreveszi és filozófiailag feldolgozza a kapitalista társadalomban létrejövő elidegenedést különös tekintettel a személyiség elidegenedésére, egész filozófiája az ennek a felismerésnek a nyomán kialakuló pesszimista hangulatot fejezi ki. De az elidegenést nem a termelési viszonyok, hanem a gondolkodásmód, a filozófia következményének fogja fel, ezért az utóbbit akarja megváltoztatni az előbbi helyett, s nem a jövő perspektíváit rajzolja fel, hanem a múltba fordul vissza ideálért.

Gajdenko könyve rendkívül alapos elemzését és áttekintését nyújtja Heidegger munkásságának. Az olvasó betekintést nyerhet a könyvből a heideggeri filozófia kategóriarendszerébe, s magának az egzisztencializmusnak a keletkezési folyamatába. Gyakran érezzük azonban a transzcendens elemzés hiányát — erről az osztályalapokkal való összefüggésben már szóltunk —, a marxista filozófiával való egybevetés is sokszor leszűkített, esetleges, s nem mutatja be eléggé a könyv Heideggernek az egzisztencializmus rendszerében elfoglalt helyét és hatását sem. Ez azonban nem érinti a könyv alapvető érdemét, hiszen az egzisztencializmus a filozófiatörténetnek alig feltárt tartománya, s ezen területen a szerző úttörő munkát végzett.

Ágh Attila

Howard Selsam: Mi a filozófia?[1]

Gyakran mondják, egy-egy új könyvre, tudományos munkára, fordításra, hogy „hézagpótló" — és igen gyakran ok nélkül. Selsam munkája azonban valóban az. És nem is csupán tartalma miatt, hanem azért is, mert nyelvünkön hosszú ideig szinte teljesen ismeretlen volt az angol nyelvterület, elsősorban az Egyesült Államok marxista teoretikusainak munkássága.

Howard Selsam amerikai marxista filozófus, a dialektikus és történelmi materializmus ismert művelője. Szóban forgó műve először 1938-ban jelent meg, és több kiadás, sőt orosz, spanyol, lengyel és arab fordítások után 1962-ben jelent meg ismét új átdolgozott kiadásban New Yorkban. A szerző maga mondja előszavában, hogy munkája „sok évig marxista bestseller volt", s mostani kiadása „a hatvanas évek világában élő új olvasónemzedék szükségleteinek és érdeklődésének" kielégítését kívánja szolgálni. „A vizsgált tényanyag változott meg" — mondja a szerző —, de a könyv alapjául szolgáló filozófia, nevezetesen a marxizmus vagy a dialektikus materializmus változatlan maradt."

A könyv tükrözi is, hogy a szerzőnek ebben nagyon is igaza van — azzal a kiegészítéssel, hogy a dialektikus és történelmi materializmus *lényege* maradt változatlan az elmúlt negyedszázad alatt, ugyanakkor a dogmatizmustól és személyi kultusztól való megszabadulás révén a marxista ideológia, filozófia fellendülése, jelentős *továbbfejlődése* következett be, amelynek ismert tényeit itt, úgy gondoljuk, nem kell részletezni. Howard Selsam elvont fejtegetésektől mentes, népszerűsítő munkája ezt a fejlődést tükrözi is, és nemcsak azzal, hogy a tényanyagot tette időszerűbbé, hanem azzal is, hogy a marxista filozófia alapvető tanításait s a belőlük levont általánosításokat is korszerűen, érdekesen, dinamikusan fejti ki, dogmatizmustól és vulgarizálástól egyaránt mentesen. A szerző a marxi-lenini tanítás alapvető elveinek világos kifejtésére támaszkodva a tudományok nagy eredményeit, a történelem új tanulságait felhasználva fejti ki változatlanul egyszerűen és tudományosan, mindenki számára érthetően a folytonosan fejlődő, gazdagodó dialektikus materialista világnézetet, a filozófia tárgyára, mibenlétére, lényegére, társadalmi szerepére vonatkozó marxista felfogást. Véleményünk szerint e filozófiai bevezetést csak az nem értheti meg, aki nem tud vagy nem is akar előítéleteitől, hamis fogalmaitól, a fejtetőre állított és álösszefüggésektől megszabadulni.

Könyve *Bevezetés*ében a szerző világos logikával irányítja az olvasó figyelmét arra a történelmi tényre, hogy a mai vagy a régebbi filozófiai gondolkodás „elvontsága" csak látszat — a filozófia mindig társadalmi termék, mindig társadalmi célokat szolgál, az osztályharc egyik területe, osztályérdekek eszköze. „Nem az a szerző szándéka, hogy a filozófiát lehúzza a földre — mondja Selsam —, hanem azt akarja kimutatni, hogy a filozófia mindig a földön járt." A bevezetés egyben program is, röviden összegezi a könyv öt fejezetében kifejtendő marxista filozófiai tanításnak a közvéleményt leginkább érdeklő, legfontosabb kérdéseit.

Az *első fejezetben* — mint a címe is mutatja: „*Kinek a filozófiája?*" — a szerző részletesen foglalkozik a filozófiának már a bevezetésben exponált eredetével, társadalmi meghatározottságával és szerepével. Igen nehéz feladatot old meg azzal, hogy bepillantást nyújt a filozófia többezer éves történetébe anélkül, hogy anyagát túlzsúfolná a kezdő olvasónak megemészthetetlen, sőt elriasztó, de egy bármily rövid történeti áttekintésben szinte elkerülhetetlen fogalmakkal, kategóriákkal, nevekkel. Kitér a filozófia fogalmának, tárgyának minden fontos vonatkozására, kezdve az alapkérdésre adott nyílt vagy kendőzött válaszoktól, a filozófia céljai és tárgyköre változásaitól a tudományok és filozófia viszonyáig. A hit, világnézet és filozófia összefüggéseiről szólva meggyőzően cáfolja azt a közhiedelmet, hogy filozófia és élet távol vannak egymástól, és hogy az üzletember, a vallásos hívő vagy a szaktudós „kitérhet" a filozófia elől. Szemléletesen világítja meg, hogyan jött létre Marx és Engels dialektikus és történelmi materializmusa a munkásosztály harcából és a nagy elődök elméleti értékeiből, mint a gyakorlat és elmélet egységének gazdag gyümölcse.

A *második fejezet a materializmus és idealizmus történelmi és jelenkori szembenállásával*, soha nem szünetelő harcával foglalkozik. Az „idealizmust" a szerző a legtágabb értelmében veszi, beleérti nemcsak a létrejött idealista filozófiai tanításokat, rendszereket, hanem a vallás, misztikum, spiritizmus mindenfajta megnyilvánulását is. Ez alkalmat nyújt a szerznek arra, hogy mind a — mai amerikai példákkal is illusztrált — „papi butításnak", mind a jóhiszemű hitnek, vallásosságnak a materializmussal mint filozófiai-világnézeti elmélettel és *életmóddal* való összeegyeztethetetlenségét is bizonyítsa. Bemutatja, a többi

[1] Kossuth, 1964. 139 o.

között Berkeley püspök példájával, hogy a vallás és az idealizmus mennyire összetartozó szövetségesek. Meggyőző fejtegetést találunk arról, hogy milyen *önellentmondást* tartalmaz a vallásos idealista emberek imája, akik aktív megváltoztató tevékenység helyett hitbeli istenüket annak *megváltozatatására* kérik, amit ő maga tervezett meg, látott jónak „eleve" elrendelni. A szerző Engels szellemében harcol a materializmus és idealizmus napjainkban is tapasztalható elferdítő értelmezése ellen, amely szerint az előbbi egyenlő a „piszkos anyagiassággal", az utóbbi pedig az „eszmékért való" lelkesedéssel. Kifejti az eszmék eredetének és az anyagi alappal, valósággal való bonyolult kölcsönhatásuknak materialista magyarázatát. A materializmus alapelveinek kifejtése során a szerző bírálja a természet, az anyagi világ kitűzött cél felé haladására vonatkozó idealista, teleológikus nézeteket. Ezzel kapcsolatban a többi között azt mondja, hogy „Csak élő szervezeteknek van céljuk és ezek közül — jelenlegi ismereteink szerint — csak az emberek vannak céljaik tudatában..." Véleményünk szerint a szerzőnek ez a megfogalmazása nem pontos. A célszerűség nem a teljes élővilágnak sajátja. A cél eleve feltételezi a tudatosságot, s így csak a társadalmi — emberi — tevékenység kritériuma.

A szerző a vallás társadalmi szerepével kapcsolatban kerüli az egyoldalúságot, vulgarizálást, s helyesen, differenciáltan állapítja meg, hogy a vallási tudatformák a társadalmi fejlődésben ellentmondásos szerepet játszottak, mert gyakran szolgáltak haladó társadalmi célokat is. Ezt nemcsak történelmi tanulságként vonhatjuk le, hanem a forradalmi munkásmozgalom mai stratégiájában és taktikájában is figyelembe kell vennünk. Véleményünk szerint azonban Selsam a tanulság levonásában nem veszi eléggé figyelembe, hogy a vallás és idealizmus *eredetét, lényegét és társadalmi funkcióját* ellentmondásos egységként kell értelmeznünk: „... a spiritualista eszmék és magatartások önmagukban véve sem nem haladók, sem nem reakciósok. Attól függően, hogy miként alkalmazzák ezeket társadalmi problémákra, és hogy milyen más képzetekkel társulnak, a kettő közül bármelyik célra felhasználhatók." Ez a megállapítás figyelmen kívül hagyja a szellem elsődlegességét hirdető valamennyi eszmének azt a közös lényegi vonását, hogy a valóság torz, misztikus visszatükröződése, hogy a vallás pl. éppen ebben különbözik a társadalmi tudat többi formáitól. Éppen ezért hamis, idealista eszmék „önmagukban véve" sem lehetnek közömbösek a társadalmi haladás és reakció harcában. Más kérdés — s ennek kifejtése ismertetésünknek kereteit már túllépné —, hogy *sajátos* történelmi viszonyok között egy-egy *konkrét* vallási mozgalom, irányzat miért és hogyan válhatott haladó törekvések eszmei hajtóerejévé, „teológiai köntösévé". Idealista eszmék, filozófiák szerepe a történelemben gyakran tényleg ellentmondásos, de ez még nem jelenti azt, hogy ami a valóság fantasztikus tükörképe az emberi fejekben, ne lenne — a felhasználás céljától függetlenül — mindenképpen visszahúzó, negatív erő is.

A *harmadik fejezet* címe: *Állandóság és változás*. Itt a szerző abból a gyakori kérdésfeltevésből indul ki, hogy megváltozhat-e az emberi természet? A dialektikus és metafizikus (nála: dinamikus és statikus) szemlélet és módszer létrejöttének okait, körülményeit ismerteti, különösen kiemelve társadalmi, osztályalapjukat, a tudományos fejlődéssel való összefüggésüket, mint pl. a mechanika esetében.

A filozófiatörténeti vonatkozások itt is jól követhetők és mentesek a terminológiai nehézségektől. A szerző a címben felvetett kérdéssel kapcsolatos válaszok történeti és mai jelentkezését egyaránt megvizsgálva leszögezi: a meglevőt konzerválni akaró osztályérdekek talaján virágzó statikus szemléletre egyrészt a történelmietlenség, „időtlenség" jellemző, másrészt az egyoldalúan absztrakt, mennyiségi, mechanikus értelmezések. A filozófiai harcok fővonalának, a materializmus és az idealizmus irányzatainak és a statikus–dinamikus szemléleti mód ellentétpárjának kölcsönös összefonódásait, keresztezéseit e fejezet jellemző tényekkel mutatja be. Összefoglalóul hangsúlyozza: az idealizmus sohasem lehet kielégítő elméleti alap a dolgok dinamikus, változó természetének megmagyarázására, ugyanúgy, ahogy a dialektikát, dinamizmust fel nem ismerő materializmus is minduntalan korlátokba ütközött.

A *negyedik fejezet*, amely „*A tudomány jelentősége*" címet viseli, arra a kérdésre ad választ, hogy mi a kapcsolat a dialektikus materializmus és a valóságot megismerő és átalakító tudományok között. A szerző kimutatja, hogy milyen szükségletek hozták létre a tudományos gondolkodást, milyen összefüggés áll fenn gyakorlat és elmélet között tudományos ismereteink fejlődésében. Történelmi tanulságokkal világít rá arra, hogy az igazi tudomány és a tudománytalan idealista nézetek, a vallás és teológia milyen harcot vívtak egymással, és hogy mennyire kilátástalan mindenféle — manapság is jelentkező — kísérlet az összebékítésükre. Számba veszi azokat az ismérveket, amelyek tartalmilag és módszertanilag megkülönböztetik a valóságról

szerzett egyszerű ismereteinket a tudományoktól. A mai amerikai tudományos élet problémáival világítja meg a marxizmusnak azt az igazságát, hogy a tudomány mint egyre inkább társadalmasodó tevékenység — művelőinek szándékától függetlenül — vagy a reakciót, vagy a haladást szolgálja, és leszögezi: „A tudósnak fel kell tennie maga előtt azt a kérdést, hogy a közjóért, vagy magánérdekekért végzi-e a munkáját?"

Az utolsó — *ötödik* — fejezet a *történelmi materializmus* ismertetését tűzi ki céljául. Itt fogja össze a szerző a materialista és idealista, statikus és dinamikus filozófiai felfogások, viták már megismert szótágazó fonalait, hogy az emberi történelemre vonatkozó különböző nézetekből levezesse, hogyan alakult ki a materialista történetfelfogás, amely egyedül tud kielégítő választ adni arra a kérdésre: „van-e új dolog a nap alatt?", van-e valóságos haladás a történelemben, és mi az igazi, végső hajtóereje a társadalmi mozgásnak? Itt is, mint a könyv más fejezeteiben, bepillantást nyújt a probléma körüli régi és új filozófiai viták mélyére is, arra, hogyan fejeződtek ki bennük az objektív osztályérdekek. Bemutatja, hogy a különböző idealista és metafizikus nézetekkel szemben hogyan tette a marxizmus igazi helyére a nagy emberek történelmi szerepét, helyesen értelmezve azt, hogy a történelmet az emberek csinálják. Ezzel kapcsolatban azonban nem volt szerencsés választás, hogy a szerző *éppen Sztálintól* közölt egy hosszabb idézetet! Sokkal meggyőzőbb lett volna a történelmi személyiség marxista értelmezésének illusztrálása a klasszikusoktól vett idézettel vagy akár a kérdés egykori marxista szakértőjére, Plehanovra hivatkozni! A szerző bírálja a történelmi materializmus vulgáris ferdítéseit is, nevezetesen a „gazdasági determinizmust", és tényanyaggal példázza, hogyan igazolják a marxizmus történelemfelfogását korunk fő folyamatai. Leszögezi, hogy az ellentmondások mai bonyolult szövevényében a marxista elemzés nyújt világos vezérfonalat a jövő társadalmához vezető úton: „A történelemnek van iránya és úgy tekinthető, hogy végső fokon a termelési eszközök fölötti még nagyobb uralom és ellenőrzés felé halad." A szerző nézetei a két világrendszer békés egymás mellett éléséről, gazdasági versenyének szükségességéről és ennek végső kimeneteléről megegyeznek a forradalmi munkásmozgalom dokumentumaiban lefektetett elméleti következtetésekkel: „A marxisták mindenütt üdvözlik a békés versengést, mivel nézetük szerint végső fokon ez az egyetlen módja annak, hogy két versengő rendszert... teljesen és végső próbára tegyük."

Végezetül a szerző rövid vázlatát adja a marxizmus *konkrét etikájának*, szembeállítva a „kőtáblás", absztrakt, idealista etikákkal, és itt alkalma nyílik arra, hogy az emberi tettek dialektikus determináltságáról, a szabadság igazi értelméről is beszéljen. A szabadságot az emberi törekvések céljának, de egyben e cél elérése eszközének is tekinti. Visszatérve a marxista történelemfelfogás pozitív válaszára a „Van-e haladás?" kérdésfeltevésre, befejezésül megállapítja: „A történelem a szabadság felé halad, amely az ember uralmát jelenti a természet erői és a társadalmi rend fölött."

Hiányoljuk, hogy a marxista esztétika vázlatos ismertetésére a szerző már nem szorított helyet műve végén. Ugyanúgy, ahogy fejtegette a tudomány, a vallás, az erkölcs társadalmi szerepét, a művészet és irodalom jelentőségére is helyes lett volna kitérni.

Howard Selsam könyve ugyan eredetileg a marxista filozófiát nem ismerő, vagy éppen a polgári propaganda hatására torzított, kiforgatott formájában „ismerő" amerikai tömegekhez szólt, de magyar kiadása is igen hasznos lesz. Friss, mai tényanyaga, rövidsége, a filozófiatörténeti vonatkozások szerencsés beillesztése, a nehézkes és bonyolult definíciók kerülése alkalmassá teszik arra, hogy nálunk is népszerűvé váljék, eszmei offenzívánkban segítsen még szélesebb tömegekkel megismertetni a marxizmus-leninizmus filozófiáját. Aki még nem olvasta az eddigi kézikönyveket, főleg „A marxista filozófia alapjait" — vagy terjengőssége, hibái miatt nehezen tudott vele megbírkózni — annak Selsam könyve jó segítség a marxizmus filozófiai-világnézeti alapjaival való megismerkedésben.

Pfitzner György

Öt amerikai könyv az európai reneszánszról

Az utóbbi tizenöt esztendőben külső szemlélő számára is észrevehetően élénkült meg az európai reneszánsz kutatása az amerikai egyetemeken, különösen a Harvardon. Szövegkiadásoktól az elemző és átfogó munkákig a tudományos publikáció minden fajtájával találkozhatunk. Kétségtelen, hogy e fellendülés egyik oka közvet-

lenül személyi: Ernst Cassirer szervező, vezető és tanító személyiségének kisugárzásáról van szó. De úgy hiszem, nem csalatkozunk, ha egy másik motívumra is felhívjuk a figyelmet: Ez pedig a pragmatizmus és pozitivizmus megelégelése, elfordulás az Amerikában közkedvelt és legfeljebb a XIX. század liberális gondolkodóiig visszanyúló felületes filozofálgatástól, és átfogó világnézeti problémák keresése. Az amerikai gondolkodóknak nem elegendő a mély igényű és világnézeti tartalmú filozófiát csúcspontjaiban megismerni és meghódítani. A meghódításnak a gyökereknél kell kezdődnie: az antikvitás, majd az európai reneszánsz felkutatásánál. Így fedezik fel annak az Európának gondolatvilágát, mely Amerikát felfedezte. Eközben a hagyományos európai reneszánsz-irodalomnak is sok újat mondanak.

Recenziókban természetesen nem méríthetjük ki ezt az irányzatot. Kilenc év terméséből öt könyvet emelünk ki, úgy hogy közülük három (Kristeller, Rice, Randall műve) a Cassirer-kör munkásságának különböző irányait reprezentálja, a másik kettő ezektől radikálisan eltérő tendenciákat. Nem kerülhettük ki egészen a véletlenszerűséget, már csak a teljes anyag ismeretének hiánya miatt sem.

P. O. Kristeller: The Classics and Renaissance Thought[1]

A szerző a munkájában nem az antik és modern gondolkodás összehasonlítására vállalkozik. Célkitűzése szűkebb, mint a cím mutatja. Azt elemzi ugyanis, hogyan újultak meg, épültek át az ókori — elsősorban görög — filozófiai iskolák a XV—XVII. sz. filozófiai mozgalmaiban. Ezen belül mindenekelőtt Arisztotelész és Platón újraértelmezésének kérdéskomplexuma foglalkoztatja. Ez utóbbi korlátozás szerintünk eleve képtelenné teszi arra, hogy viszonylag totális képet adjon az általa felvetett problémáról. A reneszánsz epikureizmus (Valla) és sztoicizmus analízise nélkül ugyanis a Platón- és az Arisztotelész-tradíciók felvázolása sem lehet teljes. Csak arra a közismert tényre szeretnénk utalni, hogy a páduai arisztotelianizmus át meg át van szőve sztoikus elemekkel. (Így elsősorban Pomponatius determinizmus-elmélete.) Ha azonban ezt az egyoldalúságot figyelembe vesszük, akkor nem tagadhatjuk, hogy Kristeller számos összefüggést találóan tárgyal, s nem kevés hamis illúziót rombol.

Mindenekelőtt az Arisztotelész-hagyományt elemzi. Helyesen vitatkozik azzal az előítélettel, mely szerint a reneszánsz gondolkodás a maga egészében Platónhoz nyúl vissza, s az arisztoteliánus hagyomány részben skolasztikus, részben másodlagos szerepet játszik. Kristeller szerint — s úgy véljük, ebben igaza van — a XV. és XVI. századi olasz arisztoteliánizmus legalább annyira újszerű volt, mint a platonizmus, legalább annyira jelentett szakítást a középkori hagyománnyal. Ezt annál könnyebben is tehette, minthogy Itáliában a skolasztika virágkorában egyáltalán nem volt még skolasztikus kultúra. Így pl. az egyik központi egyetemen, Bolognában mindvégig csak a jogot, és a hét szabad művészetet tanították. A páduai arisztoteliánizmus az eredeti Arisztotelészre nyúlt vissza, a természetfilozófiát, az empíriát állította előtérbe, s ezzel utat nyitott a természettudományos kutatásoknak. — Ugyanakkor Kristeller nem esik abba a hibába, mint pl. Randall, aki a páduai arisztoteliánizmust Galilei előkészítésének tartja. Helyesen irányítja az olvasó figyelmét arra, hogy döntő különbség van akár a legempirikusabb arisztoteliánus fizika és Galilei között is, mivel az előbbi a fizikát tisztán kvalitatív és semmiképp sem kvantitatív tudománynak tartja, s a matematika itt még nem azt a szerepet játssza, amelyet a modern fizikában, hanem tulajdonképpen egy speciális logika szerepét. Nem Telesio és nem is Bruno, hanem Galilei volt az, aki Arisztotelészt végérvényesen kiűzte a természetfilozófiából.

A firenzei platonizmust elemezve Kristeller már inkább a hagyományos kutatás vonalán halad. Nagyjában felvázolja, hogy mennyiben térnek el a firenzei Platón-interpretációk a görög filozófus koncepciójától, megmutatja kapcsolatukat a misztikával, de mindenekelőtt Cusanusszal. Igen meggyőző, amit a platóni gondolkodás és vallás viszonyáról mond. A kor platónistái nem voltak vallásellenesek — világos ez már Mirandola és Savonarola érintkezési pontjaiból is —, de gondolkodásuk központjába egyre inkább nem vallásos tárgyak kerültek, s a vallás szolgáltatta anyag is fokozatosan tudományos tárggyá vált. Ez nemcsak azokra vonatkozik, akik a misztikához kapcsolódtak, hanem a korabeli biblia-filológiára is (Erasmus görög újtestamentum-kiadása), s azokra is, akik ősüket Ágostonban vélték megtalálni. A visszaforulást a tudománytól a valláshoz itt is Luther és Kálvin fellépése jelentette. Ők ugyanis nem a korai Ágoston-munkákra hivatkoztak, mint a reneszánsz gondolko-

[1] Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 13, 106 o. (Martin Classical Lectures. 15.)

dók, nem a Vallomásokat tisztelték, mint pl. Petrarca, hanem az egyházatya kései tanításaihoz, elsősorban az eredendő bűn elvéhez nyúltak vissza.

F. Rice: The Renaissance Idea of Wisdom[2]

Az elemzett öt könyv közül ez a legmélyebb, legsokoldalúbb, legátfogóbb. Világos koncepcióját egyértelműen vezeti végig az igen gazdag tényanyagon. Ez a koncepció a következő: a bölcsesség fogalmának fejlődése a reneszánszban úgy írható le, mint e fogalom állandó és folyamatos szekularizációjának folyamata. Ez a szekularizációs folyamat két tendencia állandó polémiájának formájában megy végbe. E két tendencia közül az egyik a bölcsességet a tudással, a másik a gyakorlattal — ezen belül elsősorban az erkölcsi gyakorlattal — azonosítja. A két tendencia egymás érveiből gazdagodik, s mindkettő egyaránt segít a szekularizáció betetőzésében.

A szerző e fogalom előtörténetéből röviden vázolja azokat a mozzanatokat, melyek a reneszánsz gondolat fejlődésére is befolyást gyakoroltak. A XIV. és XV. században majd újra felfedezett sztoikus definíciót, mely szerint „sapientia est rerum humanorum divinarumque scientia", Augustinus átalakítja, s a bölcsességet az isteni dolgok megismerésére korlátozza. Tamás viszont két „bölcsességet" különböztet meg: egy alacsonyabbrendűt, mely az emberi dolgok, s egy magasabbrendűt, mely az isteni dolgok megismerésére hivatott. Ez a két felfogás uralkodott még akkor is, mikor Firenzében először kíséreltek meg új, a kor igényeinek megfelelő sapientia-kategóriát alkotni.

Rice helyesen tapint rá arra a tényre, hogy az új bölcsességfogalom szükségletét Firenze ebben az időben kibontakozó poliszdemokratikus jellege, a közéleti tevékenység felvirágzása teremtette meg. S hogy kategóriáját — sajnálatosan — túlságosan elszigetelten tárgyalja nemcsak a filozófiai gondolkodás egészétől, de a kultúra és ideológia egészétől is, hogy pl. nem jut eszébe felfedezni az evidens összefüggést ezen új bölcsesség-fogalom és a korabeli firenzei festészet számos sajátsága között, szűkíti ugyan eredményeinek horderejét, de meg nem szünteti. — Rice már Petrarcánál analizálja azt a tényt, hogy a bölcsesség-kategória gyakorlativá válik, tartalmazza a praxis és kivitelezés fogalmait, közeledik, néha azonosul is a „prudentia" (okosság) kategóriájával. Coluccio Salutati, firenzei közéleti ember (1331—1406) pedig már ki is fejti az akarat szupremáciáját az értelem felett. S itt nemcsak arról van szó, hogy az aktív élet magasabbrendű a spekulatívnál, hanem — mi több — arról is, hogy az a bölcs ember, aki aktívan foglalkozik a köztársaság ügyeivel. A polgári kötelességek teljesítése tökéletesíti leginkább az embert. „Az ember arra született, hogy hasznos legyen az ember számára" — így vélte Alberti is. S hozzátette, hogy a spekulatív ember olyasvalakire emlékeztet, aki inkább más üzleteivel törődik, mint sem a magáéival.

Rice tárgyalja az új emberideálok, illetve a régi emberideálok új tartalmú átértékelésének problémáját is. Szókratészt azért kezdik „a bölcs" klasszikus alakjának tartani, mert nem spekulált, hanem aktívan szolgálta — még halálában is — köztársaságát. Ciceróban és Dantéban pedig a teória és praxis (a haza iránti kötelesség) egységének szép megtestesítőit látták (így Leonardo Bruni).

Itt azonban fel kell hívni a figyelmet Rice elemzésének egy gyengeségére. Behatóan tárgyalja ugyan praxis és bölcsesség plusz erény egységes koncepciójának kialakulását, de ugyanakkor eltekint a koncepció bomlásának, illetve tudatos bomlasztásának analízisétől. Így kerüli el figyelmét pl. Machiavelli gondolatvilága. E tartózkodás oka részben a már említett szűkösség, az elemzés egy kategóriára szorítása, ami addig megy, hogy voltaképpen csak olyan gondolkodókat tárgyal, akik effektive „A bölcsességről" c. munkát írtak, másrészt bizonyos érzéketlenség minden olyan kérdésfeltevéssel szemben, mely túlmegy a reneszánsz-kor gondolatmenetének átlagán, későbbi koncepciókat termékenyít meg.

Így ennek — a XV. század végén egyre rohamosabb — bomlásnak csak a másik, megint csak a pozitív oldalát látja és elemzi: a firenzei újplatonizmus bölcsességfogalmának megjelenését, a böcsesség teoretikus eszméjének sajátos helyreállítását. A társadalmi változásokkal — a köztársaság bukásával, az abszolutisztikus kísérletekkel, a refeudalizációval — való polemikus összefüggésüket látja ugyan, de ezt a szálat nagyon soványan dolgozza ki, s ezért Ficino és Pico gondolatainak elemzése a korábbi analízisek alatt marad.

A két koncepció — praktikus és teoretikus — történelmi felvázolása után Rice most azokat a dialógusokat vizsgálja, melyek post festa rögzítik ezt a polémiát. Az első Cristoforo Landino „Kamalduli disputáció"-ja, melyben Lorenzo Medici és Alberti a vitatkozók. Landino nem két történeti személyiséget, hanem két elvet

[2] Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1958. IX. 220 o. (Harvard Historical Monographs. 37.)

bocsát szorítóba, s így az itt szereplő Alberti és Lorenzo egyáltalában nem felelnek meg történelmi példaképeknek. (Alberti a teória magasabbrendűségét hirdeti.) A disputáció eldöntetlenül végződik. Nem így Sadoletónál. Ő — akit nem az évek nagy száma, de egy végzetes történelmi krízis, az olasz fejlődés megakadása, a reformáció, az ellenreformáció előkészületei választ el elődjétől — újra a kontemplációnak adja a pálmát. Párbeszédében ifjúkori barátjával, az 1516-ban elhunyt Inghirami-val vitatkozik. Inghirami tudtommal az első (ezt a problémát Rice az ismert oknál fogva nem tartotta érdekesnek), aki középpontba állítja az érdekelméletet, s az aktív erényt az önérdekből származtatja. Bölcsességnek nevezi mindazt, ami az embert hatalmassá, erőssé, gazdaggá, az emberek elsejévé teszi — eszményképe Caesar. Nála a bölcsesség statikus fogalomból dinamikus fogalommá lesz — hasonlóan, mint Machiavellinél. A bölcs ember — Inghirami szerint — jól ismeri idejét, s az idővel együtt változik, profitálnia kell minden történelmi sorsfordulatból. Szembeállítja a bölcset a filozófussal. A filozófus ugyanis kitarthat egy vélemény vagy magatartás mellett — a bölcs soha. Rice sajnálatosan elmegy Inghirami jellemző, a kor tényleges gyakorlatából, nem pedig eszméiből indító fejtegetései mellett, s elemzését inkább Sadoleto válaszfejtegetéseire koncentrálja. Sadoleto felelete azonban rendkívül konform, a korabeli arisztoteliánizmus nézeteinek egyszerű ismétlése a lélek három részéről, a bölcsesség mint kontempláció olyan fajta primátusáról, ahogy azt a Sztageirai a *Nikomakhoszi Etiká*ban kifejtette.

Mindennél sokkal érdekesebb Carolus Bovillus bölcsesség-elméletének ismertetése. (Bovillus művét Cassirer adta ki „Individuum und Kosmos zum Zeitalter der Renaissance" c. könyve függelékeként.) Bovillus a Prométheusz-mítoszhoz kapcsolódik. Az ember földi isten, s a világmindenség kulcsai a kezében vannak. Sötétből világosságot, potencialitásból aktualitást teremt — miközben újrateremti önmagát. Az ember legfőbb célja a világ megismerése. S erre képes is, mert bár a világnak van a maximális szubsztanciája, az embernek van a maximális tudása. Az ember állandóan hálad a tudatlanságból a tudás felé, vak tükörből látó tükörré válik. Eközben maga is világgá lesz, miniatür világgá. — Bovillus tehát (s e probléma számos vonatkozását Rice helyesen érinti) teljesen átalakítja, modernizálja, dinamikussá teszi a megismerő-bölcs eszméjét. Igaz, annyiban ő is a Sadoleto-féle koncepció híve, amennyiben a társadalmi praxisnál magasabbra értékeli a megismerést, s nem a bölcsességet látja az erényben, hanem az erényt a bölcsességben. Csakhogy nála magának a puszta megismerésnek a tartalma más: Ugyanis maga a megismerés aktivizálódik, válik kontemplációból praxissá. Az ember állandó újrateremtését — amit a firenzeiek a közéleti tevékenységben találtak meg — Bovillus éppen a természetmegismerésében, emberivé alakításában látja. Rice találóan mondja: „Bovillus bölcs embere alapvetően dinamikus. Számára az önismeret nem más, mint valaminő felszívási folyamat, melyben az ember minden dolog megismerésével maga válik minden dologgá... élethosszíglani út a potencialitástól az aktualitásig." (122—23. o.)

Bovillus elmélete — egy szempontból — a reneszánsz bölcsesség koncepciók csúcspontja. Rice ezután a reformációval bekövetkező visszaesést elemzi. Bemutatja, hogyan támadt fel az „elrontott ember" elmélete, hogyan kerül újfent a kegyelem a bölcsesség, az ember önteremtése helyére. Kár, hogy Rice elemzése ehelyütt — a találó leírások mellett — túlságosan aufklärista jellegű. Szenvedélyes haraggal tárgyalja a reneszánsz humanizmus sutbadobását, de a reformáció emberképének sem társadalmi alapjait, sem ökonómiai bázisát nem vizsgálja meg.

A munka záróakkordjában tér rá Rice a reneszánsz praktikus-bölcsesség-vonalának betetőzésére Charron „A bölcsességről" c. művének analízisével. Itt párosul a szkepszis (sajnos Montaigne gondolatmenetét előbb nem analizálja), a docta ignorantia cusanusi eszméje legradikálisabban a nosce te ipsum gyakorlati érvényesítésével. A tanult ember — Charron szerint — nagyon ritkán bölcs, a bölcs ember többnyire tanulatlan. A „preud' hommie", az erény bölcsessége mindenki számára elérhető, hiszen az ember természettől fogva jó. A bölcsesség ezért nem külön erény, hanem azonos a négy kardinális erénnyel: a bátorsággal, igazságossággal, mértékletességgel és okossággal (prudentia). Eléréséhez az embernek ismernie kell saját természetét: úgy kell választania tetteit és tettei lehetőségeit is, hogy adott természeti diszpozíciójával erényes lehessen. — Ezzel a koncepcióval — mint Rice helyesen írja le — véget ér a bölcsességfogalom szekularizálódása. Itt az isteni kegyelemnek már semmi helye nincs. De még valamit hozzá kellett volna tennie: vége van az antik sztoicizmus egyszerű felújításának is. Mert ez egy olyasfajta modernizált sztoicizmus, melyet nem hagyott érintetlenül a reformáció lehellete: megkísérli ugyanis a sztoikus hagyomány demokratizálását. A betetőzés itt is — mint más szempontból Bovillus esetében — egyúttal kezdet is.

J. G. Randall jr.; The School of Padua and the Emergence of Modern Science[3]

A könyv három tanulmányt tartalmaz. Az első a páduai iskolát elemzi, a második Pomponatius helyét határozza meg a páduai iskolán belül, a harmadik Leonardo da Vinci tudományos, filozófiai munkásságával foglalkozik. Mivel a két első tanulmány koncepciójában, de részben tartalmában is fedi egymást, együtt fogjuk ismertetni őket.

Randall — Kristellerhez hasonlóan — tiltakozik a reneszánszkori arisztoteliánizmus elhanyagolása ellen. Ezt tekinti a reneszánsz legjelentősebb filozófiai iskolájának, a Galilei-félefizika egyenes elődjének. Ennek bizonyításakor rendkívül egyoldalúság jellemzi. Igaz, ismer és ismertet olyan tényeket, mint hogy Cremonini, az utolsó páduai arisztoteliánus Galilei egyik leghatározottabb ellenfele volt, de ezt véletlennek tekinti, nem keresi mélyebb elvi gyökerét. Eközben igazságtalanul második vonalba sorolja a reneszánsz egyéb jelentős filozófiai törekvéseit. Ennek dezorientáló következményeit majd Leonardo-tanulmányával kapcsolatban fogjuk közelebbről látni. Egyelőre csak erényeit tartjuk szem előtt. Ezek közül a legjelentősebb ismeretlen vagy alig hozzáférhető szövegek kibányászása és publikálása, a páduai iskola csúcsteljesítményeinek megismertetése az olvasókkal. A másik a filológiai összefüggések pontos megjelölése, tárgyának szolid és megbízható ismertetése.

Ezen a bányász-munkán, szolid és pontos ismertetésen azonban Randall, sajnos, még kedvelt pádua filozófusainak elemzésekor sem megy túl. Igaz, így legalább nem fűz hamis interpretációkat, félreértelmezéseket, szellemtörténeti kommentárokat az ismertetett, megtisztított szövegekhez, viszont teljesen az olvasóra bízza, hogy a jelentős írások és részletek igazi mélységeit, különösen pedig újszerűségeit észrevegye és elemezze. — Két példára szeretnénk csak hivatkozni. Éles szemmel emeli ki Pomponatius „A lélek halhatatlanságáról" írott művének egy döntő részét (az egész munkát is ő adta ki először angol nyelven a „The Renaissance Philosophy of Man" c. Cassirer szerkesztette kötetben). Ez a rész az ember három intellektusával foglalkozik, melyek — Pomponazzi szerint — a teoretikus, a praktikus és a produktív intellektus. Az első a megismerés, a második az erkölcsi tökéletesedés, a harmadik a gyakorlat (technika, munkamegosztásban betöltött szerep) része. Nos: Pomponatius úgy látja, hogy minden emberben mindhárom intellektusnak fejlődnie kell, de míg a második — az etikai — elérheti a maga teljességét, az egyed etikailag egymaga totalitás lehet, addig teóriában és a produktív intellektus vonatkozásában csak az egész emberiség lehet totális, az ember mint egyed csak részesedhet ebben a totalitásban. Nos, Randall úgy idézi ezt, mint korszerű arisztoteliánizmust, anélkül, hogy eszébe ötlene: ez a koncepció principiell megy túl Arisztotelészen. Először már azért is, mert Arisztotelésznél nem bontakozott — s nem is bontakozhatott — ki az emberiség fogalma, másodszor pedig azért, mert egyéni és társadalmi lehetőségek vonatkozásában Arisztotelész egyáltalán nem tett különbséget teória és praxis között. Teoretikus tökéletesség nélkül ugyan nála is létezhet tökéletes ember, viszont a teoretikus totalitás éppenséggel elérhető — hiszen ez jellemzi a bölcset. Végül harmadsorban: Arisztotelésznél fel sem merülhetett az a koncepció, mely szerint a „produktív intellektusból" is mindenkinek részesednie kell stb. A példát nem elemezzük részletesen, csak be akartuk mutatni, mennyire érzéketlenül megy el Randall az általa kiemelt szöveg valóban modern vonatkozásai mellett. — Még feltűnőbb ez Zabarella munkásságának bemutatásakor. Zabarella Arisztotelész lélek-felfogását a következőképpen elemzi-interpretálja: Az animális és a vegetatív léleknél a lélek nemcsak létében (esse) „keveredik" matériával, hanem aktivitása, funkciói, tevékenysége (operatio) benne van ebben a materiális létben. Az ember harmadik lelke, az intellektus a létében (esse) éppen úgy anyagival keveredik, mint a másik két lélek. De funkciója (operatio) messze túlmegy létén, „nincs benne" ebben a létben, s lehetősége van egyre nagyobb szabadságra. — Randall ezt egy sajátos és igen jellegzetes Arisztotelész-interpretáció példájaként hozza fel, anélkül hogy szót vesztegetne arra, hogy Arisztotelész koncepciója nem ez, s hogy Zabarella messze meghaladja Arisztotelészt, sőt állati és emberi psziché megkülönböztetésének fenti vázlatában egész korát — s az őt követő kort is — megelőzi mélységben és dialektikus tisztánlátásban. — Így összefoglalóan elmondhatjuk: Randall felhozott példáiban jóval több van, mint ezt maga a szövegek kibányászója látja és értelmezi.

A Leonardo-tanulmányban a szerző hozzáállása a reneszánsz filozófiához azonos marad, de negatív vonásai kerülnek előtérbe. Randall koncepciója az, hogy Leonardónak egyetlen új tudományos vagy filozófiai felfedezése sincs. Mindaz, ami

[3] Padova, Ed. Antenore, 1961. 141 o.

nála aforisztikusan jelenik meg, az őt megelőző kor (oxfordi iskola) és saját kora arisztoteliánus iskoláiban rendszeresen kifejtve benne volt. Leonardo nem más, mint okos tanítvány. Különösen vonatkozik ez szerinte a „tapasztalat" fogalmára. A tapasztalatra minden arisztoteliánus hivatkozott az újplatonikus absztrakciókkal szemben.

Ugyanakkor — az előbbivel párhuzamban és összefüggés nélkül — Randall Leonardót „felfedezőnek", „feltalálónak", „kísérletezőnek" értékeli. Elismeri, hogy koncepcióit mindig igyekezett a valóságban kipróbálni. De fel sem merül benne a következő gondolat. Az, hogy Leonardo tudományos vagy filozófiai megállapításai — mint megállapítások — már előtte és a maga idejében közismertek voltak, még lehetővé teszi, hogy ugyanezeknek a megállapításoknak más *funkciójuk* legyen Leonardo világképében. Hiszen a két tény, amelyet Randall elismer — hogy Leonardo nem skolasztikus rendszerben, hanem aforisztikusan fejti ki tudományos és filozófiai gondolatait, továbbá hogy igyekszik őket a gyakorlatban azonnal kipróbálni —, már más funkciót kölcsönöznek ezeknek a gondolatoknak. Más Arisztotelész módján a tapasztalatra hivatkozni, és megint más a „tapasztalatnak" a gyakorlat, a kipróbálás, esetleg egyenesen a kísérletezés értelmét adni. A tapasztalat efféle új interpretálása Leonardo gondolatainak valóban olyan tartalmakat kölcsönöz, melyek Bacon (ha nem is éppen Galilei) előfutárává teszik. Ha Randall arra hivatkozik, hogy matematikán Leonardo mást értett még, mint Galilei — ebben igaza van. A leonardói matematizálást a galileivel azonosítani történetellenes modernizálás lenne. De Leonardo speciális szerepét pusztán formális kritériumok — mint a „tapasztalat" fogalmára való hivatkozások azonosítása — alapjain tagadni a reneszánsz tudományosság fejlődésében, ateoretikus értetlenség.

Ennek az értetlenségnek van Randallnál egy tipikusan amerikai csattanója is. Éppen mert nem érti kísérlet, tudomány, elmélet, művészet leonardói egységét, a következő meglepő fordulattal zárja e kérdést vizsgáló elemzéseit: „Nekem valóban az a szörnyű gyanúm, hogy Mr. T. J. Watsonnak igaza volt — ha Leonardo ma élne, akkor az International Business Machinesnél dolgoznék, hacsak nem került volna be e General Motors-féle „nagy pénzbe"; úgy tűnik ugyanis, hogy teljesen lelkiismeret és bölcsesség nélkül való volt, éppoly amorális, mint Machiavelli akkor, amikor a ‚legtudományosabb'." (132. o.) — Azt hiszem, ehhez nem kell kommentár. A „tiszta" tudományos szempontok teljesen megvakították tudósunkat, megfosztották normális emberi látásától is.

Robert Hoopes: Right Reason in the English Renaissance[4]

A mű címe egy vonatkozásban félrevezető. Hoopes valóban a „recta ratio" kategóriájának fejlődését kíséri figyelemmel, de az angol reneszánsznak ebben a vizsgálódásban igen csekély hely jut: kb. a munka egy hatoda. Ugyanakkor: Hoopes az egyedüli az itt tárgyalt gondolkodók közül, akinek fejtegetéseit vallásos szempontok keresztezik, ill. hatják át. Valaminő racionalista vallásosságot képvisel — hasonlóan a francia neotomista Maritainhez —, melyet részben a szkepticizmussal, másrészt a misztikával és irracionalizmussal — ahogy ő nevezi: „fideizmussal" — állít szembe. Eszményképe Aquinói Tamás, aki a „recta ratio" kategóriáját az erkölcsi cselekvés elvének és egyúttal eszközének tekintette azon az alapon, hogy ez felel meg az emberi természet rendjének, amelyet viszont isten ültetett belénk. A reneszánsz egyes gondolkodóinál, pl. Erasmusnál Hoopes szerint még élt a „recta ratio" eszméje. Felbomlásának okát a reformációban és ellenreformációban látja. Hosszasan idéz Luther-szövegeket, kitér a tridenti zsinat határozatainak ismertetésére, hogy bebizonyítsa: míg a középkori vallásban a depraváció elve mellett és ezzel együtt helyet kapott és egyenlő szerepet játszhatott az emberi méltóság elmélete, addig a reformáció és ellenreformáció kiűzi a vallásból a méltóság gondolatát, a humanizmust, és a depraváció dogmájávalhelyettesíti. Ezt a szituációt használja ki a szkepticizmus, elsősorban Raimond Sebond. — A „recta ratiót" Hoopes szerint majd Spencer és Milton — tehát az angol puritán költészet — helyezi vissza a jogaiba.

Hoopes igen sok érdekes anyaggal — sőt kuriózumokkal is — támasztja alá a „recta ratio" kategóriájának felbomlási folyamatát. Világnézeti kiindulópontja azonban eleve lehetetlenné teszi számára, hogy ezt a folyamatot történetien is szemlélje. Nem látja, hogy a „recta ratio" kategóriáját a vallásnak a reneszánsztól kezdve folyamatosan fel kellett adnia — s hogy ebben az irányban a legnagyobb lökést a modern csillagászat és fizika megteremtése adta. Az ész, a megismerés öntörvényű fejlődése ettől

[4] Cambridge, Mass. Harvard Univ. Pr. 1962. VIII ,248 o.

kezdve elvezetett a vallástól, megszűnt a tudomány és vallás középkori és még kora reneszánszkori viszonylag békés egymás mellett élése is. (Ezt jelzi idealizmus és materializmus polémiájának első nagy történelmi kiéleződése a Descartes—Hobbes—Gassendi-vitában. A reformáció anticipálta, az ellenreformáció tudomásulvette és alkalmazta ezt az új statusquót. A vallás visszahúzódása, a „recta ratio" elvének feladása a vallás önvédelmének eszköze, fenntartásának, új körülményekhez való alkalmazkodásának alfája és omegája volt. — A többi között ezért is merőben elavult kísérlet a „recta ratio" maritaini újjáélesztése, s ezért nem vezethet meggyőző tudományos eredményekhez az sem, ha valaki ettől a szemponttól vezettetve elemez filozófiatörténeti kérdéseket.

Robert Adams: The Better Part of Valor[5]

Adams a reneszánsz filozófusok úgynevezett „londoni körét" és e kör elméleti és politikai munkásságát vizsgálja Colet fellépésétől Morus perbefogásáig. Analízise tehát felöleli az angol reneszánsz első nagy virágkorát. Valóban mindenekelőtt a humanizmus, háború és béke problémáinak elemzésére koncentrál — s ezzel egyáltalán nem véletlen problematikát emel ki, hanem a „londoni kör" egyik legfőbb politikai célja köré csoportosítja az elméleti elemzéseket. Ezzel sikerül számára a következő: minden e körhöz tartozó gondolkodóról viszonylag totális képet adni, de úgy, hogy e totális kép központja mégis a *közös* munkásság és célkitűzés legyen. E gondolkodók munkáit — az elvek megfogalmazását, kifejtését, sikerességét vagy sikertelenségét — igen konkrét összefüggésben tárgyalja a korabeli történelemmel, elsősorban Anglia történetével, VIII. Henrik uralkodásával, az angol história egyik legjelentősebb fordulatával. Az elemzések történeti konkrétságában, a valóság és ideológia összefüggéseinek feltárásában Adams munkája messze felülmúlja az előtte tárgyaltakat.

Mi — Adams szerint — Morus, Erasmus, Colet és Vives közös világképe, kiindulópontja? Elsősorban az, hogy a világ, a valóság politikai és vallásos reformja, reneszánsza már befejeződött. A legideálisabb politikai állapot a „keresztény herceg vagy fejedelem" vezette monarchia. A „keresztény herceg" békét és nyugalmat teremt, toleráns, utat nyit művészetnek és kultúrának stb. A legideálisabb vallás egy, a hagyományos kereszténységen alapuló egységes, racionális észvallás. Egyforma hangsúly van a racionálison és az egységesen. A racionalitás ugyanis toleranciát jelent minden egyéni értelmezéssel szemben, utat nyit a humanista interpretációnak, az emberi méltóság elvének, az egység ugyanakkor intoleráns minden társadalmi megoszlással szemben, ellene van a népek egymás ellen fordulásának, a külön nemzetek és nemzeti érdekek kialakulásának, annak, hogy „egyik keresztény a másikat ölje". Él közöttük a „Pax Romana" mítosza, egy új Pax Romana megteremtésének lehetősége. S ennek letéteményesei — legalábbis egy időben — X. Leo pápában és VIII. Henrik királyban látják. — A politikai és vallási reform befejezése természetesen annyit jelentett számukra, hogy már megjelent a porondon az új, a végleges, további új jelenségek elé csak bizalmatlansággal lehet tekinteni. Nem csökkentette azonban a régi, a még-feudális viszonyok bírálatát. Így pl. a háborúellenes cikkekben vállvetve léptek fel a „lovagi" eszményképek ellen. (Ennyiben Cervantes Don Quijotéja párhuzamos jelenség a „londoni kör"-rel.)

Volt azonban e körnek egy új célkitűzése is, egy olyan célkitűzés, mely az antikvitásban elvileg nem merülhetett fel. Ez pedig a szociális reformok követelése volt. A politikai reform és a vallásos átalakulás — elvileg — befejeződött, de a szociális reform a maga egészében még előttünk áll — vallották. Közös élményük a szegénység látványa, az eredeti tőkefelhalmozás korának borzalmai, mindaz, amit Morus *utópiá*jának első részéből mindnyájan jól ismerünk. Ugyanezért rokonszenvezett Morus Savonarolával és Pico della Mirandolával is, mindkettőben — más formában és mértékben — a szociális problémák felismerőit, a szegények prófétáit látta.

E körnek minden oka megvolt arra, hogy szembeszálljon a reformációval. A reformáció mindazt elősegítette, amit ők nem akartak: A kereszténység szétszakadását, a nemzetek kialakulását, a háborúk szükségességét, az önálló nagyhatalmi politikát, az intoleranciát, az emberi méltóság megtagadását, mi több — a kapitalizmus fejlődését is. A protestantizmus plebejus vonásaihoz nem volt érzékük, s vajmi kevés is lehetett, hiszen társadalmi bázisuk nem Németország, hanem mindenekelőtt — még Erasmusmál is — Anglia volt.

Adams higgadtan elemzi azt is, amit sok történész érthetetlennek tartott: Morus

[5] Seattle, Univ. Washington Pr. 1962. XV, 363 o.
(More, Erasmus, Colet and Vives on Humanism, War and Peace, 1496—1535)

csatlakozását Henrikhez, hivatalvállalását. Morus is, sőt Morus elsősorban — bármennyire látta VIII. Henrik jellemének ellentmondásos vonásait — leginkább Henriktől várta eszményeinek megvalósulását. Legkevésbé sem volt szobatudós, s a politikához és az uralkodóhoz olyan viszonya volt, mint hajdan Platónnak Szürakuszai türannoszához. Természetes volt tehát, hogy politikus-gondolkodó és reformer létére nem utasítja vissza ezt a szolgálatot, ahogy természetes volt az is, hogy feladja és visszavonuljon, mikor látta törekvéseinek kudarcát — egészen a mártirhalál vállalásáig.

Nincs terünk itt részletesen ismertetni, hogyan elemzi Adams az egységes gondolatkörön belül az egyes humanisták elveinek és elméleteinek sajátosságait, tartalmi és színvonalbeli különbségeiket. Csak azt említjük meg, hogy állandóan utal a jövő fejlődés csíráira is. Morus III. Richardját elemezve természetesként kínálkozik a kitekintés Shakespeare Richard-felfogására, Erasmus „keresztény herceg"-fogalmának analízisekor nemcsak a Machiavelli-féle koncepcióval való párhuzam, hanem e két ellentétes felfogás későbbi szintézis kísérleteinek előre jelzése is. Mindez nemcsak a filozófiatörténet, hanem az irodalomtörténet és történelem számára is sokatmondó.

Látjuk tehát: az elemzett öt könyv nemcsak világnézeti tartalmában, de színvonalában, elméleti igényességében, gazdaságában is különbözik egymástól. Értéktelen nincs közöttük. De míg Rice, Adams és bizonyos szempontból Kristeller munkája minden filozófus vagy filozófia iránt érdeklődő figyelmére igényt tarthat, Randall és Hoopes könyve csak szűkebb réteg, a reneszánsszal szakfilozófus módján foglalkozók számára igazán érdekes.

Heller Ágnes

Pierre Naville: Vers l'automatisme sociale?

(Problèmes du travail et de l'automation)[1]

Az automatizálás és hatásai ma már nemcsak a technika iránt érdeklődők figyelmét vonták magukra, hanem a szociológusokét és a társadalomtudománnyal foglalkozókét is. Az automatizálás ugyanis nemcsak a termelés fejlődésére, hanem a társadalmi lét számos oldalára is jelentős hatással van. A polgári ideológusok nem is hagyják ezt figyelmen kívül, és apologetikai írásaikat erre utalva igyekeznek a megalapozottság látszatával felruházni. A kérdés növekvő marxista irodalma mind sokoldalúbban és elmélyültebben tárgyalja a szóban forgó összefüggéseket. Az automatizálás irodalmára azonban egyelőre mégsem a túl nagy bőség jellemző. A kérdést szélesebb anyag- és adatismeret alapján tárgyaló és tudományos értékkel bíró munkák még mindig csak kis számmal vannak. Ebben a helyzetben érdeklődésre tarthat számot egy olyan polgári szerző munkája, aki különböző írásaiban a statisztikák és adatok széles körű feldolgozására vállalkozott, és aki ugyanakkor nem hagyta magát elcsábítani a burzsoá apologetikától. Mindezt pedig elmondhatjuk Pierre Naville-ról, aki több év óta foglalkozik az automatizálásra vonatkozó anyagok és szociológiai felmérések feldolgozásával.

Könyve (Társadalmi automatizmus felé?) tulajdonképpen szélesebb olvasó-közönséghez szól, sok vonatkozásban inkább népszerűsítő jellegű. Ennek ellenére számíthat az automatizálás és a társadalmi hatásai iránt érdeklődő marxista szakemberek figyelmére is, már csak azért is, mert a könyv mint alapját visszatükrözi a szerző korábbi tudományos munkásságát. Naville azonban ebben az írásban is statisztikai adatokra, szociológiai felmérésekre támaszkodva igyekezik néhány elméleti jelentőségű kérdést megtárgyalni.

A könyv előbb néhány általános kérdést vet fel. Naville egyik célja szembeszállni az automatizálás perspektiváját pozitivisztikusan szemlélő nézetekkel. Egyik érve igen figyelmreméltó. Azt fejtegeti, hogy az automatizálás önmagában nem oldhat meg semmit, hanem csupán lehetőségeket s alapot nyújt, mert „önmagában nem teremt társadalmi viszonyokat. A társadalmi viszonyokat az emberek határozzák meg." (29. o.)

Amikor a könyv első részében az automatizálás jelenlegi helyzetét vizsgálja, ismét rávilágít arra, hogy az automatizálás hatása és társadalmi vonatkozásai attól a társadalmi rendszertől függnek, amelyben az automatizálás kibontakozik. Így ezek a vonatkozások — annak ellenére, hogy az automatizálás felvet minden rendszerben jelentkező problémákat is — nem magából az automatizálásból erednek. A társadalmi viszonyok döntő szerepének elismerése egyik alapja azoknak a pozitívumoknak, amelyekkel Naville könyve rendelkezik. A kérdés technikai oldalára vonatkozóan pedig megállapítja, hogy ma az automatizált termelés még nem uralkodó jellegű,

fontossága inkább perspektívikusságából és funkcionális szerepéből ered, s az érdeklődés előterébe éppen a funkcionális szerepből eredő „irányító szerep" következtében került. Ugyanakkor leszögezi, hogy az automatizálás egy hosszú technikai és társadalmi-gazdasági fejlődés eredménye Ezért bár minőségileg új technika, de nem tekinthető pusztán csak ennek. A folyamatos fejlődéshez való kapcsolódást az automatizálás különböző fokainak rendszerezési és osztályozási kísérletével is alátámasztja.

Naville e művében tehát a polgári apologetika technicista irányzatával ellentétes nézeteket vall. Ugyanakkor azonban — ha érintőlegesen is — de megkockáztatja azt az állítást, hogy az automatizálás a tőke szerves összetételének növelésével megbontja a kizsákmányolás klasszikus fogalmát. Ezzel a felfogással a szerző — ha maga nem is lép erre az útra — talajt teremt a polgári apologetika más irányzatai számára. Már e potenciális veszély is figyelmeztet az automatizálás *kritikai* megközelítésének a fontosságára.

Az automatizálás jelenlegi helyzetét vizsgálva Naville csak a kapitalista vállalatok adataira támaszkodik, és a szocialista automatizálással, adatok hiányában, nem foglalkozik. Így szükségképpen leszűkült konklúzióinak köre és részben jelentősége is. A szerző azonban ennek tudatában van, és ennek megfelelően óvatosan jár el. Munkája ezért nem válik sem elhamarkodottá, sem egyoldalúvá. A kapitalista automatizálás vizsgálatánál szintén sokszor kényszerül óvatosságra. Megállapítja például, hogy igen megfontoltan kell az automatizálással járó munkanélküliség-növekedés vizsgálatánál eljárni. Nehéz ugyanis — mondja — szétválasztani a munkanélküliség növekedésében szerepet játszó tényezőket: megkülönböztetni az automatizálás speciális hatását azoktól az általánosabb gazdasági tényezőktől, amelyek ugyanakkor, amikor közvetlenül hatnak a munkanélküliség növekedésének irányába, az automatizálás terjedésének is egyik általánosabb hajtóerejét képezik. Ezzel párhuzamosan felhívja a figyelmet arra, hogy az automatizálás hatása nem ritkán üzemen belüli átrétegeződésben merül ki (62. o.), és így nem vezet mindig a munkáslétszám csökkenésére.

Naville kétségtelen tényként állapítja meg, hogy az automatizálás jelentős változást idéz elő a szakképesítés terén, bár nem eredményez brutális szakítást a korábbi helyzettel, hanem csak átformálódást. A második változás, amelyet kétségtelennek tart az, hogy a munkás munkája bizonyos fokig átalakul: egyéni munkából brigádmunkává lesz, azoknak az igényeknek megfelelően, amelyek az automatikus sorok fenntartásából és ellenőrzéséből fakadnak. (59. o.) A munka jellegében és ritmusában is változások állnak be, mert a brigádmunka ritmusa elszakad a közvetlen termelési ritmustól. Továbbá: az ellenőrző és karbantartó munka másképpen köti le a munkást, egyrészt több szabadságot enged meg, másrészt több és álandóbb igénybevételt, figyelmet követel meg, mint a korábbi, operatív termelő munka. Ezáltal — fejtegeti Naville — megváltozik a munkás viszonya a géphez. Végül ezek eredményeképpen új formában jelentkezik a munkás pszichológiai igénybevétele is. Nem marad változatlanul a munkamegosztás jellege sem. Bár az automatizálás még nem bontakozott ki annyira, hogy kialakult képpel rendelkezhessünk, máris kezdődnek kirajzolódni olyan tendenciák, amelyek szerint a funkciók polivalenciájának eredményeképpen lehetővé válik az a sokoldalú tevékenység, amelyet Marx már előre látott, továbbá az alkotómunka kiszélesítésére is lehetőség nyílik majd. (180. o.)

Különösen érdekesek azok a fejezetek, ahol az automatizálásnak az elidegenedéshez való viszonyát vizsgálja. Megállapítja, hogy maguknak a munkásoknak az automatizálással kapcsolatos állásfoglalása még nehezen értékelhető. Még kevés ilyen irányú felmérés van, és azok, amelyeket a szakszervezetek készítettek, inkább a munkanélküliség veszélyével kapcsolatosak. (183. o.) Ennek következtében Naville ennek a kérdésnek a tárgyalásánál elvont síkon mozog. Lehetőnek tartja, hogy az automatizálás következtében az elidegenedés olyan új formákat öltsön, amelyek esetleg pozitívak is lehetnek. (187. o.) Az elidegenedéssel kapcsolatos vizsgálódásai kiindulópontja a tétel, amely szerint az elidegenedés egyik forrása az, hogy az ember a munkában elidegenül saját természetétől, mert a gépek a saját törvényeiket kényszerítik a munkásra. Az elidegenedés fő vonása Naville szerint az, hogy a munka terméke idegen a munkástól. Ez viszont — mondja igen helyesen — nem a technikától, hanem a tulajdon- és kisajátítási viszonyoktól függ. (186. o.) Mindebből kiindulva az elidegenedéssel kapcsolatos pozitív változást abban látja, hogy a munkás a géphez viszonyítva szabadabbá válik: ez már nem kényszeríti a saját ritmusát olyan mértékben a rajta, vele dolgozókra, mint korábban.A gépektől való ilyen jellegű távolodás összefügg a munka kollektív jellegének erősödésével, a brigád jelleg fejlődésével. Továbbá, fejtegeti Naville, úgy tűnik, hogy amikor a munkás már

semmit sem ad át közvetlenül a termékbe, megnő, az érdeklődése a folyamat, a termelés egésze iránt. (188. o.) A brigádmunkában két lehetőséget lát kialakulni. Lehetséges a brigádon belül egy merevebb specializálódás felé haladni, de lehetséges a munka polivalens jellegén keresztül egy tényleges kollektív tevékenység irányába fejlődni. A két lehetőség ténye azt mutatja, hogy „az elidegenedést nem lehet az automatizálás segítségével a technika szintjén legyőzni". (189. o.) Kettősség jelentkezik továbbá a munka jellegében annak következtében is, hogy az szabadabbá válik a konkrét géptől és a gépek ritmusától, de ugyanakkor kevésbé szabad is, mert gépekkel állandóan foglalkozni kell, és nem lehet őket megállítani sem. (190. o.) Mint pozitív lehetőséget — és ismét csak mint lehetőséget — említi, hogy az általánosabb szintnek megfelelően és a polivalens tevékenység következtében kibontakozhat a termelési folyamat egésze iránti felelősség is, amelyet a termelés irányításának az igénye felé lehet továbbfejleszteni. Ezzel lehetőség nyílik a munka reapropriációjához, ahhoz hogy a munka ismét a dolgozó sajátjává váljék. (191. o.) E lehetőség valóra válása a munka elidegenedésének megszűnését jelenti. Naville azonban ezt az elidegenedés pozitív formájának nevezi. (192. o.) Elidegenedésnek azért tekinti, mert az említett folyamatban a munkás tovább distanciálódik a géptől és a konkrét termelő művelettől. Pozitívnak pedig azért tekinti, mert a munkás „öntudata egy tágabb területre tevődik át, a társadalmi és egyének közötti viszony területére", továbbá azért is, mert így nyílik lehetőség arra, hogy a munkás megszűnjék rabszolgája lenni munkájának, és arra, hogy a munka visszanyerje szabad, teremtő jellegét. (192. o.)

Az, hogy az automatizálás mennyire teremt a megoldások számára lehetőséget, Naville hosszasabban és több vonatkozásban is tárgyalja. Szemügyre veszi a munkásnak az üzemhez, illetve a termeléshez való viszonyát, azt, hogy a munkás mennyire kapcsolódik az üzemhez, milyen az „integrálódás foka", és hogy ez hogyan alakul. Az „integrálódást", a munkához, a termeléshez való kapcsolódást pedig az elidegenedés, a „dezintegráció" ellenpólusának tekinti. (194—195. o.) Naville megállapítja, hogy a modern üzemben a munkás idegenül áll szemben a munkával és az üzemmel. Ez — szerinte — a munka klasszikus üzemi szervezettségi formáiból ered, amelyek egyszersmind a munkás izolálódásának irányába is hatnak. Az ellentétes — az osztályszolidaritás irányába ható — tényezőket, talán mert úgy véli, hogy ezek nem a termelés szervezési formáiból és struktúráiból erednek, sajnos, mellőzi. Elemzése további során azt fejtegeti, hogy amikor a munka szervezettségi formái a kollektív tendenciákat erősítik, ugyanakkor ugyanezek a tényezők egyúttal távolítják a munkást a termelési folyamattól. Ezért szerinte szükség van egy olyan közvetett tényezőre, amely létrehozza a munkás érdekeltségét. Nagy kár, hogy ezen a ponton — pedig itt ez magától kínálkozik — nem tér ki az itt döntő szerepet játszó társadalmi tényezőkre, ez ugyanis elkerülhetetlenné tenné a társadalmi rendszer szerepének figyelembevételét is. Könyvének talán a legnagyobb gyengéje, hogy mindez elmarad. Csak annyit jegyez meg, hogy ebben a vonatkozásban jelentős szerepet játszhat az üzemek vezetésében való részvétel és a haszonban való részesedés. Ez a megállapítása azonban — elszakítva a társadalmi rendszer és a vele összefüggő kérdések vizsgálatától — bizonyos reformista illúzióknak nyit kaput. (Legyünk igazságosak: Naville nem indul meg ezen az úton.) Annyit kimond, hogy ezeknek a kérdéseknek a megoldása csakis társadalmi szinten kereshető (206. o.), de ezt az általános megállapítást csak azzal bővíti, hogy leszögezi: eredmény elérése érdekében szükséges, hogy a munka technikai feltételeit „ne a termelékenység és a profit stb. törekvéseinek vessék alá". (207. o.)

Az elidegenedés problematikájának közelében marad a továbbiakban is, amikor az automatizálásnak az egyéniségre (amelyet az egyszerűség kedvéért, ha nem is azonosít, de egynek vesz az egyeddel) gyakorolt hatását vizsgálja. Ezzel kapcsolatosan arra utal, hogy a munkás mind kevésbé kerül az anyaggal közvetlen kapcsolatba, és így átformálódik a munka jellege. Ez pedig átalakítja az emberi egyéniséget is. Az átformálódás lehet éppen úgy pozitív, mint negatív. Megszabadíthatja az embert attól, amit csak kénytelenségből vállalt magára, a termelőmunka régi formáitól, amelyeket gépek vesznek át. Különben is — mondja Naville — az ember igazi értéke nem a gépekhez, hanem a más emberekhez való viszonyában keresendő.

Gondolatmenetének bizonyos mértékig zárókövе az az elképzelés, hogy valószínűnek tartja az egész társadalmi termelési folyamat automatizálását. Úgy véli, hogy a fejlődés eredményeként a termelési folyamatot mint egészet önirányítás által megszervezett és folyamatosan irányított formában legmagasabb szinten is automatizálttá lehetne tenni. Kár, hogy amikor ezt érinti, figyelmen kívül hagyja a tervszerű termelés kérdését. Itt ismét csak szükséges lett volna kitérni társadalmi kérdésekre. Enélkül minden elképzelése a történelmiet-

lenség és a homályosság felé csúszik, ahelyett hogy világos, preciz perspektívakeresés felé haladna.

Naville másik hibája, hogy az elmondottakból arra következtet, hogy az ember a szabadságát az önmagát irányító termeléstől való, mintegy társadalmi szinten történő függés által valósítja majd meg. Nem veszi észre, hogy társadalmi szintű önirányítás csak a tervszerű gazdálkodás talaján valósulhat meg, és csak ennek precizebbé tételét jelentheti. Ennek következtében éppen az kerüli el figyelmét, ami által az ember a termelésen úrrá válik, és annak ura is marad. Azt nem látja meg, amiben az ember felszabadításának lehetősége realitás, illetve azt, ami a társadalmi felszabadulás eredményeinek továbbvitele. Mégpedig olyan továbbvitele és olyan megvalósulása, amely csak egy megelőző társadalmi felszabadulásra épülhet. Minthogy mindezeket nem veszi észre, ezért csak kilátástalan ellentmondásokat lát, és így arra kényszerül, hogy utópizmusok útjára lépjen. Utópiájának végszava egy olyan állapot, amelyben a termelés az embertől elszakadtan, önálló automatizmusként fejlődik. Minthogy ez nem jelentheti az ember tényleges szabadságát, Naville nem tehet mást, mint megalapozatlan állításokat és sejtéseket fejt ki, illetve mindkét lábán sántító példákra hivatkozik. Így az emberi szabadságnak ezt az állapotát a háziállatok gondtalanságához hasonlítja.

Naville kétségtelenül értékes és érdekes könyvének nézetünk szerint az a legfőbb hibája — és ebből erednek a többi gyengeségek is —, hogy bár világosan látja és többszörösen állítja is a társadalmi viszonyok jelentőségét, és azt, hogy az automatizálás önmagában — a társadalmi viszonyoktól függetlenül — nem oldhat meg semmit, mégsem foglalkozik az automatizálás és a társadalmi rendszerek viszonyának taglalásával. Éppen azt hagyja tehát figyelmen kívül, ami a legfontosabb abban, amit Marx és a marxizmus az automatizálással kapcsolatosan kifejtett és kifejt. Pedig az automatizmus technikai vonatkozásai, sőt még az ezekhez közvetlenül tapadó társadalmi vonatkozások terén is többszörösen támaszkodik Marxra, és világosan látja e téren Marx érdemeit. Elismerő magatartásának megfelelően könyvének egyik fejezete csak — az automatizmusra vonatkozó — Marx-szövegek sorát tartalmazza. A hozzájuk fűzött kommentár pedig nem polemikus, ellenkezőleg. Könyvében ezenkívül is számtalanszor hivatkozik Marxra, kiemelve az érdemeit. De abba a hibába esik, hogy Marx jelentőségét a szigorúbban vett közgazdasági kérdésekre szűkíti le. Mindazt, amit Marx e szűkebb területen túl — éppen ennek elemzése alapján — vizsgálódásai konklúziójaként mondott, mindazt, ami Marx felfogásában — és a marxizmusban — legfontosabb, ezt a központi magot is félretolja. Ugyanott reked tehát meg, ahol a marxizmussal rokonszenvező legbecsületesebb polgári szociológusok és közgazdászok megakadnak. És ez a megakadás őt is, éppen úgy, mint ezeket, akaratlanul is az elhomályosítások felé sodorja. Az elhomályosítás éppen ott üt vissza Naville-nál, ahol a konklúziót szeretné kibontani és az automatizálás fejlődését pesszimista módon szemlélő polgári elméleteket szeretné cáfolni. Továbbá, annak ellenére, hogy tételesen az ellenkezőjét állítja — a társadalmi kérdések kikapcsolása következtében —, mégis túlértékeli az automatizálást, amivel — akarata ellenére is — bizonyos fokig eltereli a figyelmet a társadalmi vonatkozásokról, és elhomályosítja azt, amit pedig maga is állít, hogy az automatizálás önmagában semmit sem old meg, mert alapvetően minden a társadalmi rendszertől függ.

Tordai Zádor

FOLYÓIRATISMERTETÉSEK

VOPROSZI FILOSZOFII, 1964. 3. SZÁM

P. V. Kopnyin : A tudományos kutatás logikája és a tudományos kutatás logikájának alapfogalmai

A cikk bevezetésében a szerző azokról az elméleti és gyakorlati szükségletekről beszél, amelyek sürgető feladattá teszik a tudományos kutatás logikájának kidolgozását. Majd egyes, a tudományos kutatás logikájának tárgyára vonatkozó nézetekkel vitatkozva kifejti, hogy a tudományos kutatás logikája nem tekinthető a meglevő dialektikus- és formális-logikai rendszerek egyszerű alkalmazásának, másrészt nem szűkíthető le az egyes szaktudományok módszertanára sem. A tudományos kutatás logikája a tudományos kutatás *módszertani* kérdéseinek vizsgálatán kívül magában foglalja az olyan kérdéseket is, mint a tudományos kutatás tervezhetősége, fejlődésének általános szociológiai törvényszerűségei stb).

A tudományos kutatás logikája annak a folyamatnak az elemzésével foglalkozik, amelyben a szubjektum új tudományos ismereteket szerez a valóságról. (Itt természetesen *a szubjektumról általában* van szó, s az *új* a társadalmi, nem pedig az egyéni ismeret vonatkozásában értendő.) A tudományos kutatás logikája az ismeretek új, kialakulóban levő területe, ma még nem nevezhető önálló tudománynak. Mint korunk minden tudománya, a filozófia is diszciplináris átalakuláson, differenciáción és integráción megy keresztül. A tudományos kutatás logikájának kialakulása nemcsak egy, a filozófián belüli elkülönülési folyamat, hanem filozófián kívüli diszciplinák szintetizálása is (pszichológia, szociológia, kibernetika stb.).

G. P. Sedrovszkij és mások véleménye szerint a tudományos kutatás logikájának ki kell alakítania a maga speciális logikáját (tartalmi-genetikus operacionális logika) a formális logika mellett, mert a formális logika csak a gondolkodás *jel*-síkjával foglalkozik. A szerző szerint elvileg nem lehetetlen, hogy létre fog jönni egy új logikai apparátus, de természetesen ez is egy jelrendszer lesz, s annál jobban alkalmazható, minél teljesebben formalizált. Következésképpen csak arról van szó, hogy a formális logika egy új rendszerrel gazdagodik.

A tudományos kutatás logikáját azonban — folytatja Kopnyin — már csak azért sem tekinthetjük pusztán egy formális kalkulusnak, amely a tudományos kutatás folyamatának ideális modelljét képezné, mert a tudományos kutatás folyamatában vannak olyan mozzanatok, amelyek minden *formális* logika értelmében alogikusak: Az intuíció, a tudomány fejlődése (az új eredmények ugyan *részben* levezethetők a régi rendszerből és összeegyeztethetők vele, de ha valóban újak, ellentmondásban is vannak vele) stb. — Az irracionalizmus a formális logikai megközelítés eredményeként adódó alogikusságon élősködik. Egy a formális logikainál szélesebb értelemben vett tudománylogika feladata tehát a tudományos kutatás fejlődésének olyan mozzanatait is feldolgozni, mint az intuíció, az új hipotézisek felállítása stb.

A tudományos kutatás logikája kialakítja a maga kategóriáit. Ilyenek pl. a probléma, a tény, a rendszer, az elmélet. Ezek a kategóriák jelenleg még eléggé kidolgozatlanok a marxista filozófiában. A szerző véleménye szerint ma is érvényes Baconnak az a vádja, hogy a meglevő logika alkalmatlan az új felfedezések elérésére. Ez természetesen nem egy olyan tudománylogika kialakításának naiv követelményét jelenti, amelyik „garantálná" a tudományos felfedezések létrejöttét, hanem azt, hogy szükség van az új tudományos felfedezések megvalósulását befolyásoló tényezők tanulmányozására. Új eredményeket új módszerekkel lehet elérni; a mai tudomány a módszerek sokaságát dolgozta ki; fontos feladat pl. ezen módszerek új tárgyakra való alkalmazhatóságát vizsgálni.

A materialista logikának és ismeretelméletnek két kategóriarendszere van. Az

egyik a megismerés folyamatát általános filozófiai oldalról írja le. Ennek kategóriái a visszatükrözés, az absztrakt és a konkrét, a történelmi és a logikai stb. A másik kategóriarendszer — nem függetlenül az előbbitől — a tudományos kutatás specifikumára vonatkozik. Befejezésül a szerző e kategóriarendszer felvázolására tesz kísérletet.

A kategóriák első csoportja a tudományos kutatás logikáját mintegy első megközelítésben írja le. Ide tartoznak a probléma, a tény, a rendszer fogalmai. (A probléma és a megoldáshoz szükséges tényanyag még nem *ismeret*. Ezeket egy meghatározott rendszerbe kell bevezetni. Az igazság — mint ismeretelméleti fogalom — rendszer.) A második kör: a tudományos absztrakció, az elméletek interpretálása, az elméletek igazságának ellenőrzési módszerei. A harmadik csoport az elméletek létrejöttét és fejlődését írja le. Ide tartoznak a szűkebb értelemben vett tudományos *kutatás* kategóriái, az intuíció, a hipotézis; a hipotétikustól a bizonyosságig vezető út; az elméletek korlátainak feltárása; az egyik elméletről egy másik elméletre való átmenet elvei. S végül negyedszer, a tudományos kutatás céljára és fejlődésének általános metodológiai feltételeire vonatkozó kategóriák: az elméletrendszer, a világnézet és a módszer heurisztikus tartalma.

(b. gy.)

V. Sz. Gott. A. F. Pereturin: A »kölcsönhatás«-kategória és a Pauli-elv a fizikában

A mai fizikában a klasszikustól eltérő kölcsönhatástípusok találhatók. Egyik ilyen nem-klasszikus típus a Pauli-elvben kifejezett kölcsönhatás. A szerzők ennek a típusnak a sajátosságait elemzik, összevetve a klasszikus fizika kölcsönhatásképével. A klasszikus fizikában ez a kategória szorosan összekapcsolódott az erők, a gyorsulás, a testek térbeli konfigurációja stb. fogalmakkal, így a kölcsönható testekre minden esetben érvényes volt Newton harmadik axiómája is. Ezt a klasszikus típust — az elektromos kölcsönhatások kivételével — a fizikai paraméterek folytonos spektruma jellemezte.

A kvantumfizikában azonban ez a kép tarthatatlanná vált. A klasszikus kölcsönhatás-képtől való eltérést igen világosan megmutatja a Pauli-elv, amely a Bohr—Sommerfeld-féle atommodell nehézségeit küszöböli ki. Pauli az ismert nehézségek feloldására feltételezte, hogy az elektronok között van egy, az eddig feltárt típusúaktól eltérő kölcsönhatás, amely az elektronok egy nem klasszikus sajátosságától függ. Az elektronnak ez az új sajátossága az m_s kvantumszámmal jellemezhető. A Pauli-elv — általánosabb formájában — a feles spinű részecskékre (fermionok) mondja ki, hogy közülük kettő nem lehet azonos kvantum-állapotban, azaz, hogy a megadott négy kvantum-számmal jellemzett állapotban csak egy részecske található. Ez bizonyos áthatolhatatlanságot jelent: Amikor ugyanis pl. egy meghatározott energiaszintű atom elektronjainak az atom számára lehetséges kvantumállapotai már be vannak töltve, akkor további elektron erre a szintre nem jöhet. Az áthatolhatatlanság — akárcsak a klasszikus fizikában — sajátos erőhatás következménye. Azok az erők azonban, amelyek itt hatnak, lényegesen eltérnek a klasszikus fizika által ismert erőktől. Ezen nem klasszikus erőknek, a spin-erőknek és részecskék nem klasszikus kölcsönhatásának létezésére mutat rá a Pauli-elv. A spin-erők leglényegesebb sajátosságai, amelyek egyben megmutatják a klasszikus képtől való eltérést is, a következők: *a)* ezek az erők nem hozzák létre a megfelelő részecskék gyorsulását, és *b)* függnek a kölcsönható részecskék spinjeinek kölcsönös orientációjától. A spin-erők tehát nem klasszikus erők, mert a klasszikus erőfogalomtól elválaszthatatlan volt a gyorsulás fogalma. A feles spinű részecskék kölcsönhatása azonban a tagadó feltételezések ellenére sem erőmentes, hanem erőkkel jellemezhető, csak az erőfogalom nagyfokú általánosítására szorul.

A Pauli-elv azonban nemcsak a feles spinű részecskék spinkölcsönhatását fejezi ki, hanem a kicserélődési kölcsönhatások néhány oldalát is. Ezért a szerzők vizsgálják a Pauli-elvben rögzített és a kicserélődési kölcsönhatás viszonyát, az elemi részek azonosságának és egyformaságának fogalmát.

Az elemi részek, pl. az elektronok azonossága nem jelenti minden fizikai jellemzőjük teljes megegyezését, hanem azt jelenti, hogy képesek állandó rendszereket alkotni, amelyekben egyik elektron másikkal való helyettesítésekor semmilyen fizikai változás nem jön létre. Az elemi részeket ilyen funkcionális azonosság jellemzi: nem azonosak, hanem egy rendszerben azonosakká válnak. Ez az azonosság-elv kapcsolatos a Pauli-elvvel, ez utóbbi ugyanis leszögezi, hogy ha egyforma feles spinű részecskék rendszerbe szerveződnek, közöttük szükségszerűen különbségek lépnek fel.

Az azonosság-elv és a Pauli-elv mélyebb összefüggését az ún. tilalmi elv fejezi ki, amely szerint létezik egy egészen általános természettörvény, amely megmutatja a részecske spinje és szimmetriaosztálya kö-

zötti belső kapcsolatot. A kicserélődési kölcsönhatások szorosan kapcsolódnak a spin és a spinnek megfelelő szimmetriaállapot jelenlétéhez, maga a Pauli-elv azonban csak néhány kölcsönhatásra, a fermionok kicserélődési kölcsönhatására vonatkozik.

A fermionok kicserélődési kölcsönhatásának legjellemzőbb sajátossága éppen az, hogy bennük nem a külső feltételek, külső erők jutnak döntő szerephez, hanem a részecskék belső sajátosságai. Magát a kölcsönhatást pedig külön energiaforma jellemzi, ez pedig a kicserélődési energia, amely a részecskék közül egyiket sem illeti meg külön-külön, hanem csak kölcsönhatásukat. Ezen energiáknak sajátos típusú erők felelnek meg, amelyeknek legjellemzőbb eltérése a klasszikus erőktől, hogy nem polarizálódnak hatásra és ellenhatásra: tehát rájuk Newton harmadik axiómája nem érvényes.

Látható, hogy az elemi részek fizikájának kölcsönhatásképe jelentősen különbözik a klsszikus képtől. A klasszikus fizika fogalmi rendszerébe ez az új kép nem illeszthető bele, de a kettő között nem létezik merev szakadék, hiszen a feles spinű részecskék kölcsönhatása is erőkkel jellemezhető, de az erő nem klasszikus értelmében. Másrészről pedig, a Pauli-elvben kifejezett kölcsönhatás szorosan összefügg a más típusú kölcsönhatásokkal, korlátozásokat ró rájuk, kiegészítő kapcsolatokat visz be a fermionok elektrosztatikus stb. kölcsönhatásaiba. Az elemi részek fizikájában tehát ilyen formában nyilvánul meg a világ anyagi egységének elve.

(a. f.)

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE

February 1964. Vol. XIV. No. 56.

S. Körner: Deduktív egységesítés és idealizáció

Körner alapvető célja annak bebizonyítása, hogy bizonyos tapasztalati terület deduktív rendszerezése, egységesítése (unification) feltétlenül magába foglalja az ezen területet leíró empirikus predikátumok és kijelentések nem-empirikusokkal való helyettesítését, idealizációját.

A cikk három részre oszlik: az elsőben a valamilyen hipotetikus-deduktív elmélet segítségével történő tudományos előrelátás és magyarázat klasszikus felfogását bírálja, a másodikban az ehhez fűződő logikai kérdéseket tárgyalja, végül pozitív kifejezését adja a kérdésnek.

A klasszikus felfogás szerint egy kísérletet vagy megfigyelést leíró b_1 alapkijelentésből (megfigyelési tételből) és a hipotetikus-deduktív elméletből egy másik, b_2 alapkijelentés vezethető le, amely ismét összeegyeztethető kísérlettel vagy megfigyeléssel. Az elmélet predikátumai között empirikusak és nem empirikusak találhatók. Az alapkijelentésekben szereplő predikátumok empirikusak. Egy alapkijelentésből és az elméletből más alapkijelentés dedukálhatóságát az elmélet logikája szabályozza: ez a klasszikus kétértékű logika.

Ez a magyarázat — Körner szerint — nem veszi figyelembe, hogy a tapasztalat valamely területét tükröző predikátumok és kijelentések nem közvetlenül elemei az elméletnek. Egy deduktív elmélet nem közvetlenül egyesíti az empirikus predikátumokat és a kijelentéseket, nem egyszerűen átrendezi őket, hanem ezek *idealizálva*, nem-empirikusként épülnek be egy elméletbe. Idealizációjukat, nem-empirikussal való helyettesítésüket az elmélet logikája kényszeríti ki.

Olyan esetekben pl., amikor az elmélet logikájába a folytonosság vagy az egyenlőség viszonya van beleágyazva, az idealizáció könnyen kimutatható. A fizikai elméletekben pl. az egyenlőség viszonya tranzitív, bár az empirikus egyelőség nem ilyen. (*A* és *B* tárgy egy mérési sorozatban egyenlő súlyúnak mutatkozhat, *B* és *C* tárgy szintén, de *A* és *C* összemérésekor a súlykülönbség megmutatkozhat.) A fizika az empirikus nem tranzitív viszonyt idealizálta, helyettesítette a matematikai egyenlőségfogalommal.

Az empirikus kijelentéseknek és predikátumoknak másfajta, minden tudományban meglevő idealizációját kényszeríti ki valamilyen tapasztalati terület individuumokra és osztályokra való felosztása is. Ha ez empirikus predikátumok alapján történik (pl. a *zöld* dolgok osztályát akarjuk megállapítani), akkor a felosztásban alapvető szerepet az individuumnak az osztály többi tagjához való hasonlósága játssza. Vannak azonban olyan esetek, amikor nem dönthető el pontosan a megfelelő fogalom nem-éles volta (pl. az, hogy mit kell már és mit kell még *zöld* dolognak tekinteni) vagy az individuum meghatározatlansága (pl. az, hogy a kaméleon zöld dolog-e?) miatt, hogy az individuum

tagja-e az osztálynak vagy sem. Ilyen esetek az individuum és az osztály közötti viszonynak egy harmadik típusát vetik fel, amelyet a klasszikus logika nem tud elhelyezni: ez pedig az individuumnak a *semlegessége* az illető osztályhoz képest. Ennek egy semleges kijelentés felel meg.

Ezt a viszonyt és a neki megfelelő kijelentést a klasszikus kétértékű logika nem tudja elhelyezni. A kétértékű logikát ezen viszony és kijelentés elhelyezése céljából modifikálni kell. A változtatás fő elvei a következők: *a)* határértékben (azaz, amikor a fogalom éles, és az individuum egyértelműen meghatározott) a klasszikus logika törvényei érvényesek, *b)* a semlegesség nem külön logikai érték (mint ismeretes, Łukasiewicz, Brouwer, Heyting stb. logikái szerint igen!), hanem csak átmeneti értékelés. A tudományos kutatás során ugyanis felmerülhetnek olyan adatok (eldöntési anyag), amelyek fényében az eddig nem-éles fogalom élessé, a meghatározatlan individuum pedig teljesen meghatározhatóvá válik. Az átmeneti értékelést tehát egy végső értékelés követi, amely az eredetileg semleges kijelentést igazzá vagy hamissá alakítja át. Végső értékelésben nincs semlegesség, hanem csak igaz és hamis dichotómiája. A Kleene által kidolgozott logikai apparátus segítségével megformulázható egy ilyen modifikált kétértékű kijelentés- és függvénykalkulus. A modifikált logikában az igazság- és az azonosságfogalmak eltérnek klasszikus jelentésüktől. Csak a kijelentések végső értékelésében lesz azonos a kétféle jelentés.

Szigorúan véve az empirikus kijelentések jelentős része ilyen semleges kijelentés. Azokban az esetekben azonban, amikor egy alapkijelentésből és az elméletből másik alapkijelentést következtetünk, nem veszszük figyelembe az alapkijelentés esetleges semleges voltát. Ez abból következik, hogy az *elmélet* logikája kétértékű, hogy a modifikált kétértékű logika helyett klasszikus kétértékűvel dolgozunk. Ez is megmutatja, hogy egy empirikus területnek a klasszikus logika segítségével történő deduktív egységesítése nem egyszerűen az illető predikátumok és kijelentések átrendezése, hanem idealizáció.

Egy hipotetikus-deduktív elmélet b_1 alapkijelentése tehát nem közvetlenül a tapasztalat leírása, nem azonos egy empirikus kijelentéssel, hanem mindig a megfelelő e_1 empirikus kijelentés idealizációja. Ezért a b_1-ből és az elméletből levezethető másik, b_2 alapkijelentés szintén nem empirikus kijelentés: hanem csak ennek a b_2-nek a deidealizációja, az e_2 kijelentés lesz.

Az elmondottak alapján helytelen Kant, Hume és modern követőiknek az az álláspontjuk, hogy a „teoretikus ész"-nek semmilyen konstruktív funkciója nincs, azaz, hogy az empirikus kutatás valamilyen területének deduktív egyesítése csak az e területet leíró predikátumok és kijelentések egyszerű átrendezése. A „teoretikus ész" alkotó funkciója megmutatkozik az empirikus predikátumoknak és kijelentéseknek idealizált hasonmásukká, nemempirikusakká való átalakításában is.

(a. f.)

E szám szerzői:

Szigeti József, az MTA Filozófiai Intézetének igazgatója,
Vitányi Iván, a VALÓSÁG munkatársa,
Makai Mária, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Vas Ida, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Z. Augustynek, a krakkói egyetem filozófia tanszékének tanára,
Bence György egyetemi hallgató,
Bertalan László egyetemi hallgató,
Rózsahegyi Tiborné, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Pintér István, az MSZMP Párttörténeti Intézetének tudományos munkatársa,
Mészáros Béla, a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Állattani Intézetének adjunktusa,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Lakó László, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének tanársegéde,
Illy József, az MTA Központi Fizikai Kutató Intézetének tudományos munkatársa,
Ágh Attila, az MTA tudományos gyakornoka az MTA Filozófiai Intézetében,
Pfitzner György, a veszprémi Vegyipari Egyetem Marxizmus-leninizmus tanszékének tanársegéde,
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Csoportjának tudományos munkatársa,
Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1964. VI. 19. — Példányszám: 1700. — Terjedelem: 20,3 A/5 ív

64.59088 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Йожеф Сигети; Гносеологические и методологические замечания 819
Иван Витани; О методологических основах социологии искусства 841
Мария Макаи; О философском и этическом декадансе неопозитивизма 872
Ида Ваш; Гегель о наиболее развитой форме мышления 914
Здзислав Аугустынек; Физический детерминизм 937

ОБОЗРЕНИЕ

Др. Дёрдь Тордаи 1920—1964 989

В защиту эстетики Маркса *(Дёрдь Бенце—Ласло Берталан)* 990

ДИСКУССИЯ

Замечания к дискуссии о марксистском понятии «материя» *(Эдит Рожахеди)* ... 1002
К вопросу политики правительства Каллаи и тактики ВКП. Замечания к статьи Йаноша Шипоша *(Иштван Пинтер)* 1012

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Б. П. Токин: Теоретическая биология и творчество Е. С. Бауера *(Бела Месарош)* 1019
А. В. Шугайлин: Борьба материализма с идеализмом в квантовой механике *(Антал Мюллер)* 1022
И. Б. Новик: Кибернетика *(Ласло Лако)* 1024
Пространство — время — движение — материя *(Йожеф Илли)* 1027
О философии Гейдеггера *(Аттила Аг)* 1029
Хоуард Селзам: Что такое философия? *(Дёрдь Пфицнер)* 1033
Пять американских книг о европейском возрождении *(Агнеш Хеллер)* 1035
П. Навилл: Vers l'automatisme sociale? *(Задор Тордаи)* 1042
Рецензии журналов 1046

CONTENTS

ESSAYS

József Szigeti: Methodological notes on the theory of knowledge 819
Iván Vitányi: Methodological Bases of the Sociology of Art. 841
Mária Makai: The Decadence of Neopositivist Philosophy and Ethics. 872
Ida Vas: Hegel on the Highest Form of Thinking. 914
Zdzislav Augustynek: Physical Determinism. 937

OBSERVER

Dr. György Tordai 1920—1964 989

In the Defence of the Marxist Aesthetics *(György Bence—László Bertalan)* 990

DISCUSSION

Remarks on the Discussion about the Marxist Concept of Matter *(Mme Tibor Rózsahegyi)* 1002
On the Question of the Tactics of Communist Party of Hungary and the Policy of Oppurtunism of the Kállay Government. Remarks on János Sipos' Treatise. *(István Pintér)* 1012

REVIEW AND CRITICISM

B. P. Tokin: The Theoretical Biology and Ervin Bauer's Life-work *(Béla Mészáros)* 1019
A. V. Sugajlin: The Fight of the Materialism against the Idealism in the Qantum Mechanics *(Antal Müller)* 1022
I. B. Novik: Cybernetics *(László Lakó)* 1024
Space—Time—Motion—Matter *(József Illy)* 1027
About the philosophy of Heidegger *(Attila Ágh)* 1029
Howard Selsam: What is Philosophy? *(György Pfitzner)* 1033
Five American Books about the European Renaissance *(Ágnes Heller)* 1035
Pierre Naville: Vers l'automatisme sociale? *(Zádor Tordai)* 1042
Periodical Reviews. 1046

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ÉTUDES

József Szigeti: Réflexions gnoséologiques-méthodologiques 819
Iván Vitányi: Des fondements méthodologiques de la sociologie de l'art 841
Mária Makai: De la décadence philosophique et éthique du néopositivisme 872
Ida Vas: Hegel de la forme supérieure de la pensée 914
Z. Augustynek: Le déterminisme physique 937

LA VIE SCIENTIFIQUE

Dr. György Tordai 1920—1964 989
Pour la défense de l'esthétique marxiste *(György Bence — László Bertalan)* .. 990

DISCUSSION

A propos de la discussion sur le concept marxiste de la matière *(Edit Rózsahegyi)* 1002
A propos de la politique du gouvernement Kállay et de la tactique du Parti Communiste Hongrois. Réflexions sur l'article de János Sipos *(István Pintér)* 1012

REVUE ET CRITIQUE

B. P. Tokine: La biologie théorique et l'oeuvre d'Ervin Bauer *(Béla Mészáros)* 1019
A. V. Chougailine: La lutte du matérialisme contre l'idéalisme en mécanique quantique *(Antal Müller)* 1022
I. B. Novik: Cybernétique *(László Lakó)* 1024
Espace — temps — mouvement — matière *(József Illy)* 1027
De la philosophie d'Heidegger *(Attila Ágh)* 1029
Howard Selsam: Qu'est-ce que la philosophie? *(György Pfitzner)* 1033
Cinq ouvrages américains sur la Renaissance européenne *(Ágnes Heller)* 1035
Pierre Naville: Vers l'automatisme social? *(Zádor Tordai)* 1042
Revue des revues 1046

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111-46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is.)

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

A tartalomból:

MÜLLER ANTAL
A valószinűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről

TORDAI ZÁDOR
A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról

ALMÁSI MIKLÓS
A művészeti dekadenciáról

J. N. FINDLAY
A jelenkori brit filozófia

NYOLCADIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1964

FILOZÓFIATÖRTÉNETI INTÉZET KÖNYVTÁRA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR, MÁTRAI LÁSZLÓ, MOLNÁR ERIK, PÁL LÉNÁRD, SÁNDOR PÁL, SZIGETI JÓZSEF, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

Müller Antal: A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről 1051
Tordai Zádor: A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról 1069
Almási Miklós: A művészeti dekadenciáról 1086
J. N. Findlay: A jelenkori brit filozófia 1096

FIGYELŐ

Molnár Erik — 70. születésnapjára *(B. J.)* 1110

VITA

Túl a realizmus partjain. II. *(Rozsnyai Ervin)* 1120
A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról *(Elek Tibor)* 1139

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái *(Somogyi Antal)* 1149
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben *(Bence György)* 1151
Ch. Darwin: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése *(Kovács László)* .. 1156
V. P. Branszkij: A „szemléletesség" problémájáról *(Altrichter Ferenc)* 1159
A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái *(Vári Györgyné)* 1164
Folyóiratismertetések 1170

A szerkesztőség címe:
A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest, V., Nádor u. 18. Telefon: 120—760
A kiadóhivatal címe:
Akadémiai Kiadó, Budapest, V., Alkotmány u. 21

A valószínüség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről

MÜLLER ANTAL

A kvantummechanika eredményeinek, módszereinek, elveinek fizikai értékelésében és filozófiai interpretációjában egyaránt alapvető szerepet játszik az e körbe tartozó jelenségek — s így a leírásmódjuk — statisztikus jellege, s ezzel szoros összefüggésben a véletlennek, illetve a valószínűségnek az e jelenségekben betöltött szerepe. Az egyes fizikai és filozófiai interpretációk főleg e kategóriák objektív tartalmának megítélésében térnek el egymástól, így a kvantumfizikához kapcsolódó idealista filozófiai kombinációk jó része is ezzel kapcsolatos. Nyilvánvaló, hogy a kvantumfizikai állapot lényegéről, a klasszikus fizikai állapottól való különbségéről — és így végső soron tulajdonképpen ez utóbbiról is — csak a fenti kategóriák kvantumfizikai szerepének tisztázása alapján lehet a tapasztalatot helyesen értelmező ismeretelméleti képet kialakítani. Végül pedig mindebből természetszerűen következik, hogy e kategóriákkal kapcsolatos annak vizsgálata is, hogy mely filozófiai kategóriákat — és mennyiben — kell módosítanunk, kibővítenünk ahhoz, hogy mikrofizikai tapasztalataink a dialektikus materializmus világképébe beilleszthetők legyenek.

A kvantumfizika filozófiai interpretálása szempontjából lényeges előrelépést jelent, hogy az utóbbi időben az e témával foglalkozó szerzők nem elégszenek meg az egyes idealista irányzatok, tételek logikai cáfolatával, szembeállítva velük a dialektikus vagy egyszerűen csak az ösztönös természettudósi materializmus tételeit, elveit, hanem konkrét ismeretelméleti, illetve fizikai képet kívánnak a mikrofizikával kapcsolatban kidolgozni. Kétségtelen, hogy a fizikai idealizmus ellen harcoló materialista irányzatoknak a múltban az volt az egyik leglényegesebb hibájuk, hogy az idealizmus jól kiépített, a konkrét tudományos problémát is figyelembe vevő ismeretelméleti rendszerével csupán a materialista világszemlélet általános tételeit állították szembe, anélkül, hogy maguk is egy, a mikrofizikai eredményeket felhasználó, konkrét materialista ismeretelméleti rendszert dolgoztak volna ki, azaz a kvantumfizikai tapasztalatokat lényegében a klasszikus tudományos eredményekből általánosított filozófiai kategóriák alapján kívánták értelmezni. Ez természetesen ellentmondásokra vezetett.

Az idealista filozófiai interpretációkkal, illetve agnosztikus konklúziókkal csakis egy, a mikrofizika eredményeit pozitívan értékesítő, materialista kategóriák alapján felépített világkép tudja sikeresen felvenni a versenyt. Az alábbiakban a kvamtumfizikai állapotnak egy ilyen, dialektikus materialista ismeretelméleti képét kíséreljük meg felvázolni. Részletesen csupán a szemléletünk megalapozása szempontjából leglényegesebb fogalmakkal foglalkozunk, míg más, ugyancsak fontos, de itt csak futólag érintett fogalmak értelmezése, éppen az itt kifejtendő felfogás alapján, későbbi feladat lesz.

1. A véletlen kölcsönhatás lényege

Mivel a kvantumfizika statisztikus értelmezésében, illetve a klasszikus és a kvantumfizikai statisztikus leírás elhatárolásában a véletlen kölcsönhatásoknak — mint a valószínűségi értelmezés objektív alapjának — döntő szerepük van, elsősorban ezzel foglalkozunk.

Bevezetőül röviden tekintsük át a véletlen kölcsönhatásokkal kapcsolatos legtipikusabb felfogásokat, főleg azért, hogy a bennük rejlő szubjektivizmussal szemben az általunk a későbbiekben kifejtendő véletlen-felfogás objektív jellege egyértelműen kidomborodjék.

A klasszikus fizika statisztikus diszciplínáiban a véletlen erősen szubjektivizálódott formában jelentkezett, mivel a statisztikus megnyilvánulás mögött végső fokon szigorú determinizmust tételeztek fel, és a valószínűségi leírás szükségességét csupán nem kielégítő tudásunkból származtatták. A kölcsönhatások ismeretelméletinek tekintett véletlen jellegét tehát — legalább is elvileg — megszüntethetőnek vélték, mégpedig azzal, ha sikerül — például gázok esetén az egyes molekulák mozgását meghatározó — dinamikai paramétereket feltárni, aminek csupán a molekulák nagy számából eredő gyakorlati akadályát látták. A véletlen itt ilyenformán nem az objektív valósághoz, hanem a leírásmódhoz kapcsolódott — másodlagos — fogalom.

A klasszikus fizika meglehetősen egységes véletlen felfogásával szemben a kvantumfizikában két alapvető irány alakult ki. Az első, úgynevezett ortodox felfogás szerint a véletlen kölcsönhatások a mikrofizikában elvi szerepet játszanak, a kvantumfizikai folyamatok lényegéhez tartoznak. Mivel azonban ez a felfogás a fizikai megismerés elvileg lehetséges egész területét — és így a véletlen kölcsönhatásokét is —, tehát az egész ismeretelméleti problémát pusztán a mérő szubjektum és a mérendő tárgy viszonyára, azaz tulajdonképpen a mérőberendezésre szűkíti le, a véletlennek csak látszatra objektív felfogásáig jut el. Bizonyos mértékig e szubjektivista, idealista felfogás reakciójaként alakult ki a másik irányzat, mely a mikrojelenségeket szintén „determinista" alapon kívánja értelmezni — akárcsak a klasszikus fizika az ő körébe tartozó jelenségeket —, azaz a valószínűséget csak a leírás ismereteink korlátozottságából szükségszerűen fakadó módszerének tekinti. Természetesen e felfogásban is — éppúgy, mint a klasszikus fizika esetében — lényegében a véletlen kölcsönhatások objektivitásának tagadása rejlik. (E vonás jellemzi a kvantumfizika dialektikus materialista interpretációs kísérleteit is, amiket főként abban látjuk, hogy a marxizmus klasszikusai is ilyen véletlenfelfogást vallottak. Ismeretes például Engels példája, mely szerint az, hogy egy borsóhüvelyben öt, hat vagy hét szem van-e, addig marad véletlen, amíg nem tudják kimutatni, hogy mitől függ a szemek száma. Vagyis a véletlen jelleg itt sem az objektív dologhoz, hanem a róla szóló ismereteinkhez kapcsolódik.)[1]

Mint láthatjuk, minden eddigi véletlenfelfogás jelentős szubjektív mozzanatokat tartalmaz, noha az egyes felfogások szerzői gyakran hangoztatják, hogy a valószínűséget, illetve a véletlent objektívnek tekintik.

Ezután térjünk át a véletlenfogalom részletes elemzésére, illetve kifejtésére. (A véletlen konkrét klasszikus és kvantumfizikai szerepét és a kettő viszonyát részletesen a 3. pontban elemezzük majd.)

[1] Engels: A természet dialektikája, Szikra, 1952. 229. o.

Minden dolog, jelenség számtalan belső és külső kölcsönhatás együttese. E kölcsönhatások azonban a kérdéses dolog vonatkozásában objektíve nem azonos jelentőségűek, nem egyenrangúak. Egy dolog alapvető minőségét — a külső kölcsönhatások egy része mint szükséges feltétel mellett — néhány belső *tartós* kölcsönhatás határozza meg; itt már *egyetlen* — bármelyik — kölcsönhatás megváltozása kiváltja a dolog gyökeres minőségi megváltozását. E (kölcsön)hatások időbeli stabilitása egyértelmű összefüggésben van a kérdéses dolog minőségi stabilitásával. A többi — nem lényegi — összefüggések az adott dolgot csak alapvető meghatározottságán belül befolyásolják, mégpedig — a fentitől eltérő — oly módon, hogy *csak az összességük* pillanatnyi konfigurációja dönti el a körükbe tartozó egyes hatások érvényre jutásának miként jét is. E nem lényegi, az adott dolog alapvető minőségi meghatározottságán kívül eső kölcsönhatások elemei az adott dolog vonatkozásában egymástól nagyobbrészt függetlenek, csakis azáltal kerülnek kapcsolatba egymással, hogy kölcsönhatásban vannak az adott dologgal — ellentétben az alapvető kölcsönhatásokkal, melyek az adott dolog minőségi meghatározottságában szükségszerű, tartós kapcsolatban vannak egymással —, ezért fellépésük az adott dolog kölcsönhatás-együttesében esetleges. Mivel pedig a kérdéses dologra gyakorolt befolyásuk az együttes konfigurációjuktól függ, nyilvánvaló, hogy egyes elemeik hatása is esetleges. A kérdéses kölcsönhatás megléte vagy hiánya más és más következménnyel jár aszerint is, hogy az egyéb hatások milyen kombinációjával együtt lép fel.

Illusztráljuk az elmondottakat egy példán. A tüzérségi lövésnél — a gravitációs teret adottnak (a fentebb említett szükséges külső hatásnak) feltételezve — három alapvető tényező, a csőnek a vízszintessel bezárt szöge, a lövedék tömege és a töltet robbanó ereje egyértelműen meghatározza azt, hogy a lövedék egy bizonyos területen, az ún. szórási ellipszisen fog lecsapódni. Arra azonban, hogy e területen belül az egyes lövések konkréten hová fognak esni, csak valószínűségi kijelentéseket tehetünk. Ez ugyanis az alapvető meghatározottságon kívül eső kölcsönhatások pillanatnyi kombinációjától függ. Ilyen hatás például a levegőnek (a röppálya mentén sokszorosan váltakozó) sűrűsége, az egyes lövedékeknek (a gyártási szórás miatt csak közelítően azonos) átmérője stb. Ha tehát pl. egy adott lövés esetén meg is állapítjuk, hogy a lövedék a levegő sűrűségének adott állapota miatt csapódott az ellipszis konkrét pontjába, és ezt a következő lövésnél figyelembe is vesszük, még nem következik, hogy ez is ugyanoda csapódik majd. A más-más vonatkozásokban szükségszerű, de az adott vonatkozásban egymástól nyilvánvalóan független tényezők (példánkban a levegősűrűség ingadozása az adott helyen és időben, valamint a lövedék méretszórása) egymástól függetlenül módosulnak, hatásuk tehát egymással szintén szükségszerűen össze nem függő, azaz véletlen együttesük konfigurációjától függ.

Természetesen a valóságban nem két, hanem számtalan ilyen tényező van. *Az ilyen — a kérdéses dolog alapvető meghatározottságán kívül eső —, az adott dolog vonatkozásában esetlegesen fellépő, a többi — hasonlóan nem tartós, nem lényegi — hatás pillanatnyi állapotától függően esetleges következményű kölcsönhatásokat nevezzük véletlennek.* Igen lényeges aláhúzni tehát, hogy a vizsgált példánál a három alapvető tényező megléte esetén a következmény mindig ugyanaz — tehát a lövedék a szórási ellipszisre esik —, attól függetlenül, hogy milyen más tényezők hatnak közre. A véletlen kölcsönhatások együttese viszont nem egyszer s mindenkorra adott, hanem állandóan vál-

tozik — ezért nem egyértelműen determinálja az esemény kimenetelét, hiszen minden elemének hatása a kölcsönható, esetleges momentumok pillanatnyi együttesétől függ.

Ez utóbbi megállapítással kapcsolatban a következőket kell figyelembe venni. Az anyagi világban nincsenek sajátosan szükségszerű vagy sajátosan véletlenszerű kölcsönhatás-típusok. Valamely kölcsönhatás csak egy konkrét objektív vonatkozásban szükségszerű vagy véletlen. Attól, hogy a kölcsönhatások egy csoportja objektíve meghatározza egy dolog minőségét, vagyis attól, hogy e kölcsönhatások egymással belső, tartós kapcsolatba kerülnek, válik — az adott vonatkozásban — a kölcsönhatások más csoportja véletlen jellegűvé. Ugyanezek a kölcsönhatások más jelenséggel összefüggésben vagy más szinten szükségszerű kapcsolatok elemei is lehetnek.[2] A véletlen ilyen felfogása tehát nem jelenti a szükségszerűség és véletlen merev elválasztását, szembeállítását, sőt méginkább kiemeli objektív dialektikus viszonyukat. Részben ugyanis kizárják egymást, hiszen egy kölcsönhatás adott konkrét vonatkozásban vagy szükségszerű, vagy véletlen; másrészt feltételezik egymást, hiszen a kölcsönhatások egy csoportjának szükségszerű volta teszi a többi kölcsönhatást véletlenné az adott vonatkozásban. A véletlenszerű kölcsönhatások pillanatnyi együttese — mely végső fokon adott esemény konkrét kimeneteléért felelős — szükségszerűen változik, így pl. két egymást követő lövés esetén sem lehet azonos. Az a feltételezés ugyanis, hogy a véletlen kölcsönhatások kombinációja nem változik, vagy az adott rendszer teljes izoláltságát, vagy a rajta kívül eső világ — a véletlenek forrása — teljes mozdulatlanságát kívánná meg. Ez azonban természetesen a valóságban sosem teljesül.

Ugyancsak kívánatos a véletlenről adott kép teljessége kedvéért megjegyezni, hogy a véletlenszerű kölcsönhatások egy csoportja valójában a szükségszerű feltételek ingadozásaként jelentkezik — pl. a lövedékátmérő valamilyen mérete szükségszerű, de hogy a tolerancián belül éppen melyik érték valósul meg, az véletlen —, míg a véletlenek másik csoportja a szükségszerű feltételeken kívüli világgal való kapcsolat eredménye, pl. hogy röptében a lövedék ütközik-e egy rovarral vagy nem.

Az elmondottakból kitűnik, hogy az általunk adott véletlen-definíció bizonyos fokig eltér nemcsak a mechanikus materialista, hanem a szokásos dialektikus materialista véletlenfogalomtól is. *A szokásos felfogás szerint ugyanis — mint láttuk, még a dialektikus materializmusban is — a véletlen alapvetően ismeretelméleti jellegű.* Eszerint például gázok esetében a paraméterek nagy száma miatt alkalmazunk statisztikus leírást, de, legalábbis elvben, el lehet jutni a csak ismereteink korlátozottsága miatt véletlennek tekintett tényezők szükségszerű kapcsolatának felismeréséig, és ez megszünteti a véletlen jellegüket. Az általunk adott véletlenfelfogás ez utóbbi mozzanatot nem ismeri el. Ha ugyanis adott esetben igen nagy munka árán sikerülne is megadni mindazon paramétert, melyek például a lövedék becsapódását egyértelműen determinálják, vagyis amelyek ismeretében érthető lesz, hogy a lövedék miért éppen oda esett és nem máshová, ezzel nem szünt meg e paraméterek — és együttesük — véletlen jellege, hiszen leg-

[2] Látható, hogy a véletlen ilyen felfogása annak elismerésén alapul, hogy a dolgok minőségi meghatározottsága objektív. Tehát nem szubjektív akarat, ismeret kérdése az, hogy a minőségi meghatározottság szempontjából mely kölcsönhatások alapvetőek és melyek véletlenek.

közelebb más eredményre vezetnek, mert más — ugyancsak esetleges — tényezők lépnek fel. (Ismételten hangsúlyozzuk, hogy a szükségszerű kapcsolatok egyik döntő különbsége a véletlenszerűekkel szemben, hogy míg ez utóbbiak kombinációja széles határok között változik — egyes elemeinek elmaradásától mások belépéséig — az adott dolog alapvető minőségének megváltozása nélkül, addig a szükségszerű kölcsönhatások együttesének megváltozása a minőség gyökeres megváltozásával jár együtt.) *Ilyen felfogásban a véletlen alapvetően lételméleti kategória.* Úgy véljük, a mikrofizika filozófiai interpretálásában sok nehézséget okozott éppen az, hogy a véletlen fogalmát ismeretelméletileg értelmezték, jóllehet az lételméleti fogalom.

A véletlen kölcsönhatások, mivel egy adott pillanatban a legkülönbözőbb módon hatnak, *bizonyos mértékig* kompenzálják egymást — a következmény tehát az, hogy például a vizsgált esetben az egyes lövések ugyan véletlenek, tehát a pontos becsapódási hely nincsen az alapvető kölcsönhatásokkal egyértelműen determinálva,[3] az elméletileg várható becsapódási pont körül azonban meghatározott törvényszerűség szerint szórnak, így valószínűségi kijelentéseket lehet tenni az egyes lövések kimenetelére vonatkozóan. A lövések halmaza — a statisztikus sokaság — elég nagy szám esetén szigorú törvényszerűségnek megfelelően oszlik el az ellipszis területén.

Az is látható a fentiekből, hogy a véletlen kölcsönhatások nem állíthatók szembe az okszági kölcsönhatásokkal, hiszen a véletlen hatásnak is van oka; a kérdéses dolog alapvető meghatározottságán kívül fellépő esetleges kölcsönhatások *kombinációja.* Nyilvánvaló, hogy a dolog alapvető kölcsönhatásainak — melyek a minőségét meghatározzák — és a vele kapcsolatos véletlen hatások halmazának intenzitási és időbeli stabilitási viszonyai döntik el, hogy a véletlen kölcsönhatások milyen mélységig és milyen időtartamban befolyásolják a kérdéses dolgok állapotát.[4] A klasszikus fizika azért tudta az általa tanulmányozott terület jó közelítésben adekvát leírását adni a laplace-i determinizmus koncepciója alapján, mert ezeken a terü-

[3] Természetesen a szó laplace-i, mechanisztikus értelmében nincs determinálva. A laplace-i determinizmus ugyanis feltételezte, hogy ha valamely test mozgásállapotát adott időpillanatban ismerjük, ezt elvileg tetszőleges más időpontra is abszolút pontossággal kiszámíthatjuk, ami azt jelenti, hogy az adott pillanatban meglevő hatások szigorú egyértelműséggel meghatározzák a kérdéses dolog sorsát a véletlen kizárásával. Jóllehet ilyen determinizmus nem érvényes a statisztikus jellegű folyamatokban, minden pillanatnyi állapotot — az alapvető meghatározottságon belül — a véletlen kölcsönhatások együttese determinál, teret adva egyéb, esetlegesen fellépő kölcsönhatásoknak is. Vagyis itt a mechanisztikus, szigorú determinizmust egy szélesebb értelemben vett rugalmasabb determinizmus váltja fel, nem pedig valami abszolút értelemben vett indeterminizmus. Tehát a determinizmus fogalma bizonyos fokig feloldódik az okszági meghatározottság — vagy még inkább a szükségszerűség s véletlen dialektikus egységének — fogalmában. Minden természeti jelenség vagy változás okozatilag meghatározott, más anyagi változások, folyamatok következménye, de a véletlen kölcsönhatások objektív léte miatt a konkrét dolgok alakulásában többé kevésbé jelentős szerepet játszanak az esetleges elemek is.

[4] Az okság és a véletlen kapcsolatáról itt elmondottakból következik, hogy nem érthetünk egyet Bohm ezzel kapcsolatos felfogásával, aki „Okság és véletlenség a modern fizikában" (Gondolat, 1960.) c. könyvében határozottan elhatárolja egymástól az okszági és a véletlen kölcsönhatásokat, illetve az általa okságinak nevezett dinamikai és statisztikus törvényeket. Mindezt azért tartottuk szükségesnek megjegyezni, mert az említett ellenvéleményünktől függetlenül — különösen a mikrofolyamatok és a háttér kapcsolatának kifejtésekor — messzemenően támaszkodtunk Bohm említett könyvére.

leteken a véletlen kölcsönhatások befolyása *objektíve* elhanyagolható. A laplace-i determinizmus alkalmazásával akkor kezdtek nehézségek mutatkozni, amikor a fizika túllépte a klasszikus makrovilág határait, vagyis egy mélyebb kölcsönhatási szint megismerésére tért át, ahol a véletlen kölcsönhatások jelentős szerepet játszanak.

2. *A különböző kölcsönhatási szintek törvényeinek és leírásmódjainak viszonya*

A véletlenfogalom mellett a később elmondandók megértése céljából szükséges még tisztázni a különböző kölcsönhatási szintek (különböző megismerési szintek, tudományos diszciplínák) törvényeinek és leírásmódjainak viszonyát. Itt lényegében az a kérdés, hogy mennyiben lehet egy szint természeti törvényeit egy általánosabb szinten érvényes törvények speciális eseteinek tekinteni.

Szokás például a newtoni dinamika törvényeit a relativisztikus törvényeknek a fénysebességhez képest kis sebességgel mozgó jelenségekre, testekre érvényes megközelítésének tekinteni. Ez formálisan valóban így van, mert ha a test mozgási sebessége sokkal kisebb, mint a fénysebesség, illetve ehhez képest elhanyagolható, akkor például a nyugalmi tömeg — az adott esemény lefolyása szempontjából — objektíve egyenértékű a mozgási tömeggel, vagy a transzformált idő egyenértékű lesz a transzformálás előttivel, s így tovább, ami összességében azt jelenti, hogy a relativisztikus mechanika átmegy a klasszikus mechanikába. Ez ismeretelméletileg azt jelenti, hogy a relativisztikus mechanika objektív igazságtartalma több mint a klasszikus mechanikáé, mert mint határesetet tartalmazza ezt, de ezen túl leírja olyan jelenségek törvényeit is, amelyek a klasszikus mechanika számára hozzáférhetetlenek. Helytelen volna azonban ebből a viszonyból arra következtetni, hogy a newtoni dinamika törvényeinek végső lényegét is a relativisztikus törvényekben találhatjuk, vagyis, hogy a relativisztikus és a klasszikus mechanika minőségileg azonos kölcsönhatási szinteket ír le. Az a tény ugyanis, hogy a relativisztikus effektusok a klasszikus mechanika által leírt folyamatoknál — mégpedig nem csupán valami szubjektív emberi megítélés szempontjából, hanem az e szinten szereplő egyéb kölcsönhatásokhoz viszonyítva objektíve — elhanyagolhatók, azt jelenti, hogy ezen a kölcsönhatási szinten nem a relativisztikus effektusok, illetve az ezekkel kapcsolatos törvényszerűségek játszák a döntő szerepet, határozzák meg a folyamatok jellegét, hanem a klasszikus fizika által leírt kölcsönhatások, törvényszerűségek.

A fentihez teljesen hasonló meggondolás érvényes a kvantumfizika és a klasszikus fizika viszonyára is. Ehrenfest tétele ugyanis kimondja, hogy a kvantumfizikai mozgást leíró mennyiségek várható értékei — a Schrödinger-egyenlet következményeképpen — kielégítik a klasszikus fizika mozgásegyenleteit, a mért értékek eltérése a várható értéktől — a szórás — annál kisebb, minél inkább elhanyagolhatók a részecske állapotát befolyásoló véletlen kölcsönhatások, klasszikus esetben pedig — mikor a szórás értéke zérus — a várható értékek egyenlők a mért értékekkel, vagyis a kvantummechanikai Newton-egyenlet átmegy a „klasszikus" Newton-egyenletbe. Éppen a véletlen kölcsönhatások elhanyagolható, illetve nem elhanyagolható volta mutatja, hogy két különböző kölcsönhatási szintről van szó. *Az, hogy a mért értékek szórása a várható érték körül a klasszikus fizikára való átmenet esetén zérushoz tart, nem más, mint matematikai kifejezése annak az objektív*

ténynek, hogy a klasszikus fizika által leírt szinten a kvantumfizikai kölcsönhatások objektíve elhanyagolhatók, hogy ezen a szinten a klasszikus fizika törvényei fejezik ki a lényeget. (Természetesen e szintek minőségi önállósága nem jelenti azt, hogy függetlenek egymástól.)

Nyomatékosan kívánjuk hangsúlyozni, hogy mind a relativitáselmélet, mind a kvantumfizika mélyebb ismereteket nyújt az anyagi világról, mint klasszikus analogonjaik. *Ezt azonban nem azzal teszik, hogy ugyanazon a kölcsönhatási szinten adnak egy „jobb" leírást a klasszikus fizikai leírás helyett, hanem azzal, hogy mélyebb megismerési szintre jutnak.* Hogy ez így van, formálisan is kitűnik abból, hogy ha a relativitáselmélettel vagy a kvantummechanikával klasszikus fizikai folyamatot kívánunk leírni, el kell végezni a már említett határátmeneteket, ami valójában a klasszikus leírásra való áttérést jelenti.

Az elmondottakból következik, hogy nem tekinthetjük azonos mozgásszintnek a molekulák halmazát, ha mint pontrendszert kezeljük és felírunk rá N számú dinamikai egyenletet — bár elvileg ez is lehetséges —, illetve, ha mint gázt vizsgáljuk — vagyis olyan objektív összefüggésben, ahol a molekulahalmaz gázként lép kölcsönhatásba más testekkel —, és statisztikus leírást alkalmazunk rá. Itt lényegében arról van szó, hogy a molekulahalmaz mint gáz makroszkopikus objektum, hiszen más makroszkopikus testekkel, folyamatokkal való kölcsönhatásai jellemzik, és ezeket vizsgáljuk. Ennek megfelelően a leírására szolgáló paraméterek is makroszkopikus jellegűek (nyomás, hőmérséklet, entropia stb.). Kétségtelen az, hogy ha lemondunk a molekulák dinamikai leírásáról, és e helyett, alkalmas valószínűségi feltevések alapján, statisztikai leíráshoz folyamodunk, nagy mértékben leszűkítjük a vizsgált objektumról szerezhető információk mennyiségét, hiszen például N „darab" molekula kinetikus energia értékének külön-külön történő megadása helyett egy átlag kinetikus energiáról beszélünk, amely csak egy elméleti középérték, s lehet, hogy adott pillanatban egyetlen molekulának sincs éppen ennyi kinetikus energiája. Az is *kétségtelen azonban, hogy az a kevés számú információ, amelyet a statisztikai leírás megenged, a molekulahalmazt mint gázt lényegibb módon írja le, mint az elhanyagolt összes többi információ együtt.* Ugyanis a gáz makroszkopikus viselkedéséről a molekulák átlag kinetikus energiája, illetve a vele kapcsolatos makroszkopikus paraméterek igen sokat mondanak, gyakorlatilag azonban teljesen közömbös, hogy az egyes molekulák ténylegesen milyen kinetikus energiával rendelkeznek, vagyis hogy milyen komponensekből tevődik össze a kérdéses átlagérték. A két kölcsönhatási szint objektív különbségéből eredően minőségi különbség van az egyes molekulák konkrét mozgásának leírása és a gáz mint olyan leírása között.

Megjegyezzük, hogy a kölcsönhatási szintek fenti módon való megkülönböztetése nem szükségképpen azonos a mozgásformáknak a filozófiában szokásos megkülönböztetésével. Csupán azt az igen lényeges körülményt fejezi ki, hogy adott objektum különböző szintű kölcsönhatások eleme, és hogy minden kölcsönhatási szinten más-más törvényszerűségek, tulajdonságok jellemzik. *A molekulahalmaz tehát nem mint tárgy különbözik a gáztól, hanem abban, hogy a molekulaszinten folyó kölcsönhatásokat determináló paraméterek a gáz-szintű kölcsönhatások szempontjából mint véletlenek jelentkeznek, és itt új, a molekulák szintjén nem létező paraméterek, törvények jelennek meg.*

3. *A valószínűségi leírás közös vonásai a klasszikus és a kvantumstatisztikában*

A klasszikus és a kvantumfizikai statisztikai leírásmód között — esetleges *formális* hasonlóság elismerése mellett — általában az elvi különbséget szokták hangsúlyozni — és erre alapozzák a két megismerési szint ismeretelméleti megkülönböztetését is. Megítélésünk szerint vitatható a két szint szokásos elhatárolása, ezért ezt a kérdést kissé részletesebben kívánjuk megvizsgálni.

A klasszikus és a kvantumfizika statisztikus leírásmódjának lényegét a következőkben szokás megjelölni.

a) A statisztikus leírás klasszikus felfogása a következő. A gáz mint egyedi diszkrét molekulák halmaza is leírható, úgy hogy minden egyes molekulára felírunk egy mozgásegyenletet, s az így kapott egyenletrendszer — mely a gáz minden egyes molekulájának egy adott pillanatbeli valamennyi paraméterét tartalmazza — lehetővé tenné valamennyi molekula, tehát a gáz állapotának is tetszőleges időpontra való kiszámítását, előrelátását. E felfogás szerint a statisztikus leírásmódot tulajdonképpen csak gyakorlati korlátok miatt alkalmazzuk, mivel ugyanis a gázban rendkívül nagy számú molekula van, egy ilyen komplikált egyenletrendszer — gyakorlatilag — megoldhatatlan. Ezért tehát az egyes molekulák saját szintjén determinált — de a gáz szempontjából véletlen — mozgását átlagoljuk, és a kiindulási valószínűségi feltevések alapján számítjuk a gázt jellemző makroszkopikus paramétereket. Más szóval: a valószínűségi leírás e felfogásában érvényesül a laplace-i determinizmus.

b) A kvantumfizikai leírásmódnál a valószínűséget általában nem egy, a gyakorlati kényszer alapján bevezetett fogalomnak, hanem a mikrofolyamatok belső lényegéhez tartozó tényezőnek tekintik. Így itt csak valószínűségi leírás lehetséges, nem érvényes a laplace-i determinizmus. (Általában ugyanis feltételezik, hogy az elemi részecske nincs meghatározott állapotban, de a különböző lehetséges állapotokba adott valószínűséggel kerülhet, így nem egy konkrét állapot — mint a klasszikus fizikában —, hanem a valószínűségek eloszlása jellemzi az objektumot.)

Mielőtt e két leírásmód viszonyának az elemzéséhez fognánk, le kívánjuk szögezni: egyetértünk azzal a felfogással, hogy alapvető különbség van a klasszikus és a kvantumfizika statisztikus leírásmódja között. Azt azonban kétségbevonjuk, hogy e különbség lényege az lenne, hogy a kvantumfizika esetén a valószínűség objektíve a dolog lényegéhez tartozó, míg a klasszikus esetben csupán a túlzottan bonyolult — de egyébként lehetséges — mechanisztikus determinisztikus leírás elkerülésére szolgáló módszertani tényező.

Rátérve a két leírásmód viszonyának vizsgálatára, azonnal látható: a két felfogás közötti különbség egyik lényeges vonása, hogy a gázoknál nyilvánvaló volt annak a molekuláris mozgásszintnek a létezése — sőt bizonyos alapvető tulajdonságai is ismertek voltak —, amely a makroszkopikus gáztörvények valószínűségi alapját képezte. Továbbá: a molekuláris mozgásszint klasszikus leírásánál nyilvánvaló volt az is, hogy a jellegzetesen statisztikus mennyiségek a molekulasokaság egészére vonatkoznak, az egyes molekulákra csak valószínűségi kijelentéseket lehet tenni (átlag kinetikus energia, tartózkodási valószínűség stb.). Ezzel szemben a kvantumfizikában nem világos, hogy — jóllehet a leírásmód kétségtelenül statisztikus — pontosan milyen sokaság képezi a statisztika alapját: maguk az egyes atomi,

molekuláris stb. részecskék-e vagy egy halmazuk — a kvantummechanikai sokaság —, vagy valamely szubatomi szintnek a mozgása.[5]

Függetlenül attól, hogy hogyan döntenek a fizikusok a kvantumfizikai leírásmód alapját képező sokaság kérdésében, az tény, hogy a kvantumfizikai leírásmód statisztikus jellegű, hogy a kvantumfizikai mozgásszinten objektíve statisztikus törvényszerűségek érvényesek. Ez esetben pedig a kvantumfizikai szint kétségtelenül egy önálló mozgásszint, s ennek statisztikus jellegén az sem változtat, ha valamely szubkvantumfizikai szinten esetleg megtaláljuk valószínűségi alapját. (Emlékeztetünk itt az előző fejezetben mondottakra.)

Lényegében teljesen hasonló a helyzet a klasszikus statisztikai leírás esetében is. Az, hogy ismerjük a molekulák mozgásának szintjét, mely a termodinamikai mozgás valószínűségi alapjául szolgál, nem változtat azon a tényen, hogy a termodinamika fogalmai — hőmérséklet, nyomás, fajhő stb. — és törvényei a molekulahalmazokra vonatkoznak, és hogy e törvények minőségileg különböznek a klasszikus mozgástörvényektől. Ez azt jelenti, hogy a gáz — vagy szilárd test, folyadék, egyszóval makrotest — nem egyszerű dinamikai halmaza[6] a molekuláknak, hanem minőségi sajátszerűséggel, minőségi többlettel bír hozzájuk képest.

Ha azonban ez így van, akkor a dinamikai leírás lehetőségére utaló elvet kell figyelmesebben megvizsgálni, mely a klasszikust megkülönbözteti a kvantumstatisztikai leírástól. E felfogás szerint egy molekula mozgásállapotából ki lehet számítani, hogy a — szintén ismert mozgásállapotú — szomszédos molekulák közül melyikkel és hogyan fog ütközni, és azt is, hogy mi lesz az ütközés eredménye. Így ismét egy olyan helyzet áll elő, melyben minden molekulának ismerjük a mozgásállapotát, és a halmaz egész további sorsa ilyen determinált állapotok sorozatából tevődik össze. Vagyis ez azt jelenti, hogy ha feltételezzük a dinamikai leírásmód elvi lehetőségét minden molekulára, akkor a molekulahalmaz, illetve az egyes molekulák mozgásának vonatkozásában objektíve teljes determinizmus uralkodik — laplace-i értelemben is.

A klasszikus statisztikus leírás egyik alapfeltevése azonban éppen az, hogy a molekulahalmaz egésze, vagyis a gáz szempontjából az egyes molekulák mozgása — paramétereik ingadozása az átlag körül — véletlen jellegű, így erre csak valószínűségi kijelentéseket tehetürk. E valószínűségek alapján képzett átlagok azonban a gáz mint egész viselkedésére vonatkozóan egzakt kijelentéseket engednek meg. Ez azt jelenti, hogy a molekulák klasszikus dinamikai együttese és a gáz mint makroszkopikusan kölcsönható és leírható jelenség — az előző fejezetben mondottak szerint — nem azonos mozgásszintek, minőségi különbség van közöttük, illetve „molekulák klasszikus dinamikai együttese" a valóságban tulajdonképpen nem is létezik, mivel a molekulasokaság lényege az, hogy gáz. Ez abban is megnyilvánul, hogy a molekulahalmaz mint egész adott állapotához a molekulák különböző konkrét

[5] Figyelemreméltó e kérdésben Fok felfogása, aki szerint nem maguk a mikroobjektumok, hanem a rajtuk végzett mérések eredményeinek a halmaza a kérdéses statisztikus sokaság; így a statisztikus leírás természetesen egyaránt vonatkozhat az atomi objektumok egy halmazára, de az egyes atomokra is.

[6] Dinamikai halmazon a testek olyan mechanikai együttesét értjük, ahol a mechanikában előforduló kölcsönhatásoktól minőségileg különböző (például speciális kvantumfizikai) kölcsönhatás nem lép fel.

elrendeződése tartozhat. (A molekulasokaságban olyan új kölcsönhatások lépnek fel, melyek túlnőnek a dinamikai leírás keretein, s amelyek a gázok minőségét teszik. E sokaságra vonatkoztatva véletlen az egyes molekulák mozgása még akkor is, ha saját szintjükön — akár a laplace-i értelemben is — determináltak. Persze a szigorúan vett laplace-i determinizmus sehol sem érvényes.) A statisztikai — jelen esetben termodinamikai — törvények nem az egyszerű dinamikai törvényeket követő egyes molekulákra, hanem a gázra vonatkoznak.

Az elmondottakból adódik az a fontos következtetés, hogy mivel a gáz nem a molekulák egyszerű dinamikai halmaza, hanem sajátos minőségű, sajátos belső kölcsönhatásokkal rendelkező rendszer, a valószínűség ennek is éppen olyan belső, elválaszthatatlan eleme, mint azt a kvantumfizikai folyamatok esetében láttuk; vagyis a klasszikus statisztikus leírás nem csupán egy lehetséges (gyakorlatilag egyedül kivitelezhető!) leírási módszer, hanem a gázok objektív statisztikai törvényeinek adekvát tükröződése.

Nyomatékosan kívánjuk hangsúlyozni, hogy az elmondottak a kvantumfizikai és klasszikus statisztikai leírás ismeretelméleti hasonlóságát kívánták kiemelni, és távolról sem gondolunk valamiféle fizikai analógiára a két terület között. Azaz például egyáltalán nem szükségszerű a kvantumsokaság elemei számára valamiféle klasszikus értelemben vett determináltság, amilyent a gázt alkotó egyes molekulák esetében feltételeztünk. Lehetnek ezek az elemek a saját szintjükön statisztikailag meghatározottak is — vagyis olyan állapotban, amelyben a véletlen kölcsönhatások lényeges szerepet játszanak —, hiszen az egyes mozgásszinteket nem az különbözteti meg egymástól, hogy statisztikus vagy dinamikai törvényeknek vannak-e alávetve, hanem az e törvények által leírt objektív különbségek.[7]

Összefoglalva: láthatjuk tehát, hogy a molekulahalmaz dinamikai és statisztikus leírása objektíve nem egyenértékű a gáz objektív kölcsönhatásai vonatkozásában; a véletlen, a valószínűség, ugyanolyan elválaszthatatlan módon kapcsolódik a vizsgált folyamathoz, mint ahogy az a kvantumfizikában látszik. Ennek ellenére, illetve ezen túl a klasszikus statisztika — és általában a klasszikus fizika —, valamint a kvantumfizikai leírásmód között valóban lényeges minőségi különbség van. A továbbiakban vizsgáljuk meg, hogy milyen momentumok képezik a kétféle leírásmód közötti lényeges különbség objektív alapját.

4. *A véletlen objektív szerepének minőségi különbsége a klasszikus és a kvantumfizikai állapotban*

A véletlen fogalmának elemzésekor már említettük, hogy alapvető különbségek lehetnek az egyes mozgásszintek között aszerint, hogy a véletlen kölcsönhatások milyen mélyen és milyen időtartamban befolyásolják a kérdéses szint jelenségeinek minőségét. Ilyen vonatkozásban találunk lényeges különbséget a klasszikus fizikai és a kvantumfizikai terület között, ez okozza

[7] Bár a kvantumfizikai leírás is és a gázok klasszikus leírása is statisztikus, látni fogjuk, hogy az előbbi még ezen túlmenő sajátosságokat is mutat. (Például a mérőberendezés különleges szerepe.) Így talán elfogadható az az álláspont, hogy a molekulák statisztikus leírása ismeretelméletileg a „tiszta" klasszikus és a kvantumfizikai leírás között foglal helyet.

elsősorban, hogy az állapot klasszikus fizikai fogalma nem alkalmazható kvantumfizikai jelenségekre.

Az állapot klasszikus fizikai fogalma mindenekelőtt a véletlen kölcsönhatások objektív elhanyagolhatóságán alapul. Minden mozgásszinten létezik viszonylagos nyugalom — ez teszi lehetővé a minőségi állandóságot —, amely a más szinteken folyó mozgások egyensúlyán alapszik. Így például egy makrotest vagy bármely makroszkopikus objektum minőségi stabilitása, állandósága — egyáltalán a jól definiált minősége — a molekuláris és mélyebb szintű mozgások egyensúlyának a következménye. Konkrétan például egy gáz átlagsűrűsége azért tekinthető adott körülmények között állandónak, mert a térfogategységbe egy másodperc alatt belépő és onnan kilépő molekulák száma jó közelítésben állandó. A valószínűségi leírás nyelvén megfogalmazva ez azt jelenti, hogy a molekulák tartózkodási valószínűsége a gázt befogadó edény egész térfogatában minden pontban azonos. Persze az ilyen statisztikus egyensúlyok körül valójában mindig tapasztalhatók bizonyos fluktuációk, ingadozások, ezek hatása azonban elhanyagolható a kérdéses gáz minőségi meghatározottságán belül. Ezért lehetséges a gáz statisztikai módszerekkel történő leírása anélkül, hogy a molekulák közötti konkrét kölcsönhatásokra — melyek nyilvánvalóan determinálják az egyensúly körüli ingadozást — tekintettel kellene lennünk. Azok a változások pedig, amelyek végül is minden makroobjektumnak megváltoztatják a minőségét, olyan lassúak a makroszkopikus leírásban szereplő időtartamokhoz képest, hogy általában nem kell figyelemmel lenni rájuk. Az állapot klasszikus fizikai fogalmának tehát — problémánk szempontjából — döntő eleme, hogy a környezeti hatások — intenzitási vagy időbeli viszonyaik miatt — az adott dolog minőségi stabilitása mellett objektíve elhanyagolhatók.

A probléma további megvilágítása céljából gondoljuk meg a következőket: Annak feltétele, hogy valamely rendszer állapota, adott pillanatban ismert paraméterei alapján, tetszőleges későbbi időpontra is meghatározható legyen az, hogy a rendszer teljesen izolált legyen, ne léphessenek fel olyan kölcsönhatások, melyek az ismert paraméteregyüttes információtartalmában nincsenek benne. Bár ilyen izolált — abszolút individuális — rendszerek a valóságban nincsenek, a klasszikus fizikában a testek — a makroszkopikus leírás szempontjából — jó közelítésben ilyennek tekinthetők, a környezeti, véletlen hatások fentebb említett elhanyagolhatósága miatt.

Egészen más a helyzet a kvantumfizika szintjén. Itt a környezeti hatások — és mint a későbbiekben látni fogjuk, ezek közé számítanak a mérési effektusok is — nem elhanyagolhatók az adott objektum minőségét alapvetően meghatározó kölcsönhatások mellett, sem intenzitásukat, sem pedig időbeli viszonyaikat illetően. Így egyrészt a környezet változása az adott objektum szüntelen minőségi változását vonja maga után, az alapvető összefüggések által meghatározott — meglehetősen tág — korlátok között. Másrészt az alapvető meghatározottságban szereplő idők egyenlő nagyságrendűek a környezet minőséget befolyásoló változásainak hatásidejével, ami az általunk vizsgált szinten a klasszikusan jól definiált stabilis állapot hiányában mutatkozik meg.[8] Természetesen lehetséges, hogy az atomok,

[8] Amikor a stabilitás hiányáról beszélünk, a mikroobjektumok — vagy sokaságaik — azon helyzetéről van szó, mikor nincsenek sajátállapotban. A sajátállapot — például az atom elektronhéjában kötött elektron energia-sajátállapota vagy a mérés által előidézett koordináta-sajátállapot — időben stabil; a mikrofizika értel-

molekulák „állapothiánya" a napjainkban feltáruló elemi rész és magfizikai folyamatok időnagyságrendjéhez képest ugyanolyan stabilis, mint jelenleg a makroállapot a mikrofizikai állapothoz képest. Mivel a kvantumfizikai állapot általunk kifejtett felfogása nem egyeztethető össze az individuum, illetve az individuális állapot klasszikus fizikai fogalmával, de nem lehet az individuális jelleg teljes feloldásáról sem beszélni, célszerű ezt az állapotot a *kvázi-individuális* jelzővel illetni, amely elnevezés jól elhatárolja mind a klasszikus individuum fogalmától, mind az önálló karakter teljes hiányának „állapotától".

Az elmondottakból látható, hogy a klasszikus fizikai és a kvantumfizikai állapot között — a véletlenszerű környezeti hatások objektíve eltérő jelentősége miatt — a döntő különbség az állapot időbeli stabilitásában van. Azért kívántuk ezt még egyszer kihangsúlyozni, mert a környezeti hatások ilyen jelentősége mellett joggal vetődik fel a kérdés, hogy lehet-e egyáltalán a mikrofizikai objektumok (elektron, proton stb.) önálló minőségéről beszélni.

Az nyilvánvaló az elmondottak szerint, hogy a klasszikus fizika fogalmainak megfelelő állapotról itt valóban nem lehet beszélni. Az önálló minőség elhatárolására mégis objektív alapot ad az, hogy bár a szereplő kölcsönhatások egy nagyságrendbe esnek, egy csoportjuk mégis állandó, tartós elemét képezi a kérdéses dolognak. Emlékeztetünk arra, hogy az első pontban kifejtettek szerint a véletlen jellegű és az alapvető kölcsönhatásoknak intenzitás szempontjából mem szükségképpen kell különbözniük. Éppen *a véletlen kölcsönhatások döntő szerepe adja meg az úgynevezett kvantumfizikai állapotnak sajátos jellegét.*

E problémakörrel kapcsolatos az a kérdés is, hogy a mikrofizikai objektumok relatíve nagyfokú instabilitása mellett hogyan jöhet létre a makrovilágban tapasztalt stabilitás. Ez igen bonyolult, fizikai és filozófiai vonatkozásban is alapvető kérdés. Részletes elemzés helyett itt csak utalunk a megoldáshoz vezető néhány gondolatra. Adott makrofizikai állapot sok különböző mikrofizikai kombináció alapján valósulhat meg. Ez azt jelenti, hogy az elemi részek vagy kombinációjuk változása nem szükségképpen vonja maga után a makroobjektum megváltozását. A véletlen kölcsönhatásról mondottak szerint az alkotórészek állapotváltozásainak azok az összetevői, amelyekről itt szó van, a makroszkopikus kölcsönhatási szinthez viszonyítva véletlen jellegűek, s mint ilyenek kiegyenlítődési tendenciát mutatnak. A makroszkopikus objektumok pedig az alkotó elemi részek viselkedésének, változásainak statisztikus átlagát tükrözik saját makroszkopikus tulajdonságaikként. Ezen túlmenően, mint a korábbiakban is láttuk, a kvantumfizikai objektumok is bizonyos karaktert mutatnak tartós, belső kölcsönhatásaik állandósága miatt. (Végül a következő fejezetben foglaltakra utalva itt említjük meg a következőt: az a tény, hogy egy elemi rész egy makroobjektum alkotó része, a fellépő erős kölcsönhatások révén eleve stabilizálja annak kvantumfizikai állapotát.)

---

mezésében azonban általában nem a sajátállapot, hanem ennek a hiánya okozta az ismeretelméleti problémákat. Az általunk kifejtett gondolatmenetben éppen ez utóbbi helyzetet nevezzük kvantumfizikai állapotnak, megkülönböztetendő a sajátállapottól.

5. *A mérőberendezés és a mérési kölcsönhatás létélméleti és ismeretelméleti szerepe a mikrofizikában*

A kvantumfizikai állapot fentebb adott értelmezésébe természetes módon beilleszthető a mérőberendezések, helyesebben a mérési folyamat mikrofizikailag kivételesen fontos szerepe is anélkül, hogy az ortodox interpretációban megtalálható szubjektivizáláshoz hasonló következtetésekre alapot szolgáltatna.

Mint láttuk, a kvantumfizikai objektum állapota a környezeti, véletlen jellegű kölcsönhatások pillanatnyi konfigurációjának megfelelően ingadozó állapotsorozatból tevődik össze. Azt is láttuk azonban, hogy a klasszikus állapot időbeli stabilitását — s ezzel a minőségi állandóságot, jól definiáltságot — néhány — úgynevezett alapvető — kölcsönhatásnak az összes többivel szemben kitüntetett intenzitási és időbeli stabilitási viszonyai biztosítják. E felfogás szerint a kvantumfizika azon tapasztalata, hogy a mérés viszi sajátállapotba a mikroobjektumot, a következőképpen értelmezhető.

Már a véletlen fogalmának kifejtésénél említettük, hogy azon nagyszámú kölcsönhatás, mely egy adott dolog alapvető meghatározottságán kívül esik, és amelyeket összefoglalóan háttérnek vagy környezetnek nevezünk, túlnyomórészt egymástól független hatásokból áll, melyeknek azonban a kérdéses dologra való hatását együttes pillanatnyi konfigurációjuk határozza meg. Éppen mivel a hátteret alkotó kölcsönhatások többnyire függetlenek egymástól, az egyes háttérkonfigurációk — melyek az adott mikroobjektumhoz tartozó alapvető kölcsönhatások csoportjával együtt meghatározzák a pillanatnyi kvantumfizikai állapotot — egyenlő valószínűséggel alakulhatnak ki. Más szóval: a sajátállapotok széles csoportja mint potenciálisan lehetséges benne rejlik a kvantumfizikai állapotban. A hátteret alkotó többi kölcsönhatásoknál lényegesen intenzívebb mérési kölcsönhatás — saját minőségi jellegének megfelelően — megváltoztatja a mikroobjektum valószínűségi állapotát (ti. azzal, hogy a háttérkonfigurációk egy csoportjának megnöveli a valószínűségét a többi rovására), s így a megvalósuló saját állapotok már a mérőberendezésre, illetve a mérési kölcsönhatásra is jellemző valószínűségi eloszlást fognak mutatni. Vagyis a mérési aktus — de minden az átlagosnál lényegesen erősebb objektív kölcsönhatás — determinálólag hat az objektum minőségére, mintegy stabilizálja azt a mérés tartamára. Ez tulajdonképpen a mikroobjektum saját állapota, mely bizonyos mértékig már klasszikus paraméterekkel jellemezhető.[9]

Emlékeztetünk az első pontban mondottakra: a szigorú determinizmus a környezettől való teljes elszigeteltséget tételez fel, vagyis a testeket abszolút individuumoknak tekinti. Ez a klasszikus testek esetében jó közelítésben feltehető, a mikroobjektumok esetében nem. Ha azonban a mikroobjektum egy, az átlagosnál lényegesen intenzívebb — például mérési — kölcsönhatásba kerül, ez mintegy kiemeli a környezeti kölcsönhatásokból, individuális jelleggel ruházza fel. Például, ha egy atom befog egy elektront, ezzel ez energiasajátállapotba kerül, mert az atomban fellépő kölcsönhatások, melyek az adott elektronpálya energiaszintjét meghatározzák, olyan fokig stabilizálják az elektron energiáját, hogy ezt a környezettel való kölcsönhatásból eredő

[9] A sajátállapot kialakulása szempontjából a mérési kölcsönhatással teljesen analóg módon értelmezhető például egy perturbáló jellegű — potenciállal leírható — kölcsönhatás következménye is.

energiaingadozás alapvetően nem befolyásolja. (Nem az atomot gerjesztő kölcsönhatásra gondolunk, mely más energia sajátállapotba viszi az elektront, hanem az esetleges egyéb kölcsönhatásokra, pl. atomot polarizáló külső erőtérre.)

Látnunk kell azonban, hogy a sajátállapotba kerülés bizonyos fokig eltérést jelent a tipikus kvantumfizikai állapottól. Lényegében arról van szó, hogy a mikrofizikai objektum a mérőberendezés elemeivel lép kölcsönhatásba, s a mérőberendezés az így kialakuló viszonylag stabil állapot paramétereit fordítja le a klasszikus fizika nyelvére.

Itt két megjegyzést kell tenni.

Először: az a tény, hogy a mérőberendezés a sajátállapot kialakításával eltéríti a mikroobjektumot a tiszta kvantumfizikai állapottól, és hogy ezt a sajátállapotot többé-kevésbé klasszikus paraméterekkel jellemzi, nem jelenti azt, hogy a tiszta kvantumfizikai állapot egyáltalán nem férhető hozzá számunkra. Mert bár a mérési aktus valóban sajátállapotba hozza a mérendő objektumot, ez a sajátállapot azonban a mérési kölcsönhatáson kívül nyilvánvalóan attól is függ, hogy a mérés milyen kvantumfizikai állapotban találta az objektumot. Ez pedig — ha a klasszikus fizika fogalmai szerint nem is beszélhetünk stabil állapotról — a benne szereplő szükségszerű kapcsolatban levő kölcsönhatások miatt, az állandó jellegű véletlen ingadozások ellenére, kvantumfizikailag bizonyos karaktert mutat. Ennek megfelelően más és más lesz az azonos mérési elrendezés által kiváltott sajátállapot is. Ennek alapján pedig következtetni lehet a sajátos kvantumfizikai paraméterekre. (Éppen ezen meggondolás alapján nyer realitást Fok felfogása, amely szerint a mérési sorozatok eredményeinek eloszlására alkalmazott valószínűségi leírás alapján következtetni lehet a mikroobjektumok klaszszikustól eltérő sajátságaira.)

Másodszor: a mérőberendezés klasszikusan leírható objektum, melynek a mérés során lezajló mikrofolyamatokról szóló elsődleges, közvetlen információi maguk is klasszikus nyelven vannak megfogalmazva. Így van ez már a klasszikus kvantumfizikában is, még inkább így lesz az esetleges szubkvantumfizikai szinten, mivel innen szerzendő ismereteink még közvetettebbek lesznek. Ez más szóval azt jelenti, hogy — bár van lehetőség a sajátos kvantumfizikai paraméterek megismerésére — a mikrovilágot nem írhatjuk le a klasszikus fogalmak teljes kizárásával. Tehát a mérőberendezés valóban fontos, ismeretelméletileg döntő szerepet játszik a mikrovilág megismerésében. De mint láttuk, a mikrovilágban uralkodó indeterminizmusnak — vagyis a laplace-i értelemben vett determinizmus hiányának — éppen nem a mérőberendezés az oka, hanem a kvantumfizikai szint specifikus véletleningadozásai, melyek e szint objektív tulajdonságai, ezektől függ, hogy a mérés milyen kvantumfizikai állapotot talál, vagyis hogy milyen sajátállapot jön létre. Ilyenformán tehát a mérőberendezés mind fizikailag, mind ismeretelméletileg elvi jelentőségű szerepet játszik, és nyilvánvaló e szerep objektív jellege is, hiszen a mérési eredmények, illetve halmazuk véletlen ingadozását, mely a statisztikus leírásmód alapja, végső fokon a mikroobjektum állapotának véletlenszerű — a méréstől független — ingadozása határozza meg.[10]

[10] A mérőberendezés, a mérési kölcsönhatás ilyen sajátos ismeretelméleti szerepe alapján úgy véljük — egyetértésben Fok álláspontjával —, hogy meddő minden olyan törekvés, mely az esetleges szubatomi szinten a kvantumfizikai leírás valamiféle klaszszikus értelemben determinált alapját kívánja megtalálni.

A teljesség kedvéért szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a véletlennek és a kvantumfizikai állapotnak itt adott felfogása nem a rejtett paraméterek elméletének egy változata, legalábbis nem abban az értelemben, ahogyan ezt az elmúlt időkben értettük. Bár kétségtelen, hogy a kvantumfizikai állapot valószínűségi törvényeinek és leírásának objektív alapját a véletlen kölcsönhatások, a háttér képezi, e kölcsönhatások paraméterei azonban — a véletlenről, illetve a kölcsönhatási szintek viszonyáról mondottak szerint — önmagukban semmit sem mondanak arról a szintről, amelyet a statisztikus leírás tükröz. Más szóval: a véletlen kölcsönhatások szintjének paraméterei nem az általunk statisztikusan leírt jelenségek determinista leírásának lehetőségét rejtik magukban, hanem csupán a saját szintjüket jellemzik. E paraméterek feltárása — például napjainkban a magfizikai és elemi rész jelenségek problémája — már egy más megismerési szintre való áttérést jelent. Lényegében tehát arról van szó, hogy a rejtett paraméterek elmélete a kvantumfizika statisztikus leírásmódját a *saját* szintjén nem tekintette kielégítőnek, vagyis a rejtett paraméterek létét nem azért tételezte, hogy a megismerésben a kvantumfizika szintjénél mélyebbre jusson, hanem, hogy a kvantumfizikai leírást tegye teljesebbé. Az általunk kifejtett felfogás szerint is lehetségesek a kvantumfizikai szint mellett vagy annál mélyebben lejátszódó folyamatok, sőt ezek intenzív kölcsönhatásban is lehetnek a kvantumfizikai folyamatokkal, de a mélyebb folyamatok paramétereinek a megismerése nem szünteti meg a kvantumfizikai leírás statisztikus jellegét, legfeljebb mélyebb megismerési szintre juthatunk általa.

6. *A kvantumfizikai állapot klasszikustól eltérő jellegének filozófiai interpretálása*

Az elmondottak — a véletlenre a kölcsönhatási szintek objektív önállóságára és a kvantumfizikai állapotra vonatkozóan általunk kifejtett szemlélet — alapján lehetőséget látunk a Fok és a Bohm által kifejtett álláspont bizonyos fokig egységes interpretációvá való összekapcsolására, annak elenére, hogy egymástól alapvetően eltérő koncepcióból indulnak ki.[11] Az előző fejezetekben a kvantumfizikai állapot tartalmának kifejtésekor használt alapvető fogalmakat jórészt Bohmnál is megtaláljuk, rá kell azonban mutatnunk a Bohm-féle szemlélet és a saját felfogásunk néhány fontos különbségére.

a) Más értelemben használtuk a véletlen fogalmát. Míg Bohm ezt határozottan megkülönbözteti az okság fogalmától, mi a véletlen kölcsönhatások adott pillanatban fellépő kombinációját az adott időpontban fellépő állapotingadozás okának tekintjük. Ennek megfelelően nem fogadhatjuk el a statisztikus és az úgynevezett oksági törvények szembeállítását sem, hiszen a dinamikai és a statisztikai leírás, illetve törvények között a véletlen kölcsönhatások adott szinten való érvényességi fokában van eltérés, nem oksági vonatkozásban.

b) Míg Bohm a szintelméletre alapozott fizikai elgondolásaiban — véleményünk szerint — végső célként lényegében a kvantumfizikai indeterminizmus valamiféle materialista, laplace-i értelemben vett determinista értelmezésére törekszik, mi ebből csak a materialista értelmezésre való törekvést

[11] D. Bohm: Okság és véletlenség a modern fizikában. Gondolat, 1960.; V. A. Fok: A kvantummechanika interpretációjáról. (A modern természettudományok filozófiai problémái c. gyűjtemény, Akadémiai Kiadó, 1962.)

fogadjuk el, viszont az „indeterminizmust" — vagyis a laplace-i determinizmus hiányát — a kvantumfizikai szint objektív tulajdonságának tekintjük, és e szint leírása szempontjából nem látjuk szükségesnek valamiféle külön, újabb oksági leírással kiegészíteni.

E két nagyon lényeges szemléletbeli különbségtől eltekintve az általunk adott kép fizikai tartalma[12] messzemenően analóg Bohm felfogásával. Filozófiai vonatkozásban azonban Fok felfogását látjuk mélyebbre mutatónak, jobban elhatároltnak, mely emellett az általunk adott szemléletben jól illeszkedik a fizikai tapasztalatokhoz.

Fok filozófiai felfogása alapvetően a potenciálisan lehetséges és a megvalósult kategóriáján nyugszik. Lényegében e filozófiai kategóriák viszonyával azonosítja a kvantumfizikai állapot és a mérési eredmények, vagyis — az általunk használt fogalmak szerint — a kvantumfizikai állapot és a sajátállapot viszonyát. (Minden sajátállapot a jellemző paraméterek egy csoportjával ekvivalens.) E felfogásnak megfelelően a kvantumfizikai állapot mint potenciálisan lehetségest tartalmazza a sajátállapotok vagy, ami ugyanaz, a paraméterek összetartozó értékeinek egy csoportját, melyek közül egyik vagy másik — attól függően, hogy milyen a mérési aktus, és hogy ez milyen kvantumfizikai állapotban találja az objektumot — megvalósul a mérés során. A kvantumfizikai leírás alapját képező statisztikus sokaságot a megvalósult mérések paraméteregyütteseinek sokasága képezi, ezek várható eloszlására tehetünk valószínűségi kijelentéseket. Megítélésünk szerint Fok e felfogásában nagyon mély gondolat rejlik, hiszen az elmondottak szerint a mérési eredményeket, illetve az eloszlásukat a mikroobjektum kvantumfizikai állapota nem önmagában, hanem a mérési kölcsönhatással együttesen határozza meg, úgy ahogy azt a mérési aktus szerepének elemzésénél láttuk. Így az a törekvés, hogy a statisztikus sokaságot mindenáron magukban a mikroobjektumokban találják meg, ellentmond a mérési aktus — azaz általában a sajátállapotba vivő objektív kölcsönhatás — döntő szerepéről szóló felfogásnak, illetve tapasztalatoknak. Nem is szólva arról, hogy a Fok-féle felfogás megnyugtatóan rendezi azt a kérdést, hogy a statisztikus leírás az egyes részecskékre vagy a halmazukra vonatkozik-e.

Bár az ilyen interpretáció igen sok lényeges kérdésre megnyugtató választ ad, így például a klasszikus és a kvantumfizikai állapot minőségi különbségének mibenlétére, a statisztikus leírás alapját képező sokaság kérdésére, a mérőberendezés szerepére a kvantumfizikai megismerésben stb., éppen ez utóbbi mozzanat, vagyis a mérőberendezések szerepe, a konkrét kvantumfizikai problémán túl általános ismeretelméleti kérdésként is felvetődik. Alapjában véve a következőkről van szó. Az ember csakis a makroszkopikusan leírható műszerek segítségével tud információkat szerezni a mikrovilágról. Más szóval ez azt jelenti, hogy a mikroobjektum mindig csak egy makroszkopikus kölcsönhatással kapcsolatos sajátállapotban jelenik meg előttünk. Nem vitás az, hogy a mikroobjektumnak az ilyen „mikro-makro" kölcsönhatásában — mint fentebb kifejtettük — érvényre jutnak a sajátos kvantumfizikai jellemzői is, mi azonban csak a mérőberendezés makroszintű változásait érzékeljük, és a kvantumfizikai paraméterekre logikai úton követ-

[12] Bár mi itt kifejezetten ismeretelméleti kép kialakítására törekedtünk, annak természetesen van bizonyos objektív fizikai tartalma is — mint ahogyan minden fizikai interpretáció tartalmaz ismeretelméleti elemeket —, és csakis ebben az értelemben beszélünk az általunk elmondottak és a Bohm-féle fizikai felfogás közötti hasonlóságról

keztetünk. Ilyenformán látni kell, hogy — bár az ortodox kvantumfizikai interpretáció szubjektivizálásai helytelenek — a mikrovilág megismerésére való áttérés ismeretelméletileg új helyzetet teremtett, aminek le kell vonni a konzekvenciáit. Ezt bizonyos értelemben megtette Fok is, amikor hangsúlyozta, hogy a kvantumfizikai leírás fogalmába a mérési kölcsönhatás szervesen, elválaszthatatlanul beletartozik. Ezt úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a mérőberendezés sajátos szerepe a mikrofizikai leírást elválaszthatatlanul összekapcsolja a klasszikus leírással, a klasszikus fogalmakkal, hiszen a kvantumfizikai sajátságok is csak ezeken keresztül tükröződhetnek. Természetesen, ha ismerjük és elismerjük a mérőberendezés mikrofizikai szerepének ojbektív jellegét, úgy a kvantumfizikai leírás semmiféle szubjektívnek tűnő vonást nem tartalmaz. A fentiekből következően jogosan feltehetjük, hogy a mérési kölcsönhatásnak a kvantumfizikai megismerésben betöltött sajátos szerepe még döntőbben jut érvényre az esetleges szubkvantumfizikai szinten. Éppen ebben rejlik ennek a felfogásnak a legfőbb heurisztikus ereje, mert előre megmutatja minden olyan törekvés céltalanságát, amely a makroszkopikus viszonyoktól teljesen független, tiszta mikrofizikai leírásra törekszik.

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ВОПРОСАХ ВЕРОЯТНОСТИ И КВАНТОВОМЕХАНИЧЕСКОГО СОСТОЯНИЯ

Антал Мюллер

В осмыслении особенностей квантовофизического состояния, отличающих его от классического, решающую роль играет понятие случайности и вероятности, а также отношения отдельных уровней взаимодействия. В процессе анализа этих понятий автор подчеркивает объективный и относительный характер случайных взаимодействий, а также качественную самостоятельность уровней взаимодействия. Далее, оперируя предварительно определенными понятиями, автор приходит к выводу о том, что в классическом статистическом описании вероятность представляет собой такой же решающий элемент действительности, как и в случае квантовой физики. Основа коренного различия между двумя областями состоит в том, что на уровне квантовой физики интенсивность случайных взаимодействий больше, и что измерительные процессы играют на этом уровне особую роль.

Во второй части работы автор делает попытку дать конкретную теоретикопознавательную картину квантовофизического состояния. По его мысли, это чрезвычайно инстабильное состояние (в связи с постоянным изменением случайных зависимостей), которое стабилизирует на более или менее длительное время только какое-либо более сильное взаимодействие, например, измерение. Складывающиеся стабильные состояния — так называемые собственные состояния — одинаково зависят как от особенностей измерительного устройства, так и от квантовофизических характеристик измеряемого объекта.

В своей работе автор широко использовал труды Д. Бома и В. А. Фока. Целью его было создание в соответствующей диалектическому материализму форме единой теоретикопознавательной картины квантовой физики путем объединения двух концепций. Существенные концепциональные отклонения, имеющиеся в позициях упомянутых авторов, он попытался преодолеть на основании данного в первой части работы формулирования основных понятий.

Заключительный теоретикопознавательный вывод работы: хотя и возможны адэкватные информации о микромире, его описание, совершенно независимое от классических понятий — в связи с особенной ролью измерительных процессов — невозможно.

THE EPISTEMOLOGICAL QUESTIONS OF PROBABILITY AND THE STATE OF QUANTUM MECHANICS

by Antal Müller

In the interpretation of the new features of the state of quantum physics the concepts of change and probability and the relation of the different stages of interpenetration are important. In analyzing these concepts the author stresses the objective and relative character of chance interpenetrations and the qualitative independence of these levels. Through the formerly defined concepts he concludes that reality has the same decisive role in the classical statistical description of probability as in quantum physics. The basis of the radical difference between the two fields is partly the relative intensity of chance interpenetration on the level of quantum physics and partly the special role of the measuring process.

In the second part of the study the author attempts to give a concrete epistemological picture of the state of quantum physics. In his view because of the constant change of chance interpenetrations its state is extremely unstable and it may be stabilized at times only by a relatively strong interpenetration, as measurement. The stable conditions formed thus, the conditions possessed, are therefore equally dependent on the characteristics of measuring instruments and on the quantum physical properties of the measured object.

In expounding his views the author is greatly indebted to D. Bohm and V. A. Fok. His objective is a dialectical materialistic unification of these stands in order to form a uniform epistemological picture of quantum physics. In the first part of the study he attempts to bridge the important differences in the conceptions of these two authors by re-defining the fundamental concepts.

The final epistemological conclusion is that although we can acquire sufficient knowledge of the micro-world it is impossible to describe them entirely without the use of classical concepts because of the particular role of measuring processes.

A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról[1]

TORDAI ZÁDOR

Bevezetőül röviden foglaljuk össze, hogyan látja Sartre az Én és a Másvalaki (Autrui) kapcsolatát.

Sartre, mint ismeretes, a közöttük levő viszony alapját a *tekintetben* (regard) véli megtalálni.

A Másvalaki azzal, hogy kívülről tekint, néz engem, és kívülről alkot rólam ítéletet — amely nem tőlem, hanem tőle függ (de amelyet én vállalok) —, bizonyos értelemben megfoszt önmagamtól.[2] Ezért arra törekszem, hogy magam visszanyerjem. E célból egységet akarok teremteni a Másvalakivel: a másságát a saját lehetőségemmé akarom asszimilálni, azt akarom, hogy a saját létem a Másvalaki nézőpontját is tartalmazza önmagam lehetőségeként.[3] A rám tekintő Másvalakit azonban *nem mint tárgyat* akarom elsajátítani — hiszen így egyszerűen megszűntetném engem tekintő másságát —, *hanem mint szubjektumot akarom összeolvasztani magammal vagyis asszimilálni akarom* a Másvalaki *szabadságát*. A lényeg: „Azt az eszményt, hogy a magam számára magam legyek — a másvalaki; mindig konkrét cél formájában tűzöm ki magamnak, abban a formában, hogy *ez* a másvalaki legyek . . . "[4] Itt azonban az abszolút lény képe kísért: mégpedig magam akarok az az abszolút lény lenni, magamat akarom ezzé az abszolút lénnyé tenni, mégpedig azon tulajdonsága tekintetében, hogy „önmaga annyiban, amennyiben más, és más annyiban, amennyiben önmaga", hogy „szabadon adja önmagának magalétét mint mást, és máslétét mint önmagát".[5] Az ilyen lény „maga lenne az ontológiai bizonyíték lénye, vagyis Isten",[6] akinek léte azonban — mint Sartre rögtön megjegyzi — nyilvánvaló lehetetlenség, és így az embernek ez az egész törekvése is természetesen képtelenség. Mégpedig azért, mert a másik máslétében foglalt negáció nem belső negáció, éppúgy ahogy nem belső negáció az, ami által én magam más vagyok, mint a másik, hiszen az én máshoz való viszonyom alapvető esetlegessége nem léphető túl.[7]

A fentiekből ered, hogy a Másvalakihez való viszonyom alapvetően konfliktusos, és csak konfliktusra épülhet. „A konfliktus a másértvaló-létnek

[1] Fejezet a szerző Sartre „A Lét és a Semmi"-jével polemizáló *Egzisztencia és Valóság* c. művéből.
[2] J.-P. Sartre: L'Etre et le Néant. Párizs, 1943. 431. o.
[3] Vö. uo. 432. o.
[4] Uo. 432. o.
[5] Uo.
[6] Uo. 433. o.
[7] Uo.

az eredeti értelme" — mondja Sartre.[8] Szerinte az emberek közötti *minden* konkrét viszony mélyén konfliktus keletkezik, s éppen ez az alapja mindeniknek.

Sartre a konfliktusok általa megfogalmazott fajtája általánosságának és *az egyes* individuumok közötti konfliktusosságnak tételezéséhez a descartes-i cogitóból kiindulva jut el, illetve abból, hogy a legelső bizonyosság, amelyre szert tehetek, a tudatom meglétéből ered, s ez a magam léte. Sartre tehát az egyéni tudatból kiindulva — sőt mindvégig ehhez az alaphoz tapadva — vizsgálja s igyekszik megmagyarázni az emberi létet, lényegét és jelenségeit.

Ez különösen érdekesen jelentkezik a Másvalaki és a hozzá való viszony vizsgálatánál. Miután ugyanis elvetette azt, hogy a Másvalaki létének bizonysága isten lehetne, elsősorban a szolipszizmus veszélye ellen küzd. A szolipszizmust azzal cáfolja, hogy a cogitóban — azaz a saját tudatban — nemcsak a saját lét bizonyítékát véli meglelni, hanem a másik az énen kívül létező ember, a Másvalaki létének a bizonyítékát is, mégpedig „saját voltunknak a másik által való nézettségében". Az érzésem és tudatom, amelyben magamat más szubjektum által nézettnek érzem és tudom, mondja Sartre, önmagában bizonyítja a Másvalakinek a létét. A lényeges tehát a nézettség állapota, érzése, tudata. Sartre tehát ezen belül keres olyan konkrét érzelmi, tudatállapotot, amelyben a másikhoz való ez a nézettségviszonyom a lehető legnyilvánvalóbb. Ez az állapot pedig a *szégyen*.

Feladatunk tehát az, hogy ezt a konkrét állapotot — majd belőle kiindulva a nézettség állapotát magát általában is — vizsgáljuk meg. A kérdés centrális jelentőségére nézve idézzük Sartre-t magát: „Ahogy a *cogito* által megragadott tudatom kétséget kizáróan tanúskodik önmagáról és saját létéről, bizonyos sajátos tudatiságok, például a ‚szégyen-tudat' kétséget kizáróan tanúskodnak a *cogitónak* önmagunkról és a másvalaki létéről."[9]

A szégyentudat

A szégyentudat konkrét vizsgálatánál Sartre abból az esetből indul ki, hogy én (például féltékenységből) leskelődöm. Ennek során ez a tevékenység teljesen betölt, sőt ez maga a tudatom. De a folyosón megroppan a padló — valaki jön: megriadok, és eltölt a szégyentudat. Ennek a szégyentudatnak az alapja, hogy más meglát, megláthat. Sőt a szégyentudat attól függetlenül is megjelenik, hogy ténylegesen jön-e valaki.[10] Sartre ebből azt a következtetést vonja le, hogy „lehetetlen tehát a másvalaki-szubjektumra vonatkozó bizonyosságomat átvinni a másvalaki objektumra, aki ennek a bizonyosságnak oka volt, és fordítva: cáfolni a másvalaki-szubjektum megjelenésének evidenciáját a másvalaki-objektum konstitucionális valószínűségéből".[11] Ezzel azt akarja mondani, hogy a másik-szubjektum tudatom nem függ egy konkrét ember megjelenésétől, hanem általánosabb és mélyen bennem gyökerező tény. Tehát a másik-szubjektum létének bizonysága a tudatomban önmagában létezik (nem pedig magamon kívül, *x* vagy *y* konkrét megjelenésében).

Általánosabb síkon tekintve: a másik létének tudata az én nézett-voltának tudatából következik. De mit jelent ez a nézett-voltom? Azt, hogy a másik az

[8] Uo. 431. o.
[9] Uo. 332. o.
[10] Vö. uo. 317. és a köv. o.
[11] Uo. 335. o.

én számomra nem tárgy, hanem szubjektum, tehát a konkrét léte tőlem független, számomra kontingens. Ebből ered, hogy ez a Másvalaki a magam egy részét — a véleményével — elidegeníti, és ennek szükséges reakciója, hogy azt vissza akarom szerezni — az istenné levés törekvésével, illetve hasonlóan reménytelen más konkrét kísérletekben. Így Sartre szerint a másik léte, illetve ennek bizonyítása és, ami ezzel szorosan összefügg, a szolipszizmus cáfolata — elválaszthatatlanul összekapcsolódik az emberi lét alapvető konfliktusosságával és azzal a törekvéssel, hogy önmagamat istenné tegyem.

Ez röviden a sartre-i alaphelyzet. Garaudy szerint a sartre-i kiindulásból s a sartre-i módszerekkel szükségszerűen ide is *kell* jutni.[12] Igaz ez? Nincs út Szküllа és Kharübdisz között? Vizsgáljuk meg közelebbről. Mégpedig úgy, hogy ugyanabból indulunk ki, mint Sartre, sőt lényegében megtartjuk vizsgálati módszerét is. Az első lépés tehát, hogy — ugyancsak a felvetett példából, a szégyentudatból kiindulva — megnézzük, vajon kimerítette-e Sartre ennek a konkrét tudatformának, tudattartalomnak a vizsgálatát, vajon levonta és mérlegelte-e az összes lehető konklúziókat. Nézetünk szerint nem.

Sartre szerint a szégyentudatban a másik nem mint tárgy szerepel, hanem mint szubjektum. Megállapította azt is, hogy ebben az esetben mindig három elem van jelen: én, *aki* érzem, a másik, aki *előtt* érzem, és én, aki *miatt* érzem a szégyent. Továbbá azt állítja, hogy a szégyentudatot nem a másiktól kapom, annak forrása önmagamban van. Tehát én nem passzív tárgy, hanem szubjektum vagyok. A szégyentudat tehát egy szubjektumnak más szubjektummal kapcsolatos immanens tudatállapota.

Most pedig térjünk vissza a konkrét példára. Tény, hogy a másik valóságos megjelenése nem is szükséges a szégyenérzet megjelenéséhez, elég ha „megroppan a padló". Ha utána, mint erre utaltunk, ki is derül, hogy nem jön senki, akkor sem tudom már leskelődésemet nyugodtan folytatni.

De nézzük meg közelebbről, hogy miért nem. Azért, mert felmerült az a gondolat, hogy valaki megjelenhetett volna, a szégyentudat ezért jelent meg s ezért nem is tud eltűnni — ez az, ami gátol engem. Mint látjuk, kiderül, hogy a szégyentudat felbukkanása mögött közvetlenül a másik megjelenése puszta lehetőségének tudata áll. Ezért elég már az, ha csak annyi is tudatosul, hogy a másik egyáltalán megl*át*hat — és máris felléphet a szégyentudat. Persze annak a lehetőségnek a tudata, hogy a másik megjelenhet, megszülethet bennem anélkül is, hogy ezt a lehetőséget bármilyen tényszerű realitás (mint példánkban a padló megroppanása) jelezze. A cselekvés megkezdésekor már maga a szándék is megjelentetheti a megzavarás lehetőségének a tudatát, és így a tett kezdetével vagy akár már a szándékával is megjelenhet a szégyentudat. S ez odavezethet, hogy abba kell hagyni a tett végrehajtását, vagy el sem tudom kezdeni. Megjelenhet a szégyentudat a teljesen zavartalan, még figyelmeztető jellel sem zavart végrehajtás után is. Mindez a múltban tényleg bekövetkezett megjelenés emlékére vagy ilyen esetek ismeretére támaszkodik, függetlenül attól, hogy a múltbeli tényleges megjelenéskor én mit is csináltam — vagyis hogy volt-e akkor szégyentudatom vagy sem.

Fordítsuk azonban az egész dolgot meg. Mi történik, ha én vagyok az a másik, aki megjelenik? Az én magatartásom nem lesz mindig egyforma. Van úgy, hogy egyszerűen mulatok a leselkedő tettén, sőt néha nemcsak a tettén, hanem szégyentudatának megjelenésén is — különösen ha ennek jeleit is látom,

[12] R. Garaudy: Perspectives de l'homme. Párizs, 1960. 98. o.

például az illető zavarát. Ez általában akkor következik be, ha magatartásom alapja közömbösség. Lehet azonban, hogy felháborodom, és ennek kifejezést is adok. Végül pedig lehetséges — különösen ha a leselkedő hozzám közel áll —, hogy énbennem is felébred a szégyentudat. Ebben az esetben nyilvánvalóan bizonyos közösséget vállalok a leselkedővel, de úgy, hogy ez a közösség nem vonatkozik a tettére is. Előző esetben sem vele, sem tettével nem vállaltam közösséget, hanem a meglesettel. A legelső esetben pedig mindkét irányban közömbös voltam. Amikor a szégyen vagy az elítélés megjelenik, akkor jelentkezett konfliktus vagy a leskelődővel, vagy pedig önmagammal. Úgy tűnik, hogy a pozitív elem itt a konfliktus, minthogy a közömbösség nem lehet pozitív magatartás. Csakhogy egy konfliktus itt már eleve adott volt, mert a leskelődés egy, a figyelő és a megfigyelt közötti előző konfliktust tételez fel. Vagyis a szégyentudat belső konfliktusa valamilyen másik, már előbb létező konfliktus kapcsán kialakuló magatartás. Következésképpen a példának vett szituációból nem lehet olyan konklúziót levonni, amely *a* konfliktusosság általános jellegére utal, hiszen a konfliktus már eleve feltételezett.

Viszont megjelenhet a szégyenérzet olyan tett miatt is, amely csak engem illet, s konkrét másra nem is vonatkozhat. Ilyen esetben a tett után a szégyenkonfliktus úgy bomlik ki bennem, hogy semmi sem utal a leskelődőre. Ekkor tehát a tett, a szégyen, vagyis az egész folyamat önmagamban játszódik le.

Ennyiből is látható, hogy a kérdés sokkal bonyolultabb, mint a sartre-i elemzés eredménye mutatná.

De menjünk tovább. Mi tulajdonképpen a szégyentudat? Nem más, mint a cselekedet bizonyos elítélése, bizonyos szembefordulás vele. Ezért jelenhet meg szégyentudat már a tett gondolatakor is, ezért gátolhatja is esetleg meg a tettet, ezért történhet meg, hogy a másik megjelenésekor magyarázgatni, indokolni kezdem cselekedetemet. Magyarázni, tehát igazolni. Nyilvánvaló: a szégyentudat implikálja, hogy én helytelenítem a szóban forgó cselekedetet. (Sőt a gondolatát, a szándékát is, hiszen szégyentudat forrása lehet már tettre még nem is irányuló gondolat is.) A tett elítélése tehát lényeges.

Ha én valamilyen tettet elkövetek, és azt más elítéli, s azt kifejezésre is juttatja, ez még nem szükségszerűen vált ki szégyentudatot bennem. Ez csak akkor jelenik meg, ha a másik engem is meggyőz arról, hogy cselekedetem elítélendő. Érezhetek ugyan szégyent olyan tett miatt, amelyet egy konkrét másvalaki nem ítél el, de ilyenkor feltételezem, mégpedig bizonyossággal, hogy létezhet olyan másvalaki, aki — bár konkréten nincs jelen — elítélné. Tehát a szégyentudat megjelenésénél két elem lényeges: Az elítélés és az én egyetértésem az elítéléssel, azaz önmagam elítélése. Mindebből következik, hogy a leglényegesebb az elítélés eleme, hogy ez fontosabb, mint az, hogy látnak, azaz nézett-voltom.

Bár a szégyenérzetben — mint mondottuk — az én saját magam elítélő magatartásom a fontos, elengedhetetlen a másvalaki is. Világos viszont hogy külső elítélés nem szükségképpen konkrét egyénhez kötött. Tehát a más valaki elítélő magatartása nemcsak egyetlen konkrét egyén sajátja, hanem valami általánosabbat fejez ki. A szégyentudat csak így lehet konkrét megjelenéstől független, csak így lehetséges, hogy nem *x* vagy *y* megjelenése a lényeges, hanem a megjelenés általában vagy akár csak ennek a lehetősége. Ezt Sartre is észrevette, csak nem vonta le a kínálkozó konklúziót. Mégpedig azért nem, mert a kulcsot éppen az elítélés ténye adja meg. Sartre azonban megreked az elítélőnél, és nem jutott tovább, mint az izoláltan létező Másvalakiig. Csak-

hogy itt — ez a fentiekben kiderült — egy tágabb elítélésről van szó, mint amit ez a bár általános, de mégiscsak konkrét Másvalaki kifejezhetne. Ebben a tágabb realitásban természetesen benne van a konkrét másik is, aki bármely másik lehet, benne van — a szégyenérzetben — az én ítéletem is.

A lényeges kérdés tehát: mi ez a még tágabb általános?

Miért is szülhet a másik megjelenésének már a puszta valószínűsége is szégyentudatot? Mert majdnem teljes bizonyossággal tudom, hogy *bárki* is jön és meglát, cselekedetemet el fogja ítélni. Az elítélő másik tehát nem akármilyen individuum tetszőleges véleménnyel. Ha így lenne, az elítélés mindaddig kérdéses maradna, amíg a másik ténylegesen meg nem jelenik, és ki nem mondja állásfoglalását. Én viszont bizonyosnak tartom, hogy ez elítélő. Mire támaszkodik ez a valószínűség? Arra, hogy a másvalakik sora egészen bizonyosan elítélő magatartást tanúsít, tehát az elítélő magatartás általános jellegére. Ez a biztosra vett általános magatartás pedig nem más, mint a társadalmi magatartás: a társadalmi élet normái — különösen az etikaiak — azok, amelyek az adott cselekedetet helytelennek ítélik. A konkrét másik ezt csak konkretizálja. Innen ered, hogy végül is nem egy másik konkrét megjelenése a döntő, hanem az általános magatartásnak, vagyis a társadalmi magatartásnak a bizonyossága. Ez a társadalmi magatartás jelenik meg bennem is, amikor egy adott cselekedetet elítélek. A szégyenérzet egyik összetevője tehát a társadalmi vélemény, illetve a róla való ismeretem, a másik az, hogy ezt a társadalmi véleményt elfogadom (még ha ellene is cselekszem), a harmadik pedig az, hogy bizonyosan tudom: a konkrét másik véleménye is azonos a társadalmival. Összegezve: mindez tehát azt a tudatomat fejezi ki, hogy én sem vagyok és a másik sem izolált individuum, hanem mindkettőnk véleménye, magatartása megegyezik az általános társadalmi magatartással, ezt a magatartást tükrözi, azaz magam is, a Másvalaki is, lényegét tekintve társadalmi lény.

Levonhatjuk tehát a következtetésünket: a társadalmi a másik létében éppen úgy benne van, mint ahogy az én létemben is benne van. Ez pedig az én létemet az ő létével összekapcsolja. Illetve: *ez* kapcsolja össze.

Így a szégyenérzet vizsgálata oda vezetett, hogy ez a másvalakinek nemcsak a puszta individuális létét bizonyítja, hanem társadalmi létezését, társadalmi jellegét is. Sőt a szégyentudat éppen magára erre a *társadalmi* jellegre utal, éppen ez az alapja, és így — ha megfordítjuk a gondolatot —, éppen *ezt* bizonyítja.

Mindezzel azonban még nem merítettük ki a kérdést. Említettük ugyanis, hogy az elítélés csak akkor vezet szégyentudathoz, ha bennem is megvan, ha tehát elismerem a társadalmi ítélet jogosságát. Ez különösen akkor válik világossá, amikor másvalakire irányuló cselekedet nincs, hanem a szégyentudattal kapcsolatos egész folyamat csak önmagamban zajlik le. Ebben az esetben is megtalálható a társadalmi reprobáció tudata, csak pusztán — de elégségesen — az én tudatomban. A magam önmagamat elítélő magatartását sem foghatom fel másnak, mint társadalminak, mert hiszen ellenkező esetben nem következhetnék belőle szégyentudat. A szégyentudat tehát, mint világosan látható, az én létemben is feltételezi a társadalmi lét jelenlétét, sőt ennek tudatát is. A szégyentudat tehát minden esetben a társadalmi lét tudatára épül. A társadalmi lét bizonyítékát tehát a magam konkrét tudatérzésében fedezem fel.

Az eddigi vizsgálat eredményeképpen a köztem és a Másvalaki között megtalált konkrét megegyezés mint azonosság-lehetőség bárkivel fennáll, egy

általános kapcsolatot bizonyítva köztem és *minden* másik között, természetesen anélkül, hogy a kapcsolat általánossága cáfolná, tagadná a konkrét kapcsolatok különféleségének lehetőségét és valóságát. Az én és a másvalaki kapcsolatának alapvető szála tehát éppen a *közös társadalmi*. És Sartre éppen ezt hagyta teljesen figyelmen kívül.

Foglaljuk össze az eddigieket: Sartre a szégyentudatból levezette a Másvalaki szükségszerű létét. Továbbvezető elemzésünk nyomán viszont ez a Másvalaki szükségszerűen társadalminak bizonyult, magam is annak bizonyultam és a kettőnket összefűző szálként a társadalmi jelentkezett. Nyilvánvalóvá vált továbbá az *ember társadalmi volta*, sőt az is, hogy ez áthatja az ember individuális létét.

Az hogy a társadalmi áthatja az egyénit, azt is jelenti, hogy nem valahol az egyéneken kívül lebeg, hanem bennünk van, és egymáshoz való viszonyainkban ölt testet. (A szégyentudat maga sem más, mint egy ilyen viszony kifejeződése.) Ezzel pedig éppen a társadalmi egyik specifikumára derül fény. Garaudy viszont azt állította, hogy a társadalmi specifikuma az egyénből kiindulva megközelíthetetlen. Ez a felfogás talán abból ered, hogy a társadalminak éppen az említett specifikumát nem vette kellőképpen figyelembe, hanem egy dogmatikus tévhitnek megfelelően a társadalmit az egyének fölött lebegő valaminek képzelte. Ebből kiindulva gondolhatta, hogy a társadalomnak azt a specifikumát, hogy nem izolált egyének összességéből áll, hogy nem „atomizált egyének" egyszerű summája, hanem strukturált és szerkezeti egység — azt erről az oldalról, az egyénből kiindulva nem lehet megragadni. Csakhogy ez a strukturáltság az egyének strukturális egységét is jelenti. A társadalom szerkezeti egység jellege elválaszthatatlan attól, hogy a társadalmi az egyéniben benne, nem pedig rajta kívül létezik. A szégyentudatból ezért lehet erre is következtetni, és ezért lehet erre vonatkozóan az egyén tudatán, a cogitón belül is bizonyságokat találni.

Láttuk, hogy a szégyentudatnál nem a megjelenő másik ember konkrét személye a döntő, nem is a konkrét magatartása, sőt még az sem lényeges, hogy egyáltalán bárki is megjelenjék. A lényeges az esetleg megjelenő másvalaki valószínű magatartása, amely számomra előre látható.

Ha a társadalom az egyének puszta summája lenne, akkor bármilyen általános magatartás valószínűségéhez csak ténylegesen elvégzett indukció útján számos (vagy még inkább számtalan) tényleges eset tapasztalatának összegezésével juthatnék el. Ilyesmiről azonban, mint a vizsgált eset példája is bizonyítja, szó sincs. Egy általános magatartás valószínű bizonysága és feltételezése tehát egyedül valamilyen strukturálisban alapozódó, strukturálisból fakadó általánosságból eredhet. Ezt a bizonyságot én közvetlenül a magam belső álláspontjából és a bennem létező reprobáció jellegéből merítem. A reprobációmat az általános állásponttal megegyezőnek tekintem. Az alap tehát az általános tudata az egyesben, elsősorban önmagamban. Innét kiinduló következtetéssel jutok el a másik magatartásának valószínűségéhez. A szégyenérzet tehát a társadalmi tudatnak és a tudat társadalmiságának éppen magamban, saját tudatomban való megjelenése. A szégyenérzet mechanizmusa tehát — nem szükségszerűen explicit formában — feltételezi azt, hogy a tudatot társadalminak tekintsem. De éppen ez az implicit forma rejti azt a bizonyítékot, illetve bizonyosságot, amelyet kerestünk.

Az elmondottak kiegészítői-e a sartre-i képnek? Nem — ezek a képet alapjában formálják és rendezik át. A bennem — a tett és az elítélése közötti, a

szégyentudatban — megjelenő konfliktus ugyanis most már a társadalmitól függő, azaz társadalmi konfliktusként jelentkezik. A konfliktus tehát nem köztem és másvalaki között bontakozik ki, hanem a tettem és a bennem levő társadalmi, azaz alapjában köztem és a társadalom között. Alapjában tehát társadalmi konfliktusról van szó, amely azonban énbennem bontakozik ki és csap össze. Ez a konfliktus pedig egészen másvalami, mint az, amelyet Sartre köztem és a Másvalaki között tételez. Sőt éppen ellentéte, mert az egyéni atomizáltnak vélt jellegének helyét a társadalmi — strukturált — jellege foglalja el. A konfliktus tehát alapvetően nem egyén és egyén közötti, hanem társadalmi és csupán ennek vetületeként egyéni. Minthogy a Sartre-nál feltételezett atomizáltság helyén strukturáltság van, az egyének közötti konfliktusok is csupán társadalmiak lehetnek — akkor is, ha a különböző egyénekben polarizálódva jelennek meg.

A tekintet

Térjünk most rá — Sartre-t követve — a szégyentudatról a tekintetre. Mégpedig Sartre megállapításából kiindulva. Sartre azt mondja, hogy a Másvalaki jelenléte megbontja a körülöttem levő világnak azt az egységét, amelyet én építettem fel. Illetve a világról alkotott képemet bontja meg. Ennek szerinte én voltam a centruma, és most egyszerre jelentkezik egy tőlem független új centrum, sőt nem is egy, mert minden Másvalaki, tehát minden ember ilyen centrummá válhat. Így a magam köré épített világegység szétbomlik. A másik jelenléte lehetetlenné teszi, hogy a világot mint körém épülő valamit fogjam fel és magam tekintsem e világ közepének. Ez azt kellene jelentse, hogy ez által a világ mint objektív világ fedi fel előttem magát.

Sartre azonban itt sem viszi végig a saját gondolatmenetét. Ebből ugyanis az következnék, hogy nemcsak a másikat tekintem objektívnak, hanem magát a tárgyi világot is. Rávilágít ugyan arra, hogy ha magamból kiindulva eljutok a másikhoz, ezzel a szolipszizmus minden lehetősége felrobban. Mindaddig azonban, amíg azt állítja, hogy a Másvalakik atomizáltan léteznek, a világképeiknek is atomizáltaknak kell maradniuk, és az egyes Másvalakik objektivitása nem is vihető át a világra. Amint azonban kiderül, hogy a Másvalakik távolról sem atomizáltan léteznek, a világról alkotott képek sem lehetnek ilyen jellegűek, hanem: társadalmilag kialakítottaknak kell őket tekintenürk. Ez egészen más egység, mint amilyen a csak körém épülő világképé volt. De ezzel még mindig csak odáig jutottunk, hogy ez a kép nem individuális, hanem determinálója az emberi társadalom. Odáig, hogy az embernek a világról alkotott képe társadalmi, társadalom által meghatározott, a szó legtágabb értelmében véve.

A társadalmi lét azonban énrám is jellemző, és így a világkép egységében magam is benne vagyok. Innen az én világképemnek a társadalmi jellege. S ebben visszanyerem a saját világképem megbontottnak tűnő egységét.

Mindez, ismételjük, még mindig csak a világ*kép* egységére vonatkozik, nem pedig magának a világnak egységére, ami még nyitott kérdés marad. Bár ez a kérdés a fenomenológián keresztül kapcsolódik a tekintet kérdésköréhez, mégsem tartozik tulajdonképpen ide. A világ egységére vonatkozóan ugyanis bármit mondani csak a világból kiinduló vizsgálat alapján lehet. Ezért ezzel foglalkozni máshol és elsősorban más összefüggésben kell, s nem itt.

Most megelégszünk az utalással, és visszatérhetünk a nézett-volt további elemzésére.

A nézett-voltnak alapvető vonatkozása, hogy a Másvalaki rólam képet alkot. Emlékeztessünk a helyzetre, amelyet Sartre vázol. Láttuk, hogy önmagam egy része kicsúszik kezeim közül, és függetlenné válik. Ezt a tőlem idegenné, függetlenné vált önmagamat elismerem, elfogadom, de vissza is akarom szerezni. Mégpedig akkor, amikor magam akarok egy konkrét szubjektummásvalaki lenni. Amikor azonban ennek érdekében önmagamat akarom istenné tenni — ami Sartre szerint legmélyebb lényemet alkotja —, ez olyan törekvésem, amelyet eleve lehetetlen megvalósítani. A törekvésemből következik egyúttal a Másvalakivel és minden másvalakivel való konfliktusom és küzdelmem. Innen ered, hogy a Másvalakihez való minden viszonyom konfliktus. Ezeket mondja Sartre.

Vizsgáljuk meg ezt a kérdést is közelebbről. Először is: miért ismerem el a tőlem idegenné vált magam magaménak, s mit jelent ez?

A tekintet, mondja Sartre, a másikat *objektummá*, tárggyá is változtatja. Ezzel a tárggyá változtatással függ össze szerinte az is, hogy a másik tekintete által rólam alkotott képet, akár akarom, akár nem, el kell fogadnom. Ezzel függ össze továbbá a tekintet szabadságkorlátozó hatása is, amire még visszatérünk. Tudjuk, hogy Sartre szerint az ember alaptörekvése a tárgyként való kezelés elleni harc. Ő maga is hevesen tiltakozik az ellen, hogy az embert objektumnak tekintsék, mint tárggyal bánjanak vele. Szerinte az emberek közötti konfliktusoknak mindig az az alapjuk, hogy mindegyik tárgyiasítja a másikat, és ugyanakkor lázad a másiktól eredő tárgyiasítás ellen. Ennek a tárgyiasításnak a megszűnésére szeretnénk törekedni Sartre szerint a másikra vonatkozó cselekedetünkkel, emócionális életünkkel is, haragunkkal és gyűlöletünkkel éppen úgy, mint szeretetünkkel és szerelmünkkel.

Nézzük meg kissé jobban a tárgyiasítást, mert ez nemcsak önmagában fontos, hanem további következményekkel is jár. Azzal, hogy Sartre a tárgyiasítást a tekintetre vezeti vissza, összekeveri az ismeretelméleti és ontológiai szinteket. Ugyanakkor a tárgyiasítás nála az emberi szabadság kérdésével is összekapcsolódik. Sartre a tárgyiasítást az emberi léttől elválaszthatatlannak tekinti. Így az ember ember által való tárgyiasítása fátumszerű jelleget ölt nála.

Mi a helyzet a valóságban? Az ember objektívnek való felfogása és a tárgyiasítása nem azonos, az utóbbinál ugyanis arról van szó, hogy a másik embert *eszköznek* használjuk. Vegyük a legeklatánsabb példát. A munkás a tőkés számára tárgy. Ez abból a tényből ered, hogy a munkás arra kényszerül, hogy munkaerejét eladja. A tőkést, aki ezt a munkaerőt megvásárolja, a munkás nem érdekli más szempontból, mint ebből az egyből. Ez a legnyíltabb formája a tárgyként való kezelésnek. Ezzel rokonvonásokat mutat a rabszolga és a rabszolgatartó (vagy a jobbágy és a földesúr) viszonya is. Aki az ember tárgyként való kezelése ellen küzdeni akar, az a gyökeréig kell hatoljon, és az okok megszüntetésére kell törekedjék: vagyis a kizsákmányolás felszámolására. Ezzel megmutatkozik, hogy a kérdés társadalmi, és nyilvánvalóvá válik, hogy megoldása is csak társadalmi harc eredménye lehet. Menjünk azonban tovább. Az említett helyzetből — a kizsákmányolás mechanizmusa alapján — az is következik, hogy a tőkés tárgyiasul, őt is tárgyként tekintik. A tőkés társadalmi rendszert egészében áthatja az embernek tárgyként való kezelése, a tárgyiasítás. Ebből eredően és ennek megfelelően a tőkés állam maga is mint

tárgyat kezeli állampolgárait. A példák sorát lehetne folytatni. Az ember tárgyiasításának és tárgyiasultságának felszámolása tehát nyilvánvalóan csak a tőkés rendszer felszámolásával veheti kezdetét. Ez nyilván nem megy automatikusan, és pedig azért nem, mert a fentiek a tárgyiasulásnak csak a gyökerei. Maga a tárgyiasulás sokkal szélesebb: az említett alaphelyzet következtében a társadalmi lét szinte minden formája többé kevésbé tárgyiasult, elsősorban az egyéni kapcsolatok, s ezeken keresztül az emberi lét számtalan többi formája is. Vagy, hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, ezekben is többé-kevésbé tükröződik és kifejeződik az emberi viszonyokban jelentkező tárgyiasítás. És még tovább menve: a tőkés termelési mód körülményei között— a fetisizációval összefüggésben — az emberi kapcsolatok gyakran a tárgyak mögé rejtőznek. Ez nemcsak a tárgyak viszonyok általi meghatározottságát jelenti, hanem visszahat a viszonyokra is. Ezek például ellepleződnek, és ugyanakkor bizonyos fokig meg is merevednek. A tárgyak így hozzájárulnak a kapcsolatok emberi jellegének elhalványulásához. Maga a fetisizáció bizonyos formái — pl. a pénzfetisizmus — más vonatkozásokban is kiüresítik a kapcsolatokat. Jegyezzük meg, hogy itt csak az ember tárgyiasulásáról van szó, nem pedig az objektivációról mint olyanról, a munkatermékben jelentkező tárgyiasulásról. A kettő ugyanis, bár nem független egymástól, azonosnak sem tekinthető. Itt nem bocsátkozhatunk bővebb taglalásba, hanem meg kell elégedjünk, hogy a dolgokat alig érintve csak utalunk e felvetődő kérdésekre. De ez is elég ahhoz, hogy társadalmi jellegük kellő fényben álljon előttünk.

Végeredményben — hogy visszatérjünk — az, hogy az embert objektívnek tekintem és az, hogy tárgyként kezelem, nem ugyanaz. Az, hogy a másik rólam alkotott képét elismerem, ebben a vonatkozásban csak azt jelenti, hogy objektívnek ismerem el önmagam létét. Úgy is mondhatnók: önmagam létét társadalmi ténynek értékelem. Tehát itt is a magam társadalmi voltának kimondásával van dolgom. A másik szubjektum-voltának elismeréséből azonban még nem következik a rólam alkotott kép jogosságának elismerése is. Itt azonban nemcsak egy reprobatív, általam is elfogadott társadalmi ítéletről van szó, mint a szégyentudat esetében, hanem a rólam alkotott képről és a jogosságról általában. E kép elfogadása, jogosságának elismerése pedig arra támaszkodik, hogy én elismerem — a szónak legtágabb értelmében véve —: cselekedeteim túlmutatnak rajtam. Ezek nemcsak rám vonatkoznak, hanem objektívek lévén, másra is hatással vannak. Az érintett másvalaki éppen ezért *tud* képet alkotni rólam. A hatást ő érzi, észleli közvetlenül, én csak közvetve, rajta keresztül foghatom fel. Világos, hogy a kérdés magva nem a másik független léte, hanem a magam cselekedeteinek általam nem vagy nem teljesen felmérhető és ellenőrizhető, tehát nem vagy nem teljesen meghatározható, előrelátható (és befolyásolható) hatása. Más szavakkal: az, hogy tetteim tőlem független léttel is bírnak. (Ez egyúttal a magam objektív voltára is utal.) Hogy a cselekedeteinket hatásukban nem ellenőrizhetem teljesen, további következtetéseket is lehetővé tesz.

A magam létének belső társadalmi jellege, mint láttuk, egységet jelent a másikkal és a társadalommal. Ebből az is következhetnék, hogy a cselekedeteknek teljesen vagy majdnem teljesen felmérhetőknek kellene lenniük. Még akkor is, ha a magamban élő társadalmisággal szembefordulva cselekednék. (Különben is, még ez a szembefordulás is csak saját társadalmiságomon belül maradhatna.) És mégsem ez a helyzet. Mi ennek az oka? Az okot nyilván nemcsak magamban kell keresnem. Csak arról lehet szó, hogy a társadalom

struktúrája maga eredményezi azt, hogy tetteim nem mérhetők teljesen fel. Cselekedeteimnek és magamnak bizonyos fokú elidegenedése mélyebb és általánosabb elidegenedésre utalnak. Csak ez tudja megmagyarázni, hogy az említett kérdésnek éppen akkora a súlya, mint amekkora.

Kimeríti-e a társadalmi elidegenedés e probléma magyarázatát?

Bár kétségtelenül ez a döntő elem, mégsem ez minden. Továbbá a kérdésnek ezen kívül még egy, a megismerés lehetőségeivel kapcsolatos összefüggése is marad. Az egész komplexum tehát több síkú. Sartre azonban ezeket a nagyon is különböző jellegű és jelentőségű vonatkozásokat összemossa, egynek veszi. Így az, ami ténylegesen nagy súlyú, eltörpül, sőt kihullik, egész súlya átcsúszik a másikra. Sartre csak a maga által felvetett vonatkozást, az egyedi viszonyt látja, mindent ennek a számlájára ír. Ennek tulajdonít döntő jelentőséget, s ez így, a fentebbiek következtében, óriásira dagad. Sartre nem látja meg a társadalmi vonatkozásokat, és ezzel azt hagyja figyelmen kívül, ami az elidegenedésnek igazi forrása (ugyanígy tett a tárgyiasulással is). Ha viszont mindezeket kibontjuk, akkor a sartre-i kép nyilvánvalóan megint nem fog egyszerűen csak kiegészülni. Azzal, hogy megtaláljuk a helyes csomópontot, az egyedi viszonynak is — akárcsak fentebb magának az egyéninek — megmutatkozik a társadalmisága: tehát a teljesen más struktúrája.

Mindezekből következik, hogy az elidegenedésnek — és az ember tárgyiasulásának — megszüntetésére irányuló cselekvés más kell legyen, és más is lesz, mint az, amit Sartre feltételez. Arról van éppen szó, hogy az emberi törekvés alapvetően a *társadalmi* elidegenedés megszüntetésére tör, mert ez az egyéni kulcsa is. És ez egészen más, mint amiről Sartre beszél. Ez egyáltalában nem lehetetlen, és nem eleve és önmagában reménytelen. Viszont társadalmi cselekvést követel, a társadalmi viszonyok megváltoztatását, végeredményben tehát forradalmi cselekvést. Ennek jellegét, irányát, lehetőségeit a társadalmi helyzet határozza meg, és így ezen a ponton megint el kell hagynunk Sartre módszerét, és magát a társadalmat kell vallatóra fognunk.

Egyelőre azonban térjünk ismét vissza a sartre-i gondolatmenethez és ahhoz, ami ebből közvetlenül következik. Az eddig elmondottakból kiderül, hogy az elidegenedés megszüntetésére irányuló küzdelem egyáltalán nem valamiféle istenné válásra irányuló törekvés.. E törekvés sartre-i magyarázatának gyökere éppen az volt, hogy az egész kérdéskomplexumot egyénivé tette, és egyéni megoldást keresett. Következésképpen szükségszerűen lukadt ki az istenné válás törekvéséhez mint egyetlen módszerhez, és így természetesen ahhoz, hogy minden törekvés eleve kudarcra van ítélve. Reális megközelítés persze nemcsak e konklúzió első felét veti félre, hanem a másodikat is. Vagyis azt jelenti, hogy az elidegenedés megszüntetése egyáltalán nem lehetetlenség. Éppen ellenkezőleg, a lehetőség nyilvánvalóvá válik.

Végül is mi marad abból, amit Sartre kifejtett és megállapított? Nyilván nem lehet tagadni, hogy az egész komplexumnak egyéni síkon is megvannak a maga vetületei, sőt hogy a komplexum mindig egyéni kérdések formájában jelentkezik. Mivel azonban kiderült, hogy ez nem a meghatározó, hanem éppen a meghatározott, az egyénit is másképpen kell értelmeznünk, mint Sartre. Ez az egyéni már nem alapja és meghatározója az ember emberhez való viszonyának, már nem mindent irányító. Nyilvánvaló, az emberek közötti viszonyokat semmiképpen sem lehet az egyéni szintjére redukálni és őket ebből magyarázni, ahogy ezt Sartre megkísérli, de persze éppen úgy az egyéni vetülettől, testetöltéstől mint konkretizálódódási formától sem lehet eltekinteni.

Térjünk át most a sartre-i elmélet e része harmadik alaptételének, az emberek közötti konfliktus abszolút jellegének vizsgálatára. A fentiekből kiderült, hogy az elidegenedés alapjában társadalmi jelenség, hogy mindenkire ránehezedik, és hogy végül is a társadalmi tevékenység során megoldható. Ez mind olyasmi, ami nem hogy szétválasztaná az embereket, hanem végső soron összefűző erőt alkot. Belőlük nem a konfliktus következik (az emberek közötti viszony alapformájaként), hanem ellenkezőleg, az emberek közötti viszony egy másik, régebbi, igazi alapformája bontakozik ki: a szolidaritás. Az elidegenedés persze testet ölt emberek közötti konfliktusok alakjában is, de az egyének közti konfliktusok társadalmiak megtestesítői. Egyszóval az összefűző vonatkozások benne vannak az emberben, mind individuális, mind pedig társadalmi voltában. Az individuális a társadalmin keresztül tör utat, a társadalmi pedig az individuálisban konkretizálódik. Következik végül is, hogy az individuális jelentkezési módját alapjában a társadalmi lét határozza meg. Ez a meghatározottság viszont azt jelenti, hogy e törekvés nem jelentkezik minden emberben egyformán, hanem — a társadalmi lét által determináltan — különbözőképpen. Ezeket a különböző formákat csak a társadalmi valóság konkrét elemzése világíthatja meg. De már az eddigiekből is kibontakozott két alapvető irányzat. Az egyik a társadalmi-forradalmi utat kereste, a másik az egyén szintjén akart maradni, és ha nem akart istenhez jutni (mint pl. Jaspers), az ember isten-törekvésének képtelenségéhez — reménytelenségéhez jutott. Ez szükségképpen jelent a társadalmi-forradalmi úttól való eltávolodást, sőt szembefordulást vele. Reálisan emberinek csak a forradalmit tekinthetjük. Az individuális út valójában elszakadást jelent a reális emberitől. Következésképpen nem lehet meglepődni, ha végül is azokhoz közeledik, akik az elidegenedést elleplezni, fenntartani igyekeznek. A Sartre által követett út így végső soron, objektíve szintén eltávolodik a reális embertől, és szembe kerül vele. Ugyanakkor azonban tagadhatatlan, hogy nála a reális emberszemlélet igénye tény, és — mint láttuk — az elidegenedéssel való szembenállás sem idegen a koncepciótól. Ebből nyilván csak éles ellentmondás eredhet. E belső konfliktus azonban — egyik pólusából eredően — önmagában is lehetőséget nyit az álmegoldással való szembefordulásra és a társadalmi-forradalmi megoldás felé haladásra, arra tehát, hogy saját alapnézeteinek egy részével szembefordúljon, és el is távolodjék tőlük. Hogy ez így van, azt bizonyítja, hogy Sartre — bár koncepciójának egyes elemeit megőrzi — későbbi tevékenysége során ténylegesen egyre nagyobb érdeklődéssel fordul a társadalom felé, s egyre jobban törekszik a megértésére.

A konfliktus és a szerelem

Az eddigiekből kiderült, hogy az emberek közötti viszonyt a konfliktusra redukáló Sartre figyelmét az egyénben reálisan létező számtalan vonás elkerüli. Találtunk továbbá olyan kapcsolatokat, amelyek az egyének között nem konfliktushoz vezetnek, hanem éppen ellenkezőleg, szolidaritást eredményeznek. Sőt kiderült, hogy ennek gyökereit az egyén társadalmi jellege önmagában is tartalmazza. Ezért téves az emberek közötti viszonyt konfliktusra redukálni. A helyes emberkoncepciónak és az egyénre vonatkozó helyes képnek szükségképpen az összefüggő szálakat is fel kell mutatnia. Mielőtt azonban ezt a konklúziót levonnánk, megállapításunk megszilárdítására és Sartre álláspontjának további cáfolatára nem árt, ha még egy konkrét példát

veszünk szemügyre. Természetesen olyan viszonyt, amelynek magyarázatában, akár a többiben, a konfliktusnak juttat döntő szerepet. Példát, melyben a Másvalakivel való kapcsolat ma szükségképpen mindig egyéni. Azért éppen ilyet, hogy világossá váljék: még a legegyénibb viszonyok esetében is rábukkanunk azokra a sajátosságokra, amelyek a Sartre által felvázolt képtől eltérnek. Ez a Másvalakivel való mindig egyéni kapcsolat, amelyre utalni szeretnénk, nem más, mint a szerelem.

Sartre szerint a szerelemben alapvetően „a másik szabadsága mint olyan az, amit magunkévá akarunk tenni" (emparer).[13] Nem mint tárgyat akarjuk magunkénak a másikat, mert ez megölné a szerelmet mint szubjektívumot, mint szabadságot. A szerelemben azt akarom, hogy a másik „léte szabad felbukkanásának abszolút és egyetlen célja az *engem* választás legyen, vagyis hogy azért válassza létét, hogy az én objektivitásomat és fakticitásomat alapozza meg".[14] Ennek mélyebb oka szerinte: „A mi objektív lényegünk a *másiknak* a létét implikálja, és viszont: a másik szabadsága az, ami a mi lényegünket megalapozza. Ha mi ezt az egész rendszert belsődlegessé tudnánk tenni, akkor önmagunk megalapozása lennénk."[15] Ez az egész tevékenység azonban „egy konfliktust kell kiváltson".[16] „Ha a szerelem eszményképe a másvalakinek mint másvalakinek a magamévá tétele",[17] akkor a szerelemben a másik az én számomra nem lehet Másvalaki-tárgy, hanem csak Másvalaki-szubjektívum.[18] A szerelem csak így lehet „a tudatok összeolvadása, amelyben mindegyikük megtartja másságát azért, hogy a másikat megalapozza".[19] Ez azonban megvalósíthatatlan,[20] s így a szerelem önmagában hordja megsemmisülésének okait.

Látnivaló tehát, hogy — Sartre szerint — itt is egy kilátástalan kísérletről van szó, továbbá olyan konkrét viszonyról, amely önmagában és alapjaiban az emberek közötti konfliktusra épül.

Vizsgáljuk meg először a szerelmet. Vajon szükségképpen konfliktus-e a lényege? Azt persze senki sem mondaná, hogy nem lehet benne konfliktus, sőt hogy bizonyos vonatkozásban nem jelentkezik benne mindig valamelyes szembenállás. Csakhogy a lényeg más! A szerelemben nemcsak az jelentkezik, hogy a másikat magamnak szeretném alárendelni. Nem az a lényeg, hogy a szubjektum-voltát szeretném a magam szubjektivitásának megalapozásává tenni. Az kétségtelen, hogy a szerelemben a másik számomra nem tárgy, hanem szubjektivitás. Ha csupán tárgy volna, akkor a szerelem — ebben igaza van Sartre-nek — önmagát degradálná. A szerelemben valóban mindig a másik szubjektivitással keresem a kapcsolatot, sőt nem pusztán kapcsolatot, hanem ennél többet, egységet. Ez az egység azonban nem a magam megalapozását célozza, mert ezt nem teheti (ebben is igaza van Sartre-nak). De erre nincs is szükségem (hogy miért, erre még visszatérünk). Az ember a szerelemben a másikkal egyesülve, a másik szubjektivitásával egyesülve megszünteti önmagának önmagába való zártságát, tehát saját magányát. A szerelem magas

[13] Sartre: Id. mű 434. o.
[14] Uo. 438. o.
[15] Uo. 439. o.
[16] Uo.
[17] Uo. 442. o.
[18] Vö. uo.
[19] Uo. 444. o.
[20] Vö. uo.

színvonalán, ek-sztatikus állapotában az ember eksztatikus állapota valósul meg. Kilépek önmagamból, kapcsolatot, sőt egységet találok egy másik emberrel, és így megszűnök izoláltnak lenni. Ebben a pillanatban „materializálódik" a másik emberrel való lényegi azonosságom, amely azonosságnak az alapja mindkettőnk ember-volta. Sőt, ha úgy tetszik, mindkettőnk ember-voltának már említett belső társadalmi jellege. Ezen a ponton megfoghatóvá válik a magam társadalmi-volta, éppen a másik társadalmi-voltával való kapcsolat létrejöttén keresztül. Ebben önmagamat nemcsak mint egyént ragadom meg, hanem mint társadalmi lényt, mint embert is, és éppen itt, éppen ezzel válik a szerelem önmagam ember-voltának bizonyosságává. (Mennyire igaz Marx mondása, hogy a szerelemben mutatkozik meg mind a sajátmagam, mind a szerelem emberi volta és jellege a legnyíltabban.) És mindebben az önmagamból való kilépés a lényeges. Ugyanakkor már sejteni lehet egy másik következtetést is, amely ugyan egybevág Sartre érvelésével, de pontosan ellentétes konklúzióhoz vezet. Arról van szó, hogy a szerelemben igenis megtalálhatom, ha nem is önmagam megalapozását, de önmagam alapjainak bizonyságát. És azért tudom megtalálni, mert alapjában véve *nem* konfliktusról van szó, és mert társadalmi-voltomban, az ember társadalmi jellegében és minden egyén társadalmi létében van egy olyan közös elem, amely az embereket összekapcsolja. Ezen az alapon az a negáció, amellyel magamat állítom, amikor lehatárolom magamat a másiktól, ez az állító-tagadás szükségképpen belső tagadássá válik. Azért tudom magamat e tagadással állítani, mert ebben egyúttal állítom a közöst is, azt a társadalmit, amely nekem épp úgy lényegem, mint a Másvalakinek. A tagadásban a magam megalapozása a Másvalakire épül, de ez csak azért történhet így, mert a társadalmi őt is magában foglalja. A magam létének ilyen jellegű megalapozása — amelynek Sartre a lehetetlenségét állítja — már eleve valóság, és ez ebben a konkrét viszonyban csak tudatossá válik. A társadalmi az egész eljárásban nyilvánvalóan megmutatkozik, és az is, hogy ebben a társadalmiban tény az egység, sőt az is, hogy éppen ez az egység az alap, és minden konfliktus csak erre az egységre épülve létezhet. A konfliktus előfeltétele tehát az egység. Megint eljutottunk a korábbi konklúzióhoz, csak más úton. Ugyanakkor egy lépéssel tovább is jutottunk.

Térjünk azonban vissza a szerelemhez. Kétségtelen, hogy a szerelemben megjelenhet olyan tendencia, amely a másiknak tulajdonommá tételét célozza. Abban Sartre-nak igaza van, hogy ezzel a másikat degradálom, tárggyá teszem, és így magát a szerelmet is megfosztom igazi tartalmától. Ez azonban a szerelemnek olyan felbomlását jelenti, amely felbomlásnak a gyökerei a szerelmen kívül vannak. Éspedig egyszerűen azért, mert a tulajdonommá tétel tendenciája nem a szerelem lényegéből fakad. Ez idegen anyag, amely kívülről rakódik rá a szerelemre, és így deformálja, elpusztítja. A szerelem lényege éppen az emberi egyesülés, minden tulajdonná tételre törekvés nélkül. Ez az egyesülés, mint említettük, önmagam emberi voltát teszi világossá, azt az emberi-voltot, amelynek alapja a társadalmi létben, társadalmi-voltban van. Ember-voltomnak érzése az egyik erő, amely a szerelmet olyan felemelővé teszi, és ez az egyik oka, amiért a szerelem ténylegesen boldogság forrása lehet. Viszont nyilvánvaló, hogy mivel a magam ember-voltának ezzel a konkrét érzésével nemcsak a szerelemben találkozhatom, hanem mindenütt, ahol ember-voltom teljesen megnyilvánulhat, kibontakozhat és tudatossá érlelődhet, a boldogság számtalan más formában és területen is megvalósulhat. A szerelemben viszont éppen akkor valósul meg, amikor ez a másiknak legteljesebb emberi kibontako-

zását segíti elő, teszi lehetővé. Amikor a szerelemnek ez a másik felé irányuló oldala valósággá válik, akkor és ebben válik egyúttal a magam ember-volta is érzékelhetővé. Önmagam ember-voltát olyankor érzem át a legteljesebben, amikor a másiknak a kibontakozását elősegítem, amikor a másik ember-voltát és szabadságát elismerem, egyúttal ugyanis a magam ember-voltát is realizálom. Így ez a magatartásom része lesz a saját ember-voltom társadalmi megalapozásának.

Az eddigiekben a kapcsolat *emberi*-voltáról volt szó, s ennek az emberi jellegnek a tudatosulásából született ekstázisról. Ez azonban ugyanakkor az emberi *kapcsolat* érzésének is az ekstázisa. Talán éppen a szerelemben kerül hozzánk legközelebb a másik ember, és válik legszorosabbá az emberi kapcsolat. Minden emberi kapcsolatban megvan az említett ekstázisnak az eleme. Megtalálható a barátságban éppen úgy, mint harcostársak közötti viszonyban. Ennek következtében lehetnek ezek olyan felemelők. Minél szorosabb azonban ez a kapcsolat, és minél érzékelhetőbb ez a szorosság, annál mélyebbé válik a felette érzett és érezhető öröm: egészen az ekstázisig. A szerelem pedig nemcsak a legszorosabb kapcsolat, de az egyetlen, amely konkrét-voltában is felölel mindent, és így a legszélesebb is. A mindenre kiterjedő jellege szintén alapvetően lényeges.

Hogyan állunk most már a tulajdonná-tevés kérdésével? Ha erre válaszolni akarunk, akkor a tulajdon jellegéből kell kiindulnunk. Sartre sokat foglalkozik a tulajdonnal, és nem egy lényeges vonását észre is veszi. Egy azonban mindig kisiklik a kezei közül, mindig elkerüli figyelmét. És ez az egy, sajnos a lényeges, s ez a *kizáró* jelleg.[21] Az pedig, hogy Sartre a tulajdonnak éppen ezt a lényegi vonását hagyja figyelmen kívül, végül is minden idevágó megállapítását felborítja.

Összefoglalóan leszögezhetjük: először is a szerelem történetileg nézve nem mindig volt kizáró jellegű. Ez a jellege később jelentkezik, mégpedig a tulajdon — pontosabban a magántulajdon — megjelenésével. A család történelmi fejlődése elégséges bizonyítékot nyújt erre. Így ez külső tényező a szerelem szempontjából. Ettől kezdődően a szerelem a maga tisztaságában már csak ezzel a tendenciával való harcban valósulhat meg. Ugyanakkor világos, hogy éppen a tulajdon az, amely a szerelemben a másikat tárggyá teszi, megfosztva ezzel a szerelmet magától a lényegétől. Ebből a tulajdonból ered a szerelemnek, e teljes-emberi érzésnek a puszta fiziológiai aktussal való azonosítása. (Hogy ez milyen mértékben egyik alapja mégis a szerelemnek, az természetesen más kérdés.)

Világos tehát, hogy a szerelem megtisztulásának, önmagára találásának és emberivé válásának feltétele a tulajdon-tendenciák legyőzése. (Társadalmilag ennek a lehetősége a magántulajdon világának eltűnésével nyílik meg.)

Érveink itt részben a szerelmen kívülről jönnek. De ez természetes is, hiszen az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a szerelem emberivé válásának elengedhetetlen feltétele a tulajdon-törekvés legyőzése. Így a szerelmi tulajdon-

[21] Ezzel a megállapítással talán első pillanatban ellentétesnek tűnik a szocialista tulajdon. Hiszen — mondhatná valaki — az társadalmi, tehát nincs kizáró jellege. Ez azonban nincs így. Igaz, hogy társadalmi, mégis megvan a kizáró jellege: kizárja a közvetlen egyéni felhasználást. És ez a használat végleges vagy időleges — a közösség kizárását jelenti. Itt is megvan tehát a tulajdon kizáró jellege, s így ez a példa a fenti tételt nem hogy gyengítené, hanem éppen hogy alátámasztja.

törekvés eltűnésének mikorjára és hogyanjára a tulajdon-törekvés kívülről jövő, társadalmi mértékű eltünésének vizsgálata során kaphatunk csak választ.

Azokkal kapcsolatban, amiket Sartre a szerelemről mond, még egy kérdés marad nyitva. Hogy érvelésünk teljes legyen, erre is ki kell térnünk. Sartre szerint a szerelem szükségszerűen menekül a harmadik szeme elől, zavarja, ha más is látja. Ő ezt arra vezeti vissza, hogy ebben is a tekintet jelentkezik a maga elidegenítő hatásával, és hogy a szerelmesek itt az ellen védekeznek, hogy a harmadik néző szeme megfossza őket éppen attól a szubjektivitástól, amelyre a szerelem épül.[22] Igen ám, de a tekintet nem foszthat meg a szubjektivitástól. Ettől valójában semmi sem foszthat meg, hiszen ez elválaszthatatlan részem, és éppen ebben egyesül társadalmi és egyedi voltom. Ha tárgyként kezelnek, ez az elidegenedéssel — mármint a társadalmival — velejár, de még ez sem szüntetheti meg szubjektivitásomat. Éppen azért tudok lázadni, mert a szubjektivitásom nem szűnik meg. Ha megszűnnék, akkor a lázadás is megszűnnék. Ezért tör minden elnyomás az ember teljes elállatiasítására. A Sartre által említett és ténylegesen létező menekülésnek az oka máshol keresendő. A szerelem teljes, minden vonatkozású egyesülésre és megvalósulásra törekszik, s ezzel természetesen együttjár a legintimebb vonatkozásokban való egység is és — részben annak következtében — magának a kapcsolatnak az intimmé válása. Különösen áll ez az érzéki vonatkozásokra. Ámde az érzéki vonatkozásokat a társadalmi lét teszi intimmé. Innen ered az, hogy a szerelmeseket a szégyenérzet sajátos formája kísérheti. Ez is bizonysága annak, hogy az említett társadalmi vonatkozás létezik, és hogy bennünk is megvan. Hogy ez mennyire így van, azt bizonyítja az is, hogy az a pont, ahol a szerelmeseket egy harmadik már zavarja, történelmileg meghatározott: nem mindig volt és nem mindenütt egyformán sok az, amit a szerelmesek egymásnak egy harmadik szeme előtt, tehát a *nyilvánosság* előtt megengedtek. Mert éppen erről van szó: a harmadik a nyilvánosság, azaz a társadalom megtestesítője; mint ilyen és csak mint ilyen válik zavaróvá.

Tény továbbá az is, hogy a harmadik jelenléte nemcsak mint a társadalom ilyen megjelenítője hat zavaróan.[23] Azt mondhatná valaki, hogy éppen ez az, amit Sartre mond. Még sincs így, illetve csak látszólag van így. A harmadik jelenlevő nem azért zavar, mert tárggyá teszi a szerelmeseket. Jelenléte egy harmadik centrumot jelent, és ez puszta jelenlétével bekapcsolódik a kettősbe. Éppen mert a szerelemnek nem a konfliktus az alapja, hanem az egység, azzal, hogy ezzel a harmadikkal is létezik emberi kapcsolat — akárcsak a puszta ember-voltból eredően is —, a kétoldali kapcsolatra rárakódik egy többoldalú is. A szerelem lényegében pedig éppen a kétoldaliság van benne. Arról van tehát szó, hogy itt egy tágabb és egy szűkebb emberi kapcsolat jelenik meg egyidőben. És ez a zavaró. Van még egy momentum is. A szerelem mint kettős kapcsolat kizárja a harmadikat. Egy teljessé váló emberi kapcsolatból és teljessé váló emberi voltunkból kikapcsolunk egy embert. Egy konkrét harmadiknak a jelenléte viszont felhívja a figyelmet erre a kizárásra. Tapinthatóvá válik, hogy a magam teljessé váló emberségéből, a mi teljessé váló ember-voltunkból és emberi kapcsolatunkból valakit kizártunk. Ember ő is, joga van neki is teljes kapcsolatra. Ezért válhat az ő jelenléte

[22] Vö. Sartre: Id. mű 445. o.

[23] A passzív voyeurség jelensége álláspontunkat nem cáfolja. E kérdés megvilágítása e tanulmány kereteit túllépő részletesebb elemzést kívánna.

zavaróvá. Ezért diluálja jelenléte a kettőnk kapcsolatának intenzitását. Ebben van a nyitja a szerelem magányigényének, nem pedig abban, amit Sartre mond.

Sőt még egyéb érzésmomentumok közrejátszására is lehet gondolni. Jelentkezhet pl. az az érzés, hogy a kiteljesedés az adott társadalmi viszonyok között bizonytalan, hiányos és törékeny, s így minden idegen elem veszélyt jelenthet rá. Nyilván jelen van a tulajdonérzés egy válfaja is — a másiktól való féltés, a szerelemféltés. Továbbá, amikor a kiteljesedés nem minden ember számára adott lehetőség — és a kizsákmányolásra épülő társadalomban ez a helyzet — jelentkezhet az az érzés is, hogy a kiteljesedés bizonyos fokig más rovására valósul meg, és ez is hathat zavaróan a harmadik megjelenésekor. Ezek azonban csak magyarázó elemek. Az alapvető az említett kettő, a szerelmet titkolandónak (és néha szégyelnivalónak) tartó embertelen és ember ellenes társadalmi etikai álláspont hatása vagy utóhatása, továbbá az említett teljes egységbeolvadás igénye.

Felmerülhet a kérdés, hogy a harmadik jelenléte jelentőségének elismerésével nem ismertük-e mégis csak el a sartre-i tekintet-elméletet. Erről egyáltalán nincsen szó, mert annak a megállapítása és elismerése, hogy az emberi tekintet az egyének közötti kapcsolatok egyik lényeges fizikai szála, nem jelenti annak az elméletnek elfogadását, amelyet Sartre spekulatíve erre az egyszerű tényre ráépít.

Ezzel most már lezárhatjuk a szerelem vizsgálatát. Ennek során ismét kiderült, hogyha — a helyes tényszerű elemeket elismerjük ugyan, de — tovább megyünk a Sartre által kiragadott esetek vizsgálatában, akkor olyan konklúziókhoz jutunk, amelyek az ő felfogását nemcsak kiegészítik, hanem egyúttal teljesen át is értékelik, minthogy végpontjuknál pontosan az ellenkezőjét tartalmazzák annak, amit Sartre konklúzióul állított.

Kiderült a szerelem esetében, hogy a lényeg nem a konfliktus, hanem éppen az ellenkezője. Kiderült, hogy amit ő lehetetlennek mond, például önmagunk megalapozása a társadalmi létben, az nem lehetetlen, nem elérhetetlen cél, hanem megvalósítható. Tanulmányunkban ennek csak egyik oldalát érintettük. Hogy a másikkal is foglalkozhassunk, egy egészen új téma vizsgálatába kellene kezdenünk. Az önmegvalósítás ugyanis egy másik vonatkozásban is felmerül Sartre-nál, s ezzel kapcsolatban elsősorban az önmagában-létező, az önmagáért-létező viszonyát kell elemeznünk.

САРТРОВСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ОБ ОТНОШЕНИИ «Я» И «НЕКТО»

Задор Тордаи

Во введении автор кратко излагает основные черты воззрений Сартра по данному вопросу. Затем — используя Метод Сартра — делает предметом исследования его исходные положения. Соответственно этому, опираясь на cogito, автор анализирует в общей форме отношение «Я» и «Некто», а затем переходит к конкретному разбору содержания и основ стыдливого сознания. В стыдливом сознании Сартр видит имеющееся в сознании доказательство индивидуального бытия другого человека. Дальнейший анализ показывает, однако, что в этой форме сознания отражается не только индивидуальное, но и общественное бытие другого человека, т. е. тот факт, что общество представляет собой не простую сумму индивидуумов, а тотальность. Далее, поскольку стыдливое сознание содержит в себе своеобразного характера репробацию, в нем имеется и указание на общественный характер личности, ощущающей стыд. В результате консеквентного изложения делают заключения, по сути своей противоположные друг другу, как и у Сартра; след-

ствия эти делают очевидными односторонность и недостатки основного положения экзистенциалистской философии.

Закончив анализ стыдливого сознания, автор переходит к рассмотрению сартровской теории взора, показывая при этом, что Сартр смывает объективность индивидуальности, ошибочно отождествляет ее с опредмечиванием другого человека. Опредмечивание-опредмечение человека появляется на определенном уровне общественного развития и характерно лишь для определенных общественных систем. Смывание границ приводит Сартра к абсолютизации: историческое рассматривается как вечно человеческое.

В третьей части своей работы автор анализирует, исходя из примеров Сартра, некоторые своеобразные черты любви — для опровержения положения, согласно которому, основа отношений между людьми — конфликт.

THE RELATION OF THE I END THE OTHER IN SARTRE'S EXISTENTIALISM

by Z. Tordai

In the introduction the author outlines the fundamentals of Sartre's views; then by applying Sartre's methodology examines the philosopher's starting point. Thus relying on the *cogito*, a general analysis of the relation of the I and the Other is given and through concrete examples the content and bases of the sense of shame are treated. Sartre considered that consciousness of shame is proof of the individual existence of another man in the consciousness. However, further analysis shows that this form of consciousness reflects not only the individual, but also the social existence of another man, the fact that society is not the mere sum of individuals but also a totality. Furthermore since the consciousness of shame contains a peculiar type of reprobation, it also relates to the social character of the individual who senses shame. As a result of the subsequent analysis we achieved conclusions basically different from Sartre's and these point to the defnite one-sided inadequacies of the fundamental theses of existential philosophy.

After analyzing the consciousness of shame the author examines Sartre's theory of relation, pointing out that Sartre faultily identifies the objectivity of the individual with that of the other man, that is to say, he erases the difference between the two. The objectivization of man may be manifest only at a certain stage of social development and is characteristic only of certain social systems. This false identification in Sartre's philosophy leads to absolutization for he regards what is historical only as what is eternally human.

In the third part of the study the author — using the same examples as did Sartre — by analyzing a few characteristics of love, refutes the idea that the basis of relations among men is conflict.

A művészeti dekadenciáról

ALMÁSI MIKLÓS

Irodalmi és képzőművészeti vitákban, elméleti írásokban egyre többször tér vissza az a gondolat, hogy voltaképpen nincs is dekadencia, ez a kategória csupán a dogmatizmus egyik fogalmi skatulyája volt, egy körültekintőbb, sokoldalúbb művészetpolitika és művészetelmélet azonban már nem használhatja ezt a szűkkeblű elképzelést.

Már előljáróban leszögezhetjük, hogy a dekadencia fogalmának ilyen eltemetési kísérlete a realizmus-koncepció feladásával kapcsolatos, azzal az állásponttal, mely a realizmus védelmezéséről így vagy úgy — a modernség, korszerűség vagy a kísérletezés nevében — le kíván mondani. Meg kell említenünk, hogy a dekadencia fogalmának eltemetésével vagy legalábbis elhomályosításával, háttérbe szorításával olyan jelentős marxista kritikusok és esztéták is egyetértenek, mint *Roger Garaudy* vagy *Ernst Fischer*.

A realizmus felszámolásához vezető egyik út a fogalom olyatén kitágítása, hogy *Kafka* és *Saint-John Perse* egyaránt beleférjen — ez azonban már nemcsak a realizmus-kategóriának szétpukkasztását jelenti, hanem egyszersmind a dekadencia-fogalomnak a felszámolását is. Pedig ha körülnézünk a modern művészet területein, úgy számos művészetellenes, dekadens művet, áramlatot, tendenciát fedezhetünk fel. Gondoljunk az abszurd színház kétharmadát kitevő üres játékosságra, *Beckett* vagy *Pinter* morbid, irracionalista darabjaira, *Eliot* vagy *Gottfried Benn* költészetére, ahol az elidegenedés normális állapot, vagy a képzőművészetben egyre nagyobb mértékben terjedő üres, szélhámoskodó törekvésekre — pl. a tache-izmusra, a zenében az aleatorikus kísérletekre stb. Ezek az önkényesen és kapásból előszámlált példák is a dekadencia továbbéléséről tanúskodnak.

Persze ma a dekadencia nem abban a formában jelentkezik, ahogyan a Zola utáni időkben vagy az első világháborút megelőző és követő időkben fellépett, hanem új vonásokkal, világnézeti és formai tekintetben korszerűbb fegyverzettel. Ezért az elméleti feladat az lenne, hogy ennek a mai dekadenciának sajátságát, speciális jellegét körülhatároljuk, s ugyanakkor kimutassuk, hogy ezek a jelenségek a specifikumuk ellenére is a polgári művészetek 1848 után kezdődő hanyatlásának folyamatába tartoznak bele.

De már csak azért is fontos lenne egy ilyen rugalmas analízis, hogy a mai polgári avantgarde művészetekben jelentkező pozitív törekvéseket, a dekadenciával szembeforduló kísérleteket meg lehessen különböztetni; hogy tehát ne mossuk össze az egész modern polgári művészetet egységes dekadens masszává. Mert amennyire helytelen lenne a dekadencia fogalmának kiiktatása, annyira káros ennek a fogalomnak globális — lényegében dogmatikus — általánosítása a modern művészeti jelenségek egészére. Egyrészt számos haladó, realista törek-

vés jelentkezik avantgardista formai öltözetben, látszatra dekadencia eszközeivel, másrészt számos *politikilag haladó művész* vonzódik alkotásaiban vagy munkássága egy bizonyos hányadában a dekadencia bűvköréhez. A marxista kritikának ezeket az ellentmondásokat is fel kell ismernie, s ennek alapján, differenciáltabb képet nyújtva segítséget is kell tudnia nyújtani ezeknek a művészeknek alkotóművészetük realista kiteljesítéséhez. A kérdés bonyolultságát még az is fokozza, hogy vannak olyan *dekadens törekvések*, amelyek *adott politikai körülmények között az elvont tiltakozás*, sőt politikai demonstráció jellegével bírnak, noha szerkezetük, eszmei lényegük erősen át van itatva a dekadencia szellemi párlataival. *Sartre*, *Camus* vagy *Kafka* műveinek elemzése ezért igényel igen alapos és körültekintő bíráló munkát. De így van ez Max *Frisch* drámáinál vagy *Ionesco* újabb műveinek esetében is.

A dekadenciának — éppúgy mint a realista művészetnek — szintén megvan a maga története, sőt fejlődésének fázisai igen élesen el is határolhatók egymástól. A századfordulót megelőző és követő éveket tekinthetjük az első periódusnak, az első világháborút követő évek avantgarde mozgalmai körül, részben velük szemben állva, részben bennük résztvevően jelentkezik a második periódus, majd a fasizmust, a második világháborút közvetlenül megelőző, kísérő és követő évek ellentmondásos jelenségei lennének a harmadik korszak. A mi számunkra ez utóbbi a lényeges, innen indulnak el ugyanis azok a szálak, melyek a mai fejlődést közvetlenül befolyásolják: egyfelől éles antikapitalista hangvétel, másfelől ugyancsak erőteljes közvetett apológia, humanista tiltakozás, melyet azonban gyakran átszőnek embertelen tartalmak. E kettő közül a humanista tendencia erősödik fel a hidegháborús korszak lezáródásával és egy erőteljesebb polgári kritikai realista mozgalom megindulásával. (Gondoljunk a maccartyzmus elleni művészi tiltakozás hullámára, így pl. *Miller Salemi boszorkányok*jára.) Mindez kihat a dekadencia fejlődésére is, melynek mai alakjában igen ellentmondásosan keveredik a társadalomkritikai elem a nyílt vagy közvetett reakciós ideológiával, leszerelő pszichózissal.

Ha már a történeti múltnál tartunk, nem érdektelen megjegyezni, hogy a dekadencia magatartásában mindig is közös mozzanat volt a haladó művészeti tradiciók folyamatosságának tagadása és ugyanakkor önkényes válogatás az összezagyvált múltban („őskeresés"). A futurizmus kiáltványai a múzeumok elpusztítását követelik, a szürrealisták csupán *Boscht*, *Breugelt* és legfeljebb *Goya* fantasztikus képeit emelik ki a pusztulásnak szánt műtörténeti múltból. A két magatartás *közös gyökérről* táplálkozik: mindkettő reakciós szükségleteket elégít ki a történelem tagadásával vagy meghamisításával. Amikor ma a XX. század művészi szükségleteiről hallunk, akkor a modernizmusnak csupán egy leegyszerűsített képét sugallják nekünk: a művészetek több ezer éves normáit akarják felrúgni néhány évtized vívmányainak vagy legtöbbször divatjának nevében. A dekadencia kritikája tehát csak akkor jár el helyesen, ha ezt a történelmietlen magatartást és szemléletmódot történelmi alapokról kritizálja, ha hű marad a művészetek fejlődésének előremutató hagyományaihoz, és egyúttal a kor valóságos igényeiből próbálja megalkotni a modern művészet normáit.

Nem a formai kísérletezés, az új kifejezési eszközök ellen tiltakozunk tehát, hanem ezeknek a formai-stiláris eszközöknek dekadens, retrográd alkalmazása ellen. (Erre a problémára még vissza fogunk térni.) Igen fontos ezt hangsúlyoznunk, nehogy az a látszat — és gyakorlat — keletkezzék a

dekadencia elleni harcunkból, mintha a polgári klasszicizmus talaján állnánk, és ennek a művészeti ideáljaihoz *képest* valljuk a dekadens műveket hanyatlóknak. A dekadenciával szemben a *modern* művészet realista irányait kell szembeállítanunk, a szocialista realizmus modern vívmányait, és nem szabad konzervatív szűkkeblűséggel kizárni a korszerűség igényét, a továbbfejlődés kísérletező útjait a művészet útkereséséből.

I.

Kezdjük talán azzal a találós kérdéssel, hogy *miről ismerni meg* a dekadens alkotást? E legtöbbször gúnyos kérdésre mindenképpen csak az lehet a válaszunk, hogy a döntő ismérv a *világnézeti tartalom*, ezeknek a műveknek világnézeti vagy legtöbbször csupán *világérzésbeli kisugárzása*. A modern művészetnek általában, de a dekadens műveknek különösen egyik érdekességük, hogy erősebb világnézeti beállítottságúak: probléma-drámákként jelentkeznek, egy-egy filozófiai tétel célzatos allegorizálásait állítják a néző elé (gondoljunk *Dürrenmattra* vagy akár *Beckettre*). Legalábbis sokkal direktebb bennük a kapcsolat a világnézeti tartalom és művészi megformálás között. Ez a világérzésbeli háttér a legtöbb esetben a világ *kiismerhetetlenségének, kaotikus—mitikus* kuszaságának hirdetése. Az emberek magukra vannak hagyatva, még a természeti törvények is *csalóka látszatoknak* bizonyultak, de főként a társadalmi normák, a társadalomban lehetséges tájékozódó pontok vesztek el, mondtak csődöt, sőt megtévesztő tűzoszlopoknak bizonyultak, melyek csupán az ember becsapatására állítódtak fel. *Kafka* világa — művészileg a legjelentősebb formában s talán a legtöbb érintkezési *lehetőséggel* a realizmus irányában — fejezi ki ezt az életérzést, a valóság kelepceszerű, kifürkészhetetlen sötétségét és az ember céltalan bolyongását, becsapatott törekvéseit a legplasztikusabban. A „litterature kafkas-trophique" aztán ezt az életérzést variálja. (*Buzzati, Dürrenmatt* fantasztikus novellái egy ilyen öntörvényű — vagy még inkább törvény nélküli — valóságról szólnak, melyben az ember által megszokott és alkalmazott törvények hirtelen felmondják a szolgálatot.)

A dekadencia világnézeti alapjai tehát az irracionalizmusban keresendők: főként a XX. század irracionalista áramlataiban, Nietzsche filozófiájában, a machizmusban, a német „életfilozófiában", az egzisztencializmusban. A legtöbb esetben nem közvetlen átvételről van szó, nem a filozófiai alapművek tanulmányozásából táplálkozik a művész, hanem a már feldolgozott, „utcára kivitt" jelszavakká silányított életérzéseket, tételeket, politikai-filozófiai programokat teszi magáévá, és ezeket építi bele műveibe. Bármennyire is „új" divat a mai dekadens művészetben az antihumánus magatartás és világkép, első jelentős megfogalmazója *Nietzsche* volt — noha nevéről igen kevés szó esik. *Beckett* vagy *Eliot* embertelenségében, a szürrealizmus sokszor cinikus antihumanizmusában, *Dalinál*, *Chiriconál*, *Max Ernstnél*, a modern zene legújabb irányzatainak néhány darabjában — ahol már az „emberi" művészet maga is megvetendő közhelynek számít — ez a földalatti kapcsolat mindig kimutatható. Az elektronikus zenében pl. a hallgató *csupán* mélytengeri és kozmoszbeli asszociációkat fedezhet fel, csupa olyan „élményt" talál benne, mely a számára az irracionálissal vagy a felfoghatatlannal rokon (*Maderna* vagy *Luciano Berio* művei). Ugyanilyen irracionális élményt akar nyújtani *Pendereczky Öt után jön a hat* c. zenedarabja is. Az emberi áttétel, a világot

megértő és változtatni akaró magatartás szinte teljesen kilúgozódik ezekből a művekből.

Ebben a képben persze sok minden a polgári társadalmi valóság ténye. Így például igaz, hogy a burzsoá társadalom felszínén fordítva jelennek meg a nagy társadalmi törvények, ezek a látszatösszefüggések félrevezetik az embereket, tőrbe csalják, hogy azután bajukban magukra hagyják őket. Egy ilyen kép tehát a polgári világ kritikai elemeit is magában foglalhatja. A döntő elvi és művészi gyengeség abban van, hogy ezt a létező látszatszerkezetet kozmikus végletességében ábrázolják, mint a világ megváltoztathatatlan törvényét tárják az olvasó elé, azt az életérzést sugallják, hogy ebből a börtönből elvileg nincs kiút, s minden kitörési kísérlet eleve kudarcra van ítélve. (Az indirekt apológia eme kérdéseire még visszatérünk.)

Ezzel a dekadens művészi magatartással szemben *két szinten is kialakult* a modern művészet ellenzéke. Az egyik *a kritikai realizmuson belül szerveződik*, a haladó polgári művészekből. Ezek a művészek megmutatják, mi az összefüggés a felszíni látszat és a társadalmi lényeg között, s rámutatnak a lázadás lehetőségeire és objektív szükségességére is. Egy *történelmileg magasabb* szinten kialakul azonban a dekadencia igazi művészi opponense is: a *szocialista realizmus*. *Eluard*, *Aragon* lírája, *Brecht* vagy *Wesker* drámái igen sokszor beletalálnak ugyanazokba a problémákba, melyeket a dekadencia egyoldalúan vet fel és hamisan old meg. S itt, ezen a szinten következik be a dekadencia igazi meghaladása. Erről majd az egyes konkrét kérdéseknél szólunk. Itt csak a *világ demitizálását* említsük meg. Míg a dekadencia arra törekszik — akár jó szándékból is —, hogy a világ misztikus, irracionális lényegéről győzze meg az olvasót, addig a szocialista realizmus széttolja ezt a ködfüggönyt, és a valóságot a maga emberi és társadalmi szerkezetében mutatja be. (Gondoljunk *Brecht* „meséire", amelyek ilyen ellen-mítoszoknak is felfoghatók.) Ennek a művészi törekvésnek aztán igen nagy vonzóereje van a polgári művészet körében: *Miller* műveiben vagy az *angol dühösök* mozgalmában, az *olasz képzőművészeti* életben vagy a filmművészet újabb törekvéseiben egyaránt kimutatható ennek a szocialista realista tendenciának szívóhatása. S ha még ide számítjuk a szovjet művészet vívmányait — főként irodalmi és filmművészeti téren — akkor teljes képében áll előttünk a párbaj a dekadencia és a korszerű, szocialista realizmus között.

II.

Miben áll a dekadencia leglényegesebb sajátsága, melyből összes tulajdonsága, színe és színtelensége következik? Abban, hogy a dekadencia az elidegenedés talaján áll, megváltozhatatlannak fogadja el az elidegenedés tényeit, vagy legalábbis valamiképp az emberi lét velejáróinak fogalmazza meg őket: az ember társtalan, önmagával szemben is idegen, embertelen stb. — de ilyen az emberi lét maga. Míg a realizmus mindig megkeresi, mi van az elidegenedett életformák mögött, milyen gazdasági-társadalmi rugók eredményei, és milyen társadalmi erők küzdenek — és küzdhetnek — meg vele, addig a dekadencia valami tragikus pátosszal elfogadja ezt az elidegenedett felszíni képet. Az elidegenedéssel való művészi megbékülés az alkotó módszerekre is ráüti bélyegét. Ilyen pl. a zenében az aleatorikus komponálási módszer *(John Cage, Stokhausen)*. Itt az anyag már kiszabadul az egyén kontrollja alól, a zene elemei uralkodnak a szerző felett.

A dekadens művész számára elvész a *mérték*, mellyel mérlegelni tudja hőseinek emberi vagy embertelen magatartását, a jó és rossz etikai súlyát, az igazi és hamis értékeit, nem ismeri fel az abnormálist, nem tudja megtalálni az emberek életében a normális emberileg előremutató jelenségeket. A mérték elvetése, elvesztése, szándékos kiküszöbölése odavezet, hogy az ember eltorzulását, elaljasodását mint normális jelenséget ábrázolják. Gondoljunk *Beckett Godotra várván* c. darabjára, ahol nemcsak a kiüresedés és értelmetlen tengődés látható normális életformaként, hanem az állati szintre jutott megaláztatás is így jelenik meg.

Mindez azt jelenti, hogy bizonyos jelenségeket „túlméreteznek", mértékükön felül ábrázolnak. Ez a *„mértéktelenség"* pl. a zenében úgy jelenik meg, hogy csupán végletes zenei eszközök léteznek: míg régen pl. a nagy hangközök, nagy hanglépések a drámai csúcspontokon fordultak elő, addig ma csakis ilyen „csúcspontokban" komponálnak, s ezzel megszűnik a tagoltság, a kiemelés, a csúcspont stb. művészi értéke is. Persze itt is történelmileg kell néznünk a jelenségeket. A fiatal *Schönberg* pl. valóban elveszíti a mértéket a világ és ember megítélésében és kifejezésében, és egy embertelen eszköztár foglya. De a fasizmus elleni tiltakozásul mégis közeledik valamiféle humánusabb mérték felé. Ugyanez a küzdelem látható *Sartre*-nál is, aki *Az Ördög és az Úristen* c. filozófiai tandrámájában a jó és rossz dialektikus viszonyát szeretné megragadni, tehát valamiféle objektív mértékre törekszik, amelynek segítségével rendezni lehetne a világot.

A dekadens művészet egy másik igen fontos sajátsága a *részletjelenségek abszolutizálása*. Míg a realista művészetet s főként a szocialista realizmust az élet totális ábrázolása jellemzi, az embert az életben kialakuló ezerféle viszonylatban ábrázolja, addig a dekadencia csupán egy — habár valóságos — aspektust, egy viszonylatot ragad ki, és ezen a részlet-ablakon akarja látni az egész embert és az egész társadalmi valóságot is. Így pl. a félelem vagy az inkommunikálhatatlanság egy-egy valóságos mozzanata a mai nyugati ember társadalmi életének. (Noha hozzá kell tennünk, hogy a félelem, a rettegés már korántsem olyan kifejező társadalmi jellemző, mint a hidegháború klasszikus éveiben: az atomháború veszélyének csökkenése egyre érezhetőbb a művészetekben is, az „Angst" korábbi egyeduralma tűnőben van, nincs már olyan vonzóereje sem.) A félelem és a kölcsönös „értetlenség" mint jelenség csupán része egy teljesebb életfolyamatnak, melyben más is történik, más viszonyok is formáló erővel lépnek fel. A modernista művész azonban csupán ezeket az elszigetelt mozzanatokat ragadja meg: csak a rettegést és csak a beszéd értelmetlenséget továbbító jellegét rajzolja (ld. pl. *Pinter A házmesterét*, *Ionescu* első darabjait).

A részletjelenségek kiragadása, a partikularitás uralma korántsem jelenti azt, hogy e művészeknek nem volna tehetségük a valóság teljes ábrázolására. *A dekadencia nem a tehetség vagy tehetségtelenség* kérdése. (Mint ahogy nem is az idegbetegségé, őrültségé.) Ezek a művészek rendkívüli tehetséggel rendelkeznek, legfeljebb arról lehetne beszélnünk, hogy tehetségüket egy bizonyos jelenség iránti érzékenység irányába fejlesztették. A művészi egyoldalúság tehát tudatos munka eredménye és a művészi tehetség egyoldalú leszűkítésének végállomása. *(Joyce* pl. realista novellákkal kezdi pályafutását, s csak később használja a belső monológ technikát mint a valóság leszűkítésének fogását.) Persze miután a nagy művészek műhelyében megszületik egy-egy hangadó, irányzatot teremtő műalkotás s keretében egy-egy részletjelenség

kiemelésének *technikája*, az epigonok, a konjunktúraművészek légiója már csupán ezt a formát, megoldási klisét kapja fel, és „sokszorosítja" divatossá. Így a nagy művészek árnyékában szélhámosság és kifejezett tehetségtelenség is részévé válik a dekadencia összfolyamatának: ami az utcára kikerül, ami bestseller gyanánt vagy olcsó modernista giccsként közkeletűvé válik, az már az *üzleti érdek diktálta* megoldás, olyan modor, divat, melyet a „művészet-áru" piaci törvényei mozgatnak. A dekadencia kritikájakor persze a nagy művekben található problémák elemzését kell szemünk előtt tartani, bár nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy terjedését épp a művészet-áru, a kapitalista művészet-ipar teszi lehetővé. Gondoljunk arra, milyen terror uralkodik a kapitalista képzőművészeti kiadás terén: a figurális művészek könyvei, reprodukciói, ennek az irányzatnak elméleti írásai csak igen kis példányszámban és kis kiadóknál jelenhetnek meg, míg az absztraktok óriási példányszámban, reprezentatív kiadásban, a kiadói apparátus teljes támogatásával kapnak sajtót, kiállítási lehetőséget, piacot.

De térjünk vissza a partikularitás uralmának problémáihoz. Ez a tendencia viszonylag új, noha már a századforduló utáni izmusokban feltűnt. A partikuláris kiemelése és abszolutizálása már a *Cézanne* utáni festészetben megjelenik. *Cézanne* még azon gondolkozik, hogy a tárgyakat miként lehetne az impresszionizmus fellazító, szubjektivista technikájával szemben újra rögzíteni, objektivitásukban — mint az emberi viszonylatok teljességének részeit — adni vissza. Így pl. egy szántóföldön haladva azt mondja *Gasquet*-nak, hogy azt is rá kellene festeni a szántóföldről készült képre, ahogyan ezt a földet a parasztok látják. *Cézanne* e munkája közben feldobja azt az ötletét, hogy a kép valóságának „súlyos objektivitását" geometriai formák segítségével *is* segítsük elő. De nála az még a sokoldalú ábrázoló módszer *egyik alkotórésze* volt csupán. Sohasem ábrázolt tájat *csupán* háromszögekkel vagy gulákkal, nála a hegy — hegy. Követői azonban már csupán ezt az egy geometriai segédmozzanatot ragadják ki műveiből (a „fauves", a kubizmus vagy *Matisse* egyaránt egy-egy ilyen technikát abszolutizál), a totalitás egyre inkább nevetségesen elavult kategória lesz, és az érdekes részlet kerül előtérbe.

Ez az *érdekesség*-mozzanat is fontos alkotórésze a dekadenciának. Ugyanis a kiemelt és abszolutizált részleteket *érdekes* környezetben, művészi feldolgozással tárják a befogadó elé. Innen van az izgalmas, mellbevágó, groteszkjátékos formális megoldások sokfélesége a dekadencia mai műveiben, és innen felszíni vonzóerejük is. Csakhogy bármennyire is tehetséges és érdekes ez a részletmegoldás, bármennyire is lebilincselő néhány percre ez az érdekesség, a lényeg mindegyik esetben csak az, hogy a művekben az ember önmaga töredékének rendelődik alá. Ezért a modernizmus emberábrázolása mélységesen antihumánus, egyoldalú, *alakjai nem élhetők át*, csupán a problémát hordozzák — bábfigurák, élő emberek helyett. Mivel ez a töredék csak részlet marad, mivel nem illeszkedik az összkép egészébe, a társadalmi mozgás „honnanhová" folyamatába — ezért nem is vezeti lázadásra az olvasót, aki egyszerűen tudomásul veszi, hogy „ilyen az élet". Nem keletkezik benne tiltakozás, nem indítja ez a mű a cselekvő lázadásra. A tüneti kezelés nem tud a gyógyítás számára segítséget nyújtani.

Egy-egy mozzanat önkényes kiemelését az egészíti ki, hogy a dekadens művek formai megoldásait s tartalmi világát egyaránt az *önkény* mozgatja: ötletszerűségek, sokféleképpen értelmezhető megoldási sémák — különösen az absztrakt festészet terén —, nyílt és szándékolt lemondás a művészi megfon-

tolásról. Eszerint ösztönösen, „indulatokból" vagy mélypszichológiából kell a műveket létrehozni. A kép persze itt is bonyolultabb. A haladó szellemű — noha dekadenciában elfogult — művészek tudatosan alkalmazzák az önkényes ötleteket, és igen sokszor leleplező erővel *(Ionesco: Rhinoceros)*. Csakhogy ezek az ötletek — mivel csupán ötlet-szinten maradnak — csupán elvont tiltakozások maradhatnak a kapitalizmussal vagy a fasizmussal szemben. Az önkény és ötlet szintjéről nem is lehet frontális támadást intézni a kapitalizmus ellen.

A dekadencia a polgári társadalom életének felszíni jelenségeiben mozog, s ebben áll egyik legfontosabb apologetikus vonása. Ez az apológia nem abban áll, hogy a művész „dicséri" a kapitalizmust. (Érdekes, hogy pl. a mai drámai össztermelésben alig merül fel egy-egy nyíltan apologetikus darab.) A művek legtöbbje *közvetett apologetikával* dolgozik: a felszín egyes mozzanatait leleplezi, kritizálja, egyes tünetek ellen határozott harcot is indít — de egyúttal azt is érezteti, hogy csak így lehet élni, hogy ezek ellen a tünetek ellen az ember végül is nem tehet semmit. A kiragadott tünetet kozmikus fátumként ábrázolja. A mi kritikánkat persze ez a közvetett apológia gyakran megtéveszti: azt hiszik, hogy néhány részjelenség bírálata — mondjuk a magányé — már egyúttal a realizmust is jelenti. Még olyan jelentős marxista gondolkodó mint *Ernst Fischer* is komolyan veszi ezt a felszíni bírálatot, mert azt tartja, hogy korunkat épp az különbözteti meg az előzőktől, hogy ma nem létezik, nem is lehetséges apologetikus művészet. Valójában ma csupán arról a változásról van szó a művészetben, hogy a kapitalizmus nyílt védelmezését felcserélte a közvetett védelmezés „taktikája", melyet olykor becsületes művészek is — művészi vagy világnézeti gyengeségből — támogattak, nem véve észre művészetük objektív hatását. Mert ezek a művek részjelenségek bírálatán keresztül az egész — bár kelletlen — elfogadását sugallják. Ennek az indirekt apológiának széles skálája van, kezdve a cinikus tünet-fitogtatáson, és befejezve a *Dürrenmatt*-féle állásponton, ahol néhány műben már sikerül túllépni a tünetek elvont bírálatán és eljutni a kapitalizmus lényeges, totális képéig *(Az öreg hölgy látogatása)*. Másokat a formai forradalom, az érdekes, lázadó hangvétel téveszt meg: nem veszik észre, hogy a formai újszerűséggel ki is merül a forradalmiság, a lázadás szelleme. Ezért aztán a *Beckett* nyomorék figurái keltette benyomások nem a kapitalizmus leleplezései, mint ahogy egyesek be szeretnék állítani, hanem a néző szemének bekötése is; hozzálán-colja őket egy-egy felszíni jelenséghez, és kikerülhetetlen sorsként ábrázolja ezt a borzalmat. Kritizál, de egyúttal bele is törődik.

A részletek ilyen egyoldalú kiemelése a mi irodalmi-képzőművészeti termésünkben is kísért. A kísérletezés egészséges jelszavával dekadens hatások szűrődnek be. *(Bertha Bulcsu* néhány novellájára, az *Oldás és kötés* művészéletet bemutató részleteire gondolok — mint kiragadott példára.)

III.

A dekadencia közismerten vonzódik az *embertelenhez, a betegeshez*, az abnormálishoz *(Williams, Genet, Beckett)*. Egyes becsületesebb képviselőinél ez a vonzalom még bizonyos kritikai mozzanatokkal párosul. De már *Thomas Mann* megmondja — pl. A *varázshegy*ben —, hogy ez kevés: vitába száll a betegséghez vonzódó arisztokratizmussal mint embertelen, életellenes magatartással. A mai dekadencia azután már nem is a betegest, hanem a kozmikus

méretekben eltorzultat, a betegségében magát normálisnak érző embert állítja példaként az ember elé. A szocialista realizmus nem az egészségesség egyoldalú hangsúlyozásával képvisel itt egy magasabb rendű ellentétet a dekadenciával szemben, hanem az *emberi normalitás teljesebb* képét tudja adni. (Gondoljunk arra, mennyire megtartja a normális ember mértékét *Szolzsenyicin* az *Iván Gyenyiszovics*ban, ahol pedig kísérthetné a beteges torzulás nézőpontja.)

A magányos ember — ez lenne a másik közhely a dekadenciában. Kétségtelen, hogy a modern kapitalista életformának valóságos ténye az elmagányosodás. Csakhogy ez társadalmi folyamat, a társadalmon belül megy végbe. A dekadencia azonban nem ezt ábrázolja — vagy csupán töredékeiben közelíti ezt meg —, a magányt mint az emberhez egyedül méltó, *tragikus magatartást* és életformát mutatja meg. Ha összehasonlítjuk *Hemmingway Öreg halászát* és *Solohov Emberi sorsát*, akkor — mint *Hermann István* egyik cikkében — kiderül, mennyiben magasabb rendű a szocialista realizmus ábrázolásmódja. Nem magányt, hanem rövid időre beállott egyedüllétet ábrázol, amelyben — még ha háttérben is — ott érezni a társadalmi viszonylatok teljességét. Míg a dekadenciában a magány az emberi méltóság velejárója, mely ellen nem is lehet lázadni, addig a szocialista realizmusban a magány csupán átmeneti állapot, melyből ki kell — mert ki lehet — törni, melyet a társak vagy ellenfelek segítségével át kell szakítani.

IV.

Az eddigiekből már következnek bizonyos *etikai-tartalmi sajátságok is.* A dekadencia legveszedelmesebb hatása egy embertelen, defetista morál sugalmazása, a *bénultság* érzéséé, a *hiábavaló* küzdelem sejtéséé. Már *Kafka* műveiben is az a legproblematikusabb, hogy milyen kényszerű logikával alakul ki hőseiben a belenyugvás, a belső bénultság érzése. (*A per* K-jánál ez világosan érezhető, vitathatóbb *A kastély* figurája, akinél a tiltakozás az egész regényen keresztül megmarad.) A mai dekadens művészetben ez a gerinctelenség és gyengeség következetes vezérelv. Gondoljunk arra, hogy *Ionesco* figurája, *Béranger A bér nélküli gyilkos*ban pisztollyal a kezében sem tud végezni a már elfogott gyilkossal, hanem hagyja magát megölni. *Dürrenmatt Fizikusok*jában *Möbius* professzor is egy morális paradoxon hirdetője. Objektíve nem sikerülhet neki a találmánya megsemmisítése, szubjektíve azonban hősiesen harcol azért, hogy az emberiséget megmentse. A paradoxon tehát így hangzik: az emberi küzdelem akkor is fontos, ha győzelemre nincs objektív kilátás, hátha mégis sikerül egyszer áttörni a falat. Ennyiben *Dürrenmatt* műve két megvilágításban szemlélhető. A mai irodalmi-drámai divat szinte kedveli a gyenge, tehetetlen, elvontan lázadó konkréten behódoló figurákat, akik semmit sem tudnak tenni saját felszabadulásuk érdekében. (Az *Andorra* főhőse is ilyen.) Mindez persze így vagy úgy a küzdelem hiábavalóságát sugallja, és a belenyugvásra, a kapitalizmussal való rezignált megbékélésre csábít. A marxista kritika feladata — nemzetközi méretekben — az lenne, hogy az elvont tiltakozás eme művészeit, az indirekt apológia becsületesebb és tehetségesebb képviselőit segítse kiszabadulni az ösztönös tiltakozás vagy a hamis elméleti pozíció korlátaiból, és előbbre segítse őket a kapitalizmussal való frontális szembefordításhoz, egy határozottabb antikapitalista magatartáshoz. Ehhez azonban meg kellene vizsgálni azt a problémát, miként fejleszthető az elvont tiltakozás a tudatosságnak s egyúttal az ábrázolás totálisabb módszerének a

szintjére. (Gondoljunk például a német expresszionizmus vagy a francia szürrealizmus néhány képviselőjére.) Erre azonban ebben a keretben nem vállalkozhatunk.

V.

Eddig is láthattuk, most pedig újra hangsúlyozni szeretnénk, hogy a dekadencia nem a művészi-formai eszközök dolga: a modern művészet számos formai vívmányt teremtett, amelyeket lehet dekadens élettartalommal, világnézettel és művészi magatartással használni, és lehet realista művészet szolgálatába is állítani. Az idő felbontása pl. eredetileg dekadens formai újítás volt, ma pedig már számos realista művésznél találkozhatunk vele, mégpedig úgy, hogy segítségével a valóság teljesebb képét kapjuk. *(Thomas Mann*ál a *Doctor Faustus*ban, *Miller*nél *Az ügynök halálá*ban vagy a magyar szocialista realista irodalomban *Mesterházi*nál, *Dobozi*nál vagy *Darvas Részeg eső*jében.) Ugyanez vonatkozik az egyes jelenségek szimultán egymás mellé állítására, ami eredetében ugyancsak dekadens vívmány volt, de mint eszköz felhasználható — és kiteljesíthető — realista művészi formaként is. (Gondoljunk a szocialista realista képzőművészetben *Domanovszky* faliképeire vagy *Sántha Ferenc Húsz órás riport*jára.) Így van ez a zeneművészetben is. *Ujfalussy* pl. arról ír, hogy a modern zenei formai kísérletek, melyek ma még csupán formális eredményeikben állnak előttünk — pl. a szeriális zene — elvileg lehetnek realista kompozíciók eszközei is. Nem zárhatjuk el a fejlődés útját azzal, hogy bizonyos formális-stiláris jegyeket eleve elvetendőnek tartunk. A dekadencia vagy realizmus nem stílus és forma kérdése, hanem a hordozott tartalomé. Különösen fontos ezt tudnunk a mai nyugati művészet megítélésében, ahol néha igen bonyolult harc folyik a dekadens és a realista tendenciák között gyakran egy-egy művész produkcióján, sőt egy-egy alkotásán belül is. A mai olasz képzőművészeti fejlődés, mely fokozatos elszakadást mutat az üresjáratú nonfiguratív ábrázolásmódtól, az amerikai festészet átalakulása (elfordulása a tasizmustól, szociális irányzatok kikristályosodása) pl. ilyen ellentmondásos képet mutat: e mozgalmakban már az aktuális küzdelem képét láthatjuk.

О ДЕКАДАНСЕ В ИСКУССТВЕ

Миклош Алмаши

В современных спорах об искусстве снова стала важной проблема декаданса. Существование ее ставится под сомнение не только буржуазными эстетиками и эстетиками-ревизионистами. Категорию декаданса считает догматической и часть ученых-марксистов. Однако в художественной жизни наших дней, в новом осмыслении понятия реализма нельзя ориентироваться без этой категории. Самая глубокая особенность декаданса — отношение к отчуждающему воздействию капитализма. Тогда как реализм ставит своей целью разоблачение отчуждения и гуманистический протест против него, декаданс означает в конечном счете принятие (хотя и в различных формах) и трагико-пессимистическое оправдание отчуждения. Мир — непознаваемый, не подчиняющийся законам хаос и в этой неразберихе нет возможности для какой бы то ни было человечески-рациональной борьбы. Это умонастроение — поскольку в нем содержатся критические моменты — вызывает симпатию и у некоторых прогрессивных художников.

Декаданс обычно исходит из действительно существующих моментов капитализма — страха, одиночества и т. д. Однако им изображаются исключительно эти моменты. Искусство декаданса вырывает их из ткани общественного движения и представляет перед читателем в антиисторичной, односторонней, абсолютизированной форме. Эта односторонность делается привлекательной интересными техническими решениями, новиз-

ной формы и т. д. Декаденс, однако, — вопрос не формальных революций, декадентское или реалистическое решение зависит не от того, какие формы выражения использует художник — волнующе новые или старые, «консервативные». Декадентству должно противопоставлять не стилевой идеал XIX века, а идейно-мировоззренческую и художественную полноту социалистического реализма.

DECADENCE IN ART

by Miklós Almási

The problem of decadence is of prime importance in art criticism today. Not only do the bourgeois and revisionist aestheticiens doubt its existence, but even some Marxist philosophers treat it as a dogmatic category. Without this category it is quite difficult to grasp the new interpretation of the concept of realism in art today. Decadence is best characterized by the relation to the alienating effects of capitalism. The objective of realism is the exposure of and the humanist protest against alienation, while decadence attempts in various ways to tragically and pessimistically justify the acceptance of alienation. The world is uncognizable, a chaos without law, and in this confusion there is no chance for any type of rational struggle. The various aspects of the critical stand of this view even arouses the sympathy of some progressive artists.

Decadence mainly begins with the actually existing moments of capitalism: fear, loneliness, etc., but it represents these moments as excluding all others. It isolates them from the intricate structure of social progress and presents them to the reader in a non-historical, one-sided absolutized form. Its biasedness is then made attractive with the aid of interesting technical solutions and innovations in form. Actually decadence is not in the least concerned with revolution in the forms of artistic expression. A solution may be realistic or decadent independent of whether one employs excitingly new forms or old "conservative" modes of expression. Decadence cannot be countered by a return to the stylistic ideal of the 19th century, but by the socialist, realistic unification of ideology and art.

A jelenkori brit filozófia

JOHN NIEMEYER FINDLAY[1]

Megkísérlem, hogy tömör, praktikus és világos kifejtés útján felvázoljam Önök előtt a jelenkori angol filozófia helyzetét egyetlen óra szűkreszabott időtartamán belül; olyan hallgatóság előtt, amelynek filozófiai tradíciói gyökeresen különböznek a brit hagyományoktól. Ez a lehetőség határát szinte meghaladó feladat már önmagában mentségül szolgál előadásom egyenetlenségei miatt.

Jelenleg óriási szakadék tátong a kontinentális és a túlnyomóan szemantikai orientációjú brit filozófia között. Ez utóbbi alapvető problematikája a köznapi kifejezéseink értelmezésének és a használatukra és alkalmazási módjukra vonatkozó szabályoknak a megállapítása. A kontinentális filozófiák legnagyobb része ezzel szemben a valóságos élet felé orientálódik. Itt az ember anyagi és társadalmi viszonylatai állnak a filozófiai érdeklődés középpontjában; az emberi lét akár tragikus, akár reményteljes szituációi és e létezés permanens vonásai, amelyek minden nyelv és logikai tartalom szubsztrátumát alkotják. Jelenleg úgy tűnik, hogy a szakadék a két tábor között szűkül — mert mind a kontinentális, mind a brit filozófusok megértést tanusítanak egymás munkája iránt, csökken a tökéletes ignorancia és a teljes meg nem értés, de még mindig elég mély a szakadék. Ezért ahhoz, hogy hatékonyan beszéljünk az angol filozófiáról, Magyarországon sokkal több bevezető megjegyzés szükséges, mint például a jelenkori német vagy francia filozófiai gondolkodást ismertető előadáshoz kellene; ezek ugyanis többé-kevésbé az Önökéhez hasonló tradíciókkal rendelkeznek.

Az általam felvetett problémát úgy próbálom meg kifejteni, hogy a rendelkezésemre álló időt annak a három kiváló filozófusnak szentelem, akik bár a modern angol gondolkodásra óriási befolyást gyakoroltak, a kontinentális filozófiai gondolatra ellenben már csak jóval kevésbé hatottak, ha ugyan egyáltalán volt valamiféle hatásuk. E három gondolkodó: A még élő Bertrand Russell, aki mindent megtesz a világ nukleáris pusztulásának elkerülésére, de akinek igazán nagy befolyása a filozófiai világra már 1920 körül megszűnt; az 1958-ban elhunyt George Edward Moore, véleményem szerint a legnagyobb modern brit filozófus, a nevét Duns Scotusé, William Occamé s David Hume-é mellé helyezhetjük; és végül az 1951-ben elhunyt

[1] J. N. Findlay a King's College (London) filozófiaprofesszora, a brit Akadémia tagja, több filozófiai mű („Meinong's Theory of Objects and Values", 1933, new edition, 1963; „Hegel: A Re-Examination", 1958.; „Values and Intentions", 1961.) és értekezés szerzője. A szerző az angol—magyar kulturális csereegyezmény keretében tartózkodott hazánkban; itt közölt tanulmánya előadásként hangzott el a Magyar Tudományos Akadémián ez év január 10-én.

Ludwig Wittgenstein, aki osztrák származása ellenére (ti. vagyonos ausztriai zsidó gyáros családból eredt) hihetelenül nagy befolyást gyakorolt az angol filozófiai gondolkodásra. Kétségtelen, hogy ő adta meg a szemantikai orientáció alaphangját, a köznapi fogalmaink analízise, a szavaink jelentése és a nyelvhasználatunk iránti érdeklődést ő keltette fel először.

Az említett filozófusok közül Russellt a kontinensen is jól ismerik. Moore csaknem teljesen ismeretlen, Wittgensteint főleg közvetett módon, Moritz Schlickre és a harmincas évek rövid életű pozitivista mozgalmára gyakorolt hatása révén ismerik és nem későbbi Cambridge-i tanításaiból, amelyek szinte forradalmasították az angol filozófiai gondolkodást. Angliában ezek a filozófusok szolgáltatják az alapot a filozófiai tanok és viták legnagyobb részéhez, a múlt filozófusai közül pedig főleg azokat tanulmányozzák és értékelik, akiknek a tanításai és az ezekben megnyilvánuló tendenciák hasonlóak a szóban forgó filozófusok gondolataihoz. Ezért nyilvánul meg erős érdeklődés az analitikus-kritikai vénájú bölcselők, mint pl. a késői Platón, a fogalmak klasszifikációja és disztinkciója területén olyan nagy teljesítményt nyújtó Arisztotelész, a skolasztikusok némelyike, valamint Hume iránt, aki sok angol szemében az összes filozófusok között a legnagyobb gondolkodó, továbbá Kant kritikai, antimetafizikus vonásai iránt. Platón korai műveit általában nem sokra tartják, a neoplatonikusokra enyhe szörnyülködéssel tekintenek, Hegel dialektikus módszerét többé-kevésbé szédelgésnek vélik, a logika szabályai megsértésének, aki ráadásul még azt az igényt is támasztja, hogy megismerni és „a priori" bizonyítani kívánja azt, ami szükségszerűen túl van a filozófia határain. Más német filozófusokat, mint pl. Husserlt, egyáltalán nem ismerik, sőt Heideggert metsző gúnnyal ignorálják. Ami engem illet, állásfoglalásom mindezekkel az elmarasztalásokkal szemben Angliában egyáltalán nem tipikus. Csodálom a korai Platónt, nagyra becsülöm a hegeli dialektikát és nagyra becsülöm Edmund Husserlt. Jelenleg azonban nem saját értékítéleteimet akarom kifejteni, hanem a modern angol filozófiai gondolkodás képét szándékozom felvázolni, ennélfogva fenti állításaim ebből a szempontból helytállóak.

Most megpróbálom röviden jellemezni annak a három brit filozófusnak a tevékenységét, akik a legújabb angol filozófia alapjait kidolgozták. Bertrand Russellről csupán azt kívánom megjegyezni, hogy az egzakt vagy a formális logika tekintélye helyreállítójának tekinthető. Egyidejűleg azonban szerepet játszik a más típusú, nem-kogens gondolkodásmódnak háttérbeszorításában, amelyet megközelítően „dialektikusnak" minősíthetünk. A filozófia történetében általában a logika kétféle típusa különböztethető meg, ennek megfelelően beszélhetünk a logika történetének különböző korszakairól. Az egyik az azonossági logika, a tautologikus transzformáció logikája, amelynél a végkövetkeztetésben nincs semmi olyan, amit már premisszákban levő információ ne tartalmazott volna. Itt a legcsekélyebb túllépés ezen az információn logikai hibát jelent, és a következtetés érvénytelenségét vonja maga után. Ezzel a szigorú transzformációs logikával szemben létezik egy másfajta logika is, amelyben a konklúzió nem következik mindig szigorúan a premisszákból, hanem bizonyos módon mindig túlmegy rajtuk, itt mindig fennáll annak a lehetősége, hogy a konklúzió hamis lesz, annak ellenére, hogy a premisszák igazak. Mégis ez a módszer valóságos előrehaladást jelent, valami újhoz való tényleges átmenetet, ezt pedig még akkor is ésszerű megtenni, ha nem teljesen biztos és nem változatlanul sikeres.

Jellemző, hogy akik a logika korábbi fajtáját részesítik előnyben, azok tagadják az újfajta gondolkodás logikai voltát, ez utóbbit hajlamosak többékevésbé mágikus művészetnek, a képzelet játékának, az emberi merészség iskolapéldájának minősíteni. Ezért tartotta Hume a természettudomány összes következtetéseit az emberi képzelet játékos gyakorlatainak, Russell ezért mondta a tudományos indukcióról, hogy az nem logika, hanem a tetszetős sejtések gyártásának a művészete. Karl Popper, aki a logikában Russell híve, emiatt tekinti a tudományt csupán az emberi merészség vadul csapongó, valószínűtlen elmefuttatásainak, csodálva azt a vakmerőséget, amellyel mindig kész arra, hogy alávesse magát az empirikus cáfolatnak. Nincs lehetőségem arra, hogy itt ebben az előadásban megvitassam vagy megvédjem azt a nézetet, hogy egyidejűleg lehetséges a szigorú dedukció logikája és a kevésbé merev módszereket alkalmazó másfajta logika, csupán odáig merészkedem, hogy ezt védelmezhető nézetnek tartsam és kimondjam, hogy a gondolkodás történetének korszakai, éppúgy mint az egyes gondolkodók, e kritériumnak megfelelően osztályozhatók. Egészen a legutóbbi időkig a szigorú logikai érvelést a szillogizmus és a matematikai következtetés képviselte. Az egész középkor a kategorikus szillogizmusokat tisztelte, és kevésre tartotta a demonstratív, az inegzakt vagy csupán ésszerű érvelés típusait. A szillogisztika és a matematika azonban a modern világban fokozatosan vesztett csatát vívott, mert vagy bevallottan, vagy pedig a gyakorlatban fontosságot kezdtek tulajdonítani a szigorú formális kereteket nélkülöző gondolkodási módoknak. Így már Descartes-nak a természetről szóló tanításaiban is hiányzott az evidencia bizonyossága, az anyagi világról olyan elméletet alkotott, amely saját bevallása szeint csupán véleményen alapuló bizonyosságon alapult. Hume számára világos volt, hogy formálisan nem igazolható a tudományos gondolkodás, bár ő ezt pszichológiailag próbálta megmagyarázni a képzelet terminusaiban. Kant transzcendentális érveléseiben azok a tételek, amelyek nem vezethetők le logikailag szükségszerűen bizonyos igazságokból, ugyanakkor igazolást nyernek a „tapasztalat lehetőségén" belül. A hegeli dialektikában pedig az összes formálisan egzakt fogalmak és szigorú következtetések lehetővé teszik a külső — túlhaladó — kritikát, e fogalmak sok mindent jelentenek, ami szigorúan vett tartalmukat, ill. ennek részét nem képezi, sőt vele ellentétes.

A filozófiailag jelentős áramlatokban azonban az egzakt-formális gondolkodásmód a XIX. század folyamán továbbra is uralkodó maradt, bár a szillogizmus jelentősége a filozófia-propedeutika szerepére korlátozódott.

Csak Russell volt az, aki a XX. században, legalábbis Angliában, tönkrezúzta egyeduralmát. A szillogizmusok szűk skálájú logikáját ragyogó és kimeríthetetlen gazdagságú új formális logikával helyettesítette, amelynek összefüggése a matematikai szimbolizmussal könnyen igazolható. Russell új formális logikája természetesen nem csupán saját alkotása. Sok mindent Peanótól, Fregétől és egyéb forrásokból vett át, de ő tette azt filozófiailag érdekessé és jelentőssé, és ő vont le belőle számos filozófiai következtetést. A legfontosabb tanulság az volt, hogy ésszerű, összefüggő világképet adjon, megmutassa, hogy a világnak milyennek kell lennie, ugyanis csak a nyers, érzéki-közvetlen tapasztalás képes velünk közölni azt, hogy a világ milyen, a logika pedig semmiféle korlátot nem helyez a közvetlen tapasztalás elé. A filozófia feladata az, hogy feltárja a struktúra logikai *lehetőségeit*, és felfogja, hogy a világ *milyen lehet* vagy *valószínűleg milyen*; utalva arra, hogy

sokkal több lehetőség van, semmint akár a tapasztalat, akár az emberi vélekedés sugallja. Russell Hume-nak abból a feltevéséből indult ki, hogy minden lehetséges, ami nem tartalmaz formális ellentmondást, ennélfogva olyan fantasztikus dolgok is lehetségesek, mint pl. hogy a világ 5 perccel ezelőtt jött létre, vagy hogy barátaink tudat nélküli automaták stb. Russelnek a korlátlan logikai lehetőségekbe vetett hite összefügg Hume vélekedésével amely szerint minden képzelet és a fogalom számára disztinkt létező önállóan is létezhet. E tétel egyben tagadja a tárgyak és tulajdonságaik közötti benső kapcsolatok fennállását, amely kapcsolatok összefüggő világgá formálják őket. A világ egyszerűen az, ami benne történik; maga a világ és benne minden entitás az *osztály* matematikai kategóriája által válik értelmezhetővé. Russell az érzéki adatokat tartja a valóság végső anyagának; így az ember és tudata az érzéki adatok osztályának egyik fajtájává lesz, az anyagi tárgyak egy másik, a tér pedig ismét egy másik osztállyá válik. Ilyen módon minden logikai atomokká hasad szét, ezek az atomok pedig egyaránt képesek arra, hogy szabadon összekapcsolódjanak, illetőleg szétváljanak; a filozófia feladata csupán az, hogy vizsgálja azokat a módozatokat, amelyeknek megfelelően a világ végső atomjai elrendeződnek, illetőleg elrendeződhetnek. Ezeket a teóriákat később, az 1918-ban megjelent „Tractatus Logico-Philosophicus" című művében Wittgenstein is átvette, de ezek mind Russelltől erednek. Russellről elmondható, hogy logikai-analitikus filozófiája széttörte a világ összetartó betonvázát. Tévedés lenne azonban azt hinni, hogy a jelenlegi angol filozófusok jelentős mértékben Russell követői. Logikai atomizmusát minden oldalról bírálják, de nézetei mindig vitathatatlanul nagy befolyást gyakorolnak a közvéleményre, ha a háttérben is. Homályosan még mindig úgy érzik, hogy a Principia Mathematica típusú, szigorúan formális logika a logika egyetlen igazán respektálható formája, és bármi, ami egy ilyen formális rendszerben megengedhető, egyben igazi lehetőségeket jelent; a világról a partikuláris tapasztalatot megelőzően igazi ismeretünk vagy ideánk nincsen, ugyanis minden a tapasztaláson múlik, és a tapasztalat bármit feltárhat, ami csak logikailag lehetséges. Az emberi életre és a világra vonatkozó valódi, mélyreható, bár problematikus ismeretek hiánya, ami annyira jellemző a modern brit filozófiára, a russelli logika hatásának tulajdonítható.

A következő filozófus, akiről meg kívánok emlékezni, G. E. Moore; sokat tett a russelli korlátokon való túlhaladás érdekében. Moore határozottan állítja azt, hogy sok olyan tétel van, amelyet minden kérdésen felülállóan tudunk, és ezeket annak ellenére tudjuk, hogy formálisan felfogható, sőt elképzelhető, hogy ezek a tételek hamisak lehetnek. Abban az értelemben tudjuk ezeket a tételeket, hogy igazságukról sokkal jobban meg vagyunk győződve, semmint az ellenük felhozható bármely kritikus vagy szkeptikus érv igazságáról, ha pedig mégis összeütközésbe kerülnek valamilyen elvvel vagy érvvel, akkor ez utóbbiakat kell elejteni, s nem emezeket. Például Moore azt állítja, hogyha rápillant egy ceruzára vagy pedig saját kezére, akkor ő abszolút bizonyossággal tud a kéz vagy a ceruza létezéséről. Tökéletes bizonyossággal tud bizonyos anyagi tárgyak létezéséről, és tudja azt is, hogy birtokában van ilyen ismereteknek. Ha pedig bármilyen szkeptikus elmélet megpróbálja azt állítani, hogy a ceruza vagy az emberi kéz nem valóságos, vagy hogy nem tudhatja, hogy ez egy ceruza vagy egy kéz, abban az esetben az a tény, hogy *ő tud* ezekről a dolgokról, már önmagában is

elégséges a szkeptikus érvelés megcáfolására. Hasonló módon Moore azt állítja, hogy abszolute bizonyossággal tudja, hogy ő most nem álmodik, habár logikailag nincsen semmi lehetetlen abban a feltételezésben, hogy mindezt csak álmodja, mégis ő abszolút bizonyossággal tudja, hogy mi történt néhány perccel ezelőtt; azt, hogy élő, tudatos emberhez és nem egy bábuhoz vagy egy géphez beszélt. Ártatlan szórakozásként Moore-ral kapcsolatban néha azt mondják: olyan dolgokról is tud, amelyek a valóságban nincsenek. Ezekre a különféle individuális bizonyosságokra Moore az általános bizonyosságok tömegét építi fel, amelyeket ő a józan ész megnyilvánulásának nevezett. Így a józan ész elemeként tudjuk, hogy sok anyagi tárgy létezik, és hogy vannak emberi testek, amelyek emberi tudattal rendelkeznek, különféle tudatos tetteket hajtanak végre, valamint azt, hogy a világ már régóta létezik és létezni fog a jövőben is stb. Moore ismeretelméletében nincs semmi metafizikus elem, mint pl. isten létezése, szabadság és halhatatlanság, csupán a mindennapi élet bizonyosságaira és kategóriáira korlátozza elemző tevékenységét. Mindezek Moore szerint bizonyosabbak, sokkal jobban tudottak, mintsem bármilyen szkeptikus elmélet, amelyekkel megtámadhatók volnának.

Moore számára a filozófia helye egyszerre problematikus és tiszteletre méltó. Ugyanis ha nem is tudja megdönteni vagy bővíteni a józan ész köznapi bizonyosságait, mindenesetre kísérletet tehet elemzésükre, és a legköznapibb bizonyságok elemzése is épp oly homályos és bonyolult, mint amennyire maguk a bizonyosságok egyszerűen és maguktól értetődőek. Így pl. ha én tudom azt, hogy előttem van valami, s ez a valami egy ajtó, még egyáltalán nem világos előttem az, hogy ennek az analízise mit eredményezhet; ugyanis különféle analizisek lehetségesek. Ezek pedig mind magukba foglalják az érzékletek fogalmát, egy olyan fogalmat, melyet az átlagos ember sohasem alkot meg világosan. Így tehát azt mondani, hogy ez egy ajtó, több jelentésű állítás; vagy azt jelenti, hogy ez a most az érzékeink számára jelenvaló része annak a komplex anyagi tárgynak, amelyet ajtónak neveznek, *vagy* pedig azt jelenti, hogy ami jelen van érzékeink számára, annak oksági forrása az ajtónak nevezett anyagi tárgyban van, *végül pedig* azt is jelentheti, hogy ami jelen van érzékeink részére, egyik realizációja az érzékletek sokféle permanens lehetőségeinek, amely érzékletek együttesen az ajtót jelentik. Moore ezért filozófiák széles skálája létezésének a lehetőségét engedi meg, amelyek mind a józan ész bizonyosságainak alternatív analíziseire támaszkodnak, de e bizonyosságokat meg nem dönthetik és mással sem helyettesíthetik.

A moore-i analízis egyike a legpontosabbaknak és a legélesebbeknek a gondolkodás történetében, soha senki előtte nem használta a nyelvet ilyen csodálatos módon; kiindulva a köznapi módon kifejezett közönséges tényből a legnehezebbhez és a legtávolabbihoz jutott el. Ha egyáltalán lehetséges Moore-t összehasonlítani egy másik filozófussal, akkor csak azt mondhatjuk, hogy Moore-ra illik a *Socrates redivivus* megjelölés, és analitikus vizsgálatainak eredménye, ugyanúgy mint Szókratésznél, gyakran negatív. Ugyanis egész egyszerűen nem ismerjük sem az anyagi tárgynak, sem egy igaz vagy hamis vélekedésnek stb., stb. a helyes elemzési módját. Az effajta végső analizisre vonatkozó tudatlanságunk azonban semmilyen módon sem tudja megrendíteni teljes bizonyosságunkat arról, aminek az elemzését illetőleg mélységes a tudatlanságunk. Moore eszméi és módszerei hatalmas befolyást

gyakoroltak a modern angol gondolkodásra. Ez a hatás magyarázza, hogy az angol-filozófia visszautasítja a köznapi bizonyosságok elleni támadásokat, éppúgy mint a köznapi nyelv ellen irányuló támadásokat, bár ez utóbbi terén a modern angol filozófia túlhaladta Moore-t.

Russellről és Moore-ról most áttérek Wittgensteinre, aki az angol gondolkodásra óriási hatást gyakorolt. E hatás azonban nagyrészt személyes és karizmatikus természetű, főleg Wittgenstein különös, aszketikus személyiségének, ifjúkori varázsos megjelenésének, puritánságig egyszerű életmódjának, gracilis és mégis tartózkodó magatartásának tulajdonítható, valamint a tanításainak igazába vetett mélységes meggyőződésén alapult. Nem kétséges, személyiségének voltak kisebb hibái. Ezek főleg azokkal szemben tárultak fel, akiket nem kedvelt. Kedveltjeiben azonban a legmélyebb tisztelet érzését ábresztette fel. Wittgenstein karizmatikus személyi varázsa a halálával elenyészett, s most már csupán írásainak erejével kell meggyőznie minket. Ezekben is nagy erő van, de ez inkább esztétikai, mint filozófiai jellegű. Az a körülmény, hogy különös, rendkívül erőteljes aforizmákban írta őket, látszólag világosságot és rendkívüli szuggesztivitást ad gondolatainak, melyeknek tartalma gyakran nagyon is homályos és vitatható. Csak most, 12 évvel Wittgenstein halála után kezdődik meg az a korszak, amelyben nézeteit azzal a részre nem hajló kritikával bírálják el, amely más filozófusoknak már rendszerint kezdettől fogva kijárt.

Wittgenstein arról nevezetes, hogy három különböző filozófiát alkotott életében. Ezek közös jellegzetessége csupán az, hogy valamennyi szemantikus filozófia vagy a jelentés filozófiája. Az első az 1918—21 között alkotott „Logikai-filozófiai Értekezésnek" *(Tractatus Logico-Philosophicus)* a filozófiája, ezt a „Jelentés mint a tükrözés filozófiája" címmel lehet illetni. A második filozófiát, amelyet Wittgenstein a 20-as években tanított, a „Jelentésfilozofia mint igazolás vagy verifikáció" címkével lehetne ellátni, a harmadik pedig az a filozófia, amelyet Wittgenstein cambridge-i tartózkodása alatt 1929-től 47-ig tanított, ezt 1953-ban publikált posthumusz műve, a „Filozófiai vizsgálódások" tartalmazza. Ezt a „Jelentésfilozófia mint használat" címszóval lehetne jelezni. Javaslom, hogy ez alkalommal ne beszéljünk Wittgenstein második korszakáról, a jelentésfilozófia verifikációs elméletéről, mert ez azt a logikai pozitivizmust inspirála, amely legalább is annyira kontinentális, mint angol szellemi mozgalom, és Önök előtt bizonyára jólismert. Figyelmemet Wittgenstein tükrözés- és jelentésfilozófiájára kívánom összpontosítani.

Mindenekelőtt azonban három lényeges vonást kell kiemelnünk, amelyek a jelentés valamennyi wittgensteini fogalmában közösek, és amelyek alapvetőek akkor, ha a filozófiai jellegzetességét rögzíteni óhajtjuk. Az első számára nem találok jobb nevet, mint a szimplicizmus vagy a primitivizmus megjelölést: megkísérli azt, hogy a kifejlett beszéd végtelenül bonyolult, mesterséges összetettségétől visszatérjen a közlési forma közvetlenségéhez és egyszerűségéhez. Van ebben valami az antik cinikus szellemétől, aki eldobta poharát, amikor rájött arra, hogy ugyanolyan sikeresen használhatja kezét is pohár helyett. Visszatérése a beszéd kezdetleges egyszerűségéhez úgy fogható fel, mint az egyetlen lehetséges ösvény, amely keresztülvezet minket a szemantikus labirintus útvesztőiben. Ezzel a szimplicizmussal egyidejűleg megnyilvánul rendíthetetlen hite a hagyományos filozófia teljesen patologikus zavaros voltában. A hagyományos filozofálás Wittgenstein

számára nem más, mint a beszédformáink és használatuk radikális félreértéséből eredő zavar, amely e formákkal való szisztematikus visszaéléshez vezet, értelmetlen kérdésfeltevésekhez és abszurd válaszokhoz. A legtöbb filozófiai kérdés, mondja Wittgenstein, ostoba és nyelvtanilag helytelen. A wittgensteini értelemben vett filozófia nem törekszik a tradicionális megoldásokra, hanem arra, hogy szétoszlassa ezeket a problémákat, feltárva azokat az alapvető lingvisztikai félreértéseket, amelyeken alapulnak. A filozófiai problémákkal szembeni ilyen leegyszerűsítő és feloldó magatartással együtt jár az a harmadik alapvető szellemi magatartás, amely valószínűleg az előző kettőt is magyarázza. Kétségtelennek látszik, hogy Wittgenstein egyike volt azoknak a kevés valódi szolipszistáknak, akik komolyan gondolták és érezték azt, hogy tapasztalatuk határai a világ és a nyelv abszolút korlátai voltak. Wittgenstein világa egyszerű volt. Hiányzott benne a tudatnak tudattal való szembeállítása, valamint a tudatnak a valóságos világgal való szembehelyezése. Ő volt az első, aki rádöbbent arra, hogy a szigorúan keresztülvitt szolipszizmus a tiszta realizmus felé tör, mert ha nincs annak értelme és nincs arra lehetőség, hogy megpróbáljuk túlhaladni saját tapasztalásunk határait, akkor nincs értelme, hogy azt személyesnek és szubjektívnek nevezzük. Wittgenstein ezt a következő módon fejezi ki: „Amit a szolipszizmus jelent, az teljesen helyes, csakhogy nem mondható el, csupán evidens módon megnyilvánul. A teljes szigorúsággal megvalósított szolipszizmus egybeesik a tiszta realizmussal. Az *én* a szolipszizmusban kiterjedés nélküli ponttá zsugorodik, és a valóság ott vele koordinálódik." Azt, hogy Wittgenstein következetesen szolipszista volt, sokan tagadják, különösen akkor, ha figyelembe vesszük azt a tényt, hogy később eljutott a privát nyelv lehetőségének, tehát annak a tagadásához, hogy az ember beszélhet csak önmagához, saját érzeteiről és benyomásairól. A nyelv ugyanis társadalmi jellegű tevékenység, azért éppoly kevéssé lehetséges az ember részére, hogy önmagának beszéljen a kizárólag saját maga által ismert dolgokról, mint az, hogy átadjon valamit saját maga számára, saját magának.

A publikus jelleg erős hangsúlyozása Wittgenstein késői filozófiájában bizonyára eredeti szolipszizmusával szembeni reakcióként jelentkezett. Azt kívánta, hogy világa normális világ legyen, olyan, amelyben a beszélő nem áll természetellenes szörnyű elszigeteltségben. Bármilyenek is voltak azonban a vágyai, Wittgenstein világa merő szolipszisztikus világ maradt, csakhogy fordított perspektívából nézve. Ez ugyanis egy olyan világ, amelyben az individuumok egy közös fizikai környezetben egymással érintkeznek, anélkül azonban, hogy gondolataikban és érzéseikben meglenne a belső személyes dimenziójuk, vagy legalábbis egy olyan dimenziójuk lenne, mely ne lenne azonos tisztán fizikai behaviorisztikus kritériumok valamely összességével. A szolipszizmus az a filozófia, amely szükségszerűen öngyilkosságot követ el, ennek az öngyilkosságnak a gyümölcse pedig elkerülhetetlenül a behaviorizmus; a személyiségek teljesen behaviorisztikus szemlélete nem más, mint az abszolút szolipszizmus másik oldala. Wittgensteinre mint szolipszistára vonatkozó nézetemet nem csupán írásaira alapozom, hanem a személyes ismeretségből és érintkezésből eredő benyomásokra is.

De mellőznöm kell ezeket az általánosításokat, hogy továbbmenve mondjak valamit a két jelentésfilozófiáról, ígéretemhez híven foglalkozni kívánok a *Tractatus Logico-Philosophicus*ban kifejtett tanításokkal és Wittgenstein későbbi éveiben tanított filozófiájával. A Tractatus jelentésfilozó-

fiája különös módon személytelen; a szerző egészen elfeledkezik arról, hogy az emberek használják a szavakat a dolgok jelölésére. Nézete szerint a szimbolikus kombinációk azon egyszerű tény által felelnek meg a tényeknek, hogy egyeznek velük strukturálisan, azaz éppen ugyanolyan számú elemből állanak, amelyeket formálisan parallel relációk kötnek össze. Így az a mondat, hogy „Brutus megölte Caesart", azt a tényt képviseli, hogy Brutus megölte Caesart, azért, mert egy jelet tartalmaz Brutus részére és egy másik jelet Caesar részére, és a „megölte" szóval, illetőleg az egész szintaktikai elrendezéssel jelzi azt a viszonyt, amelyben Brutus Caesarhoz kapcsolódott a kérdéses ténynél. Az ideális, primitív nyelvben azonban az egyszerű létezők számára csupán egyszerű nevek lennének. A komplex létezőkről, mint pl. Brutusról vagy Caesarról egyszerű részeiknek megfelelő terminusokban lehetne beszélni. Az egyszerű létezők közötti viszonylatokat hasonló módon egyszerű szimbólumok közötti viszonylatok segítségével lehetne kifejezni, és nem különálló szimbólumok segítségével. Egy ilyen primitív szimbolizmusban nem lenne külön jel a tagadás, a feltételezettség vagy pedig az általánosság részére; minden egyedi és pozitív lenne és közvetlenül a lehetséges tény képviselője. Egy ilyen nyelvben bizonyára lenne igazság és hamisság, de nem lenne semmi, ami illogikus vagy abszurd.

Az abszurditás akkor hatol be a nyelvbe, amikor olyan szimbólumokat és szimbolikus kombinációkat agyalunk ki, amelyek az egyszerű tények hatalmas tömegét fogják át, amikor azt mondjuk, hogy A nem áll egy bizonyos meghatározott viszonyban B-vel, vagy pedig, hogy minden A bizonyos módon vonatkozik B-re stb., stb. Azután képesek vagyunk olyan ellentmondó állításokat kimondani, mint pl. hogy A, B is és nem is B, ezek abszurditását olyan üres tautológiák útján próbáljuk kiegyensúlyozni, mint pl. hogy A nem lehet egyszerre B és nem-B, vagy pedig, hogy A vagy B nem B. Mind az ellentmondások, mind a logika törvények elesnek a primitív tény közvetlen bemutatásánál; csak akkor merülnek fel, amikor a mesterkélten bonyolult beszéd már messzire elhagyta a közvetlen ábrázolást. Inkább metszően abszurdnak, mint ellentmondásoknak hatnak hagyományos filozófusaink állításai, hogy a világ egy vagy sok, valóság vagy pedig csak a tudat képzete stb. E tételek ugyanis szintaktikailag helytelenül vannak megalkotva, nem tartalmaznak semmi olyat, ami ténylegesen megvitatható. Minden hagyományos filozófiával szemben a Tractatus filozófiája az, amely az egyszerű ideografikus nyelvben megformált legegyszerűbb tényekkel való közvetlen konfrontáláshoz visszavezetve bennünket megszünteti a grammatikailag értelmetlen filozófiák lehetőségét.

Anélkül, hogy bírálat tárgyává tenném ezeket a komplex, rendkívül bonyolult nézeteket, közvetlenül áttérek Wittgenstein későbbi jelentésfilozófiájának a méltatására. Ebben a filozófiában a jelentés fogalmának különös, személytelenül strukturális oldala elenyészik, ezt egy sokkal dinamikusabb, társadalmibb kép pótolja. A szimbólumokat a szerző naturalisztikusabb módon értelmezi, mint olyanokat, amelyek lényegében nem különböznek az emberi tevékenység szerszámaitól (pl. az ács fűrészétől, szögeitől és egyébtől), vagy pedig úgy értelmezi őket, mint játékszerkezeteket, mint pl. a sakkjáték figuráit és mezőit. A nyelvről Wittgenstein azt gondolja, hogy az egy játék vagy inkább játékok sorozata, amelyet az emberek egymással játszanak, miközben egy társadalmilag felvetődő célt teljesítenek, éppúgy mint a társadalmi érintkezés más formáiban. Wittgenstein ész-

járásának esztétikus-szkizoid jellege mind erősebben kiütközik abban, ahogyan a nyelvvel bánik; nem hajlandó arra, hogy tanulmányozza a civilizált társadalmak emberének mesterkélten bonyolult nyelvezetét, sem arra, hogy az igazi primitívek beszédének tanulmányozásában mélyedjen el. Ehelyett inkább mitikus, Rousseau-szerű törzsek képzeletbeli közléseinek a tanulmányozását részesíti előnyben, valamint olyan lingvisztikai értekezések tanulmányozásához folyamodik, amelyek annyira messze vannak a mindennapi beszédtől, hogy teljesen vizionárius és abszurd jellegűeknek látszanak. Elméletileg ezt azzal okolja meg, hogy amikor ilyen képzelt leegyszerűsített közlésekhez folyamodunk, akkor megszabadulunk attól a zavarosságtól, amely a mesterkélten bonyolult beszéd sajátossága, és mindent világosabban látunk, ilyen módon pedig a hagyományos filozófia ködösítései lehetetlenné válnak. Önöknek itt csak a legvázlatosabb képet festhetem Wittgenstein képzeletének figyelemreméltó nyelvi játékairól; teljes egészében leírta ezeket diktált művében, amelyet „Barna könyv" (Brown Book) néven ismerünk. Ilyenfajta egyszerű játék az, melyben az építő olyan szavakat mormol segítőjének, mint pl. tégla vagy oszlop, és ezeknek megértése az építőanyagnak a megfelelő helyre való eljuttatását idézi elő. Wittgenstein Heideggerhez hasonlóan azon a véleményen van, hogy a gyakorlati eszközök kéznél léte (Zuhandenheit) elsődleges és alapvetőbb, mint a tárgyak szemléleti leírásának a megléte (Vorhandenheit).

Van pl. egy játék, amely mellóknevek segítségével megelőzi a leírást, ebben az emberek kis színes cédulákkal járkálnak, amely cédulákhoz megfelelő nevek tartoznak, az emberek ezeket a színeket alkalmazzák a tárgyakhoz, amíg az egyik megfelel, és akkor kiejtik a megfelelő nevet. Van egy számoló játék, amelyet főként törzsi falvakban gyakorolnak a boltosok; e játékban megtanulják, hogy a számneveket megfelelő rendszerben ejtsék ki. Ezt a játékot akkor játsszák, amikor a boltos az egyik almát a másik után veszi vissza a pultról, eközben a megfelelő számot mondja, egészen addig, amíg a vevő által eredetileg mondott számhoz jut el. Ez a játék nagyon alkalmas arra, hogy eloszlassuk azt a püthagoraszi ködöt, amely körülveszi a számokról alkotott fogalmainkat. Mert amikor valaki arra hajlik, hogy felvesse azt a nem grammatikai jellegű kérdést, hogy „mik a számok?", akkor a boltos mechanikus mormolása megadja a választ. A számok (verbal counter) számláló szavak, megértésük nem más, mint annak a nyelvjátéknak a megértése, amelyben játszunk velük. Még bonyolultabbak és nehezebbek az emlékezet- és az álomjátékok, amelyekben a múltról és álmaink tartalmáról van szó. Ezek pedig szintén nyelvünk egy részét alkotják.

Wittgensteinnek a nyelvi játékok leírásával az a szándéka, hogy rávezessen annak a ténynek a felismerésére, hogy minden verbális jel bizonyos természeti és társadalmi helyzetekben kerül alkalmazásra, használatát pedig az egyén meghatározott tanulási folyamat során sajátítja el. Továbbá az is a célja, hogy meggyőzzön arról, hogy lehetetlen elválasztani a verbális szimbólumot társadalmi és természeti használatától és megtanulásának körülményeitől. Ezért elengedhetetlen részünkre az, hogy specifikáljuk és tisztázzuk ezeket, mielőtt olyan filozófiai fejtegetésekbe bocsátkozunk, amelyekben e jelek, illetőleg szavak szerepelnek. Wittgenstein analízisének további eredménye annak a tudatosítása, hogy lehetetlen a szimbólumokat transzcendens vagy transzcendentális módon felhasználni, azaz tekintet nélkül arra a társadalmi helyzetre, amelyben alkalmazásuk helyénvaló.

Nem kérdezhetjük pl. azt, hogy a múlt objektív-reális létező-e, vagy pedig csak emlékezetünkben létezik. Ugyanez a helyzet sok más hasonló, a filozófusok által gyakran felvetett kérdéssel. Ez az analízis azt is tudtunkra adja, hogy a szimbólumoknak teljesen privát használata megengedhetetlen. A beszéd ugyanis játék, amelyet az emberek megállapított, általánosan elismert szabályoknak megfelelően játszanak. Ez éppúgy vonatkozik az egyedül játszott játékokra is. Ezért ezt a játékot mindenki játszhatja az általánosan érthető szabályoknak megfelelően. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem lehetségesek álomfejtő játékok vagy képzeletjátékok; amelyekben az emberek elmondják másoknak azt, amiről álmodtak vagy amit elképzeltek, csakhogy ezek a játékok nem egyebek, mint másodlagos lingvisztikai teljesítmények, amelyekben az, amit az emberek *mondanak*, a legfontosabb, döntő tényező.

Nem szükséges és nem is lehetséges az, hogy most itt bíráljam Wittgenstein mindeme nézeteit, nem is lenne könnyű dolog erre vállalkozni. Wittgenstein egyike a legnehezebben értelmezhető és a legtöbb kibúvóval élő, ugyanakkor a legmélyebben gondolkodó filozófusoknak. Hiszen sohasem lép ki saját nyelvi játékainak a keretéből, és megtiltja, hogy szembeállítsuk e játékokat a tények független birodalmával. Korlátok között az ember azt mondhatja, amit akar. Fontos tudni, hogy Wittgenstein bizonyítottnak veszi azt a kérdéses álláspontot, mely szerint nyelvünkből a transzcendens és privát elemek kiküszöbölhetők; ez az álláspont a nyelvi játékok modelljeinek használatára épül. Ez pedig nem meggyőző azok számára, akik, mint én is, nem hisznek abban, hogy az ember számára közös környezetben az érzékek számára adott vonások a teljes jelentést megadnák. Úgy vélem, hogy vannak egyéb nyelvi játékok is, amelyek más módon is leírhatók, mint Wittgenstein egyszerű törzstagjainak nyelvi játékai. Ennek ellenére csodálni kell Wittgensteint, éppúgy mint a hagyományos empirikusokat azért, hogy megpróbálják feltárni legkifinomultabb fogalmaink egyszerű természetes eredetét. Ha valaki pedig úgy véli, hogy az effajta erőfeszítés téves és csak felszínes, egyetértek vele, erre a végkövetkeztetésre azonban csupán Wittgenstein tanulmányozása után jutottam.

Vázoltam annak a három nagy filozófusnak a szellemi körvonalait, akiknek a modern brit filozófia ma is bűvkörében van. Most pedig megkísérlem, hogy egy nagyon egyenetlen vázlatos képet adjak a jelenlegi filozófiai helyzetről s a legfontosabb mai gondolkodókról. Mindenekelőtt a régi típusú analitikusokat kell említenem. Ennek az irányzatnak a gyökerei inkább Moore-nál és Russellnél keresendők, mint Wittgensteinnél. Legfontosabb képviselői C. D. Boad és H. H. Price, mindketten nyugalmazott egyetemi tanárok; a valamivel fiatalabb Kneale, Ewing, Whitely, Prior és Braithwaite. Ezek a gondolkodók arra törekednek, hogy a külső világról, de egyben a matematikai és logikai princípiumokról és fogalmakról realisztikus objektív koncepciókat alkossanak. Az etikai értékről szintén realisztikus, objektív koncepciót igyekeznek felépíteni. Valamennyien jelentős könyveket írtak, a közöttük levő különbségek részletezésébe most nem fogok bele. Megjegyzem, hogy Braithwaite-t a többieknél erősebben befolyásolta a logikai pozitivizmus.

Azok közül, akik a többieknél is erősebben Moore és Wittgenstein vonzása alá kerültek, megemlítem Duncan-Jonest, Lewyt és MacIvert; valamennyien jelentős és mélyreható írásokat közöltek különféle témákról, de egyetlen nagy fontosságú hosszabb munkát sem publikáltak.

A tiszta wittgensteinisták közül John Wisdom nevét emelhetjük ki, aki a wittgensteini doktrínának csaknem hegeli fordulatot adott azáltal, hogy a metafizikus filozófiákat alternatív lingvisztikai túlzásoknak tekintette, amelyek mindegyike a köznapi nyelvből keletkezik és benne semmisül meg, éppúgy, mint ahogy a különféle kromatikus színek is a fehér fényben keletkeznek és semmisülnek meg. Itt megnevezhetjük Peter Geach és felesége, Elizabeth Anscomble nevét, ők Wittgenstein tanításait szenvedélyes katolicizmussal, valamint Arisztotelész, Aquinói Tamás és Frage iránti hódolattal párosítják. Mindketten kitűnő könyvek szerzői, Geach a tudati aktusokról, Anscomble az intenciókról. Ezen kívül élnek olyan filozófusok is, akik még a bécsi kör fennállása idején kerültek Wittgenstein befolyása alá, bár eredeti pozíciójuktól már messzire eltávolodtak, mégis megőriztek valamit a pozitivista szemléletből és magatartásból. Közülük a legnevetezesebb elsősorban Karl Popper, aki valójában az eredeti kör egyik disszidens tagja volt, jelenleg logikát és módszertant tanít a Londoni Közgazdasági Egyetemen. Megemlítjük még tanítványát, J. W. Watkins-t — a másik oldalon pedig A. J. Ayer-t ragyogó XVIII. századi stílusával, aki jelenleg oxfordi logikaprofesszor.

Fel kell még sorolni néhányat az oxfordi analitikusok közül. Ezeknél mindennél erősebben nyilvánul meg Moore és Wittgenstein befolyása, bár kifejlesztették saját elemzőmódszerüket, és jelenleg is tovább folytatják e tevékenységüket. Közéjük tartozik Gilbert Ryle, a Mind című folyóirat szerkesztője, a „The Concept of Mind" című 1949-ben megjelent figyelemreméltó könyv szerzője. E művében — mely dacára gyakori túlzásainak, jelentős műnek tekintendő — részletesen elemzi a tudatra vonatkozó fogalmakat, elsősorban a külső viselkedés különböző módjaira és típusaira való készültségre vezetve vissza őket. De mindazoknak a tudati jelenségeknek az elemzését mellőzi, amelyek nem illenek rendszerébe. Tudatanalízisének általános típusa egyezik Wittgensteinével, de számos nézetéhez önállóan jutott el.

Az oxfordi analitikusok közül a legjelentősebb J. L. Austin volt, aki 1960 elején — rákos betegségben — elhalálozott. Műve a lingvisztikai jelenségek végtelenül részletes tanulmányozásából áll, ez lényegében a világ tanulmányozása úgy, amint mindennapi beszédmódunk közegén keresztül tükröződik. Austin koncepciójának fő tendenciája az, hogy ráeszméltessen bennünket arra, hogy a filozófusok abszurd módon szimplifikálták köznapi fogalmainkat: olyanokat, mint az érzéklet, a szabadság, az ismeret stb. Mind e fogalmaknak egyszerű, általános körvonalakat adtak, amelyek azonban egyáltalán nem felelnek meg azoknak a végtelenül változatos módozatoknak, amelyekben ténylegesen használjuk ezeket. Austin itt a gyakorlatban is megvalósítja a wittgensteini tételt, amely szerint köznapi beszédünk és gondolkodásunk nem tartalmazza a szókrateszi általános fogalmakat, hanem a fogalmak használatának egymást átfedő és átszövő hálózatáról van itt valójában szó, amelyben már nem különböztethető meg semmi közös és egyszerű. Amíg azonban Wittgenstein csak kijelentette, hogy ez így van, Austin megpróbálta be is bizonyítani.

Austin követői közül Paul Grice a legkiemelkedőbb egyéniség, az analízis kiváló és eredeti képviselője. Kívüle az ifjabb nemzedékből David Pears, Geoffrey Warnock és Bernand Williams nevét kell még megjegyezni, akiknek tudományos tevékenysége rendkívül sokat ígérő.

Ezenkívül még vannak olyan gondolkodók, akik a kezdeti wittgensteini tanításoktól mindinkább eltávolodtak olyan irányokba, amelyek Kant és Hegel felé vezetnek. Elsősorban Peter Strawson tartozik ide, ki a kategóriákat nem kanti módon, a lehetséges tapasztalathoz való viszonyukból vezeti le, hanem az egyes beszélők közötti szervezett társalgás lehetőségéből. Könyve, az *Individuals*, kísérlet a fenti útakon haladó leíró metafizika megteremtésére. Erősebb hegeliánus tendencia nyilvánul meg Hampshiere-nek a Thought and Action c. könyvében. Hampshiere nemrégiben kivándorolt Londonból az Egyesült Államokba.

Ezenkívül vannak még olyan, egyik iskolához sem tartozó filozófusok mint pl. jómagam, akik úgy vélik, hogy Wittgensteinnek a nyelvre vonatkozó elmélete mélyén sok tekintetben hibás feltevések rejlenek; akik továbbá bírálják a régi típusú empirizmus és formális logika kultuszát is, és akik ösztönzést merítenek olyan nem-ortodox forrásokból, mint Husserl és Hegel. Rólam elmondható, hogy bizonyos tekintetben a többiekkel ellentétes a szellemi fejlődésem: kezdetben hegeliánus voltam, majd pedig átmentem a cambridge-i realizmus és a logikai pozitivizmus korszakán, azután pedig bizonyos ideig Wittgensteinnek hódoltam. Most pedig eljutottam ahhoz, ami úgy vélem, hogy az eredeti pozíciómat elmélyített revideálásával azonos. A brit szellemi életben van néhány hasonló, iskolához nem tartozó egyéniség: vallásos filozófusok, mint pl. Hodges és Campbell; százszázalékos hegeliánusok, mint Mure és Knox; individualisztikus gondolkodók, mint Körner és így tovább. Angliában sokkal kevesebb filozófiai iskola és irányzat van, mint más országokban; bizonyos körülmények játszanak itt közre mint pl. Oxford és Cambridge rendkívüli tekintélye, az egyetemi írásbeli vizsgák meghatározott merev tematikája, mindezek a gondolkodást egyetlen fő irányba terelik, amelynek csak nagyon kevés oldaláramlata van. Alapjában véve az angolok csoportok keretében gondolkodnak, bár a különböző tagok munkáiban sok individuális vonás is található, s úgyszintén jellemzi őket a képzettségnek az a magas foka, amely az állandó vitáknak köszönhető. Valószínűleg hasonló állapotok uralkodnak az Önök filozófiai intézményeiben is. Országunk jövőbeli filozófiai fejlődésére vonatkozólag nem óhajtok jóslásokba bocsátkozni.

СОВРЕМЕННАЯ АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Дж. Н. Финдлеи

В настоящее время пропасть разделяет английскую и континентальную философию. Европейское мышление в первую очередь реалистично, мышление же острова характеризуется семантической ориентацией. На современную английскую философию оказали влияние три больших мыслителя: Бертран Рассел, Джордж Эдвард Мор и Людвиг Витгенштейн. Среди них Рассела можно оценить как философа, восстановившего авторитет точной формальной логики и сыгравшего одновременно значительную роль в отодвигании на задний план диалектического способа мышления. Силлогистическую логику, логику узкой шкалы он заменил новой формальной логикой, самым тесным образом связанной с математическим символизмом. Взгляды Рассела, хотя и критикуются со всех сторон, до сего времени оказывают определенное влияние на английское философское мышление. Мор много сделал в интересах преодоления ограниченности этих взглядов. Для него задача философии заключается в анализе несомненных, признанных всеми положений трезвого разума. Анализ может производиться по разному, поэтому может существовать не одна философия, и при этом каждая философия опирается на альтерна-

тивный анализ определенностей трезвого разума, не опровергая, однако, этих эвиденций и не заменяя их аксиомами другого порядка.

Несомненно, что наибольшее влияние на современную английскую философию оказал Витгенштейн, создавший три различных философии. Первая — учение «Логико-философского трактата», которое может быть названо следующим образом: «Значение как философия отражения». Второе могло бы быть озаглавлено как «Философия значения как верификация", третье же — как „Философия значения как употребление». Вторая философия инспирировала хорошо известный и на континенте логический позитивизм, анализ которого автор сейчас опускает. Понятие значения в философии Витгенштейна содержит три основных черты. Первая — примитивизм, с помощью которого Витгенштейн попытался возвратиться от путаной искусственности сложноразвитой речи к непосредственности и простоте форм сообщения. Вторая — непоколебимая уверенность Витгенштейна в том, что постановка проблем в традиционной философии большей частью не имеет смысла, так как не обладает грамматической правильностью. Третья характерная черта — солипсизм Витгенштейна. В последний период своего развития он попробовал преодолеть этот солипсизм, подчеркивая общественный характер символов. Анализ языковых символов в этот период стал более динамичным и натуралистичным. Язык понимается как игра, в которую люди играют друг с другом, выполняя при этом общественную цель. Результат анализа, проведенного Витгенштейном, состоит в следующем: во-первых, необходимо выяснить природу языковых символов, прежде чем мы приступим к философским рассуждениям, поскольку в них имеются знаки, т. е. слова. Во-вторых, результат анализа Витгенштейна состоит в осознании того, что символы не могут быть использованы трансцендентально, т. е. не могут употребляться независимо от общественного положения. В настоящей статье автор не дает критики взглядов Витгенштейна, заметив лишь, что его метод и использование моделей языковых игр неубедительны и ведут к поверхностным и ложным утверждениям.

Из современных направлений английской философии достойны упоминания (помимо названных) также и следующие: аналитики старого типа (Boad, Price, Kneale, Braithwarte), консеквентные последователи Витгенштейна (I. Wisdom, Geach, Anscombe), оксфордские аналитики (Ryle, Austin, Grice), а также философы, не относящиеся к какой бы то ни было группе, к числу которых принадлежит и автор настоящей статьи.

MODERN BRITISH PHILOSOPHY

J. N. Findlay

There is a gap between modern British and continental philosophy. The latter is characterized by realism and the former focussess on semantics. Modern philosophy in Britain has been influenced by three great thinkers: Bertrand Russell, George Edward Moore and Ludwig Wittgenstein. Of these the reputation of Russell's exact formal logic may be regarded as the most lasting, although it must be admitted that it also has a prime role in supressing dialectical thinking. A new formal logic, closely related to mathematical symbolism, is substituted for narrow syllogistic logic. Russell's views are subject to all kinds of criticism, nevertheless it is still influential in British philosophical thinking. Moore did much to overcome Russell's failures. In his view the task of philosophy is the analysis of the undoubtable and indisputable theses of common sense. Several analyses are possible and consequently many philosophies arise which all depend on the alternative analyses of the certitudes of common sense, although they cannot refute these evidences or find other axioms as substitutes.

Undoubtedly modern British philosophy was most influenced by Wittgenstein who set up three different philosophies. The first is that of Tractatus Logico-Philosophicus which could be subtitled "meaning as the philosophy of reflection". The second may be called the "philosophy of meaning as verification" and the third, "philosophy of meaning as use". The second philosophy inspired continental logical positivism and therefore its criticism is not included in the work. In Wittgenstein's philosophy the concepts of meaning have three fundamental features. The first is primitivism in which Wittgenstein attempts to return to the immediacy and simplicity of the mode of communication from the confusing artificiality of a complex level of speech development. The second is his firm belief in the senselessness of most questions of traditional philosophy because they are grammatically incorrect. The third feature is his solipsism. At the last

stage of his philosophical development he tries to transcend this solipsism by emphasizing the social character of symbols. In this period his analysis of linguistic symbols is more dynamic and naturalistic than in former ones. He interprets language as a game which men play while achieving a socially established goal. The primary result of Wittgenstein's analysis is that we must clarify the nature of linguistic symbols before attempting philosophical analyses because these include symbols or words. Another result is his pointing out that symbols cannot be employed transcendentally, i. e., their applicability depends on social circumstances. The author does not criticize Wittgenstein's views, but only mentions that Wittgenstein's method and description of linguistic games are unconvincing because they lead to superficial and faulty conclusions.

A few other trends in present-day English philosophy also deserve attention. These are for instance the old type analytics (Boad, Price, Kneale and Braithwarte), the consistent adherents of Wittgenstein (J-Wisdom, Geach and Anscombe), the Oxford analytics (Ryle, Austin and Grice), and there are those, such as the author, who do not adhere to any of these groups.

Molnár Erik

— 70. születésnapjára —

A tudományos és politikai közélet most ünnepli Molnár elvtárs 70. születésnapját. A kiváló társadalomtudóst és politikust ezúton köszöntik a magyar filozófusok is.

*

Molnár Erik tevékenysége egész életében összefonódott a legmélyrehatóbb társadalmi problémákkal, egyéniségének alakulása és fejlődése mindig kapcsolódott a XX. század nagy eseményeivel és mozgalmaival. Világnézetének kialakulása az I. világháború, a monarchia felbomlása, a győztes és vesztes forradalmak idejére esik. Mint törekvő, soha nem nyugvó fiatalember állandóan kutatja, keresi a magyarázatokat a körülötte nyüzsgő, forrongó világ problémáira. Az egyetemi jogi tanulmányok csak foglalkozást adnak a kezébe, de nem csillapítják kutató szenvedélyét, melyet nem elégítenek ki a hivatalos ideológia válaszai. Elméje és egyénisége nem a jól szerkesztett, a formailag nem támadható magyarázatot keresi, hanem az igazságot, kételyeinek tartalmi kielégítését. Kereső szorgalma és következetessége elvezeti a marxizmushoz. Megismerkedve tételeivel egyre határozottabban a magáénak vallja ezt a világnézetet, mert felismeri: Marx tanai a felszínen mozgó elméletekkel szemben a lényeget, az igazi okokat ragadják meg, a formális magyarázatokkal szemben a társadalmi gyakorlatot fejezik ki. Mindinkább marxistának tekinti magát. A fiatal kecskeméti ügyvéd később már nemcsak egyszerűen ismerkedik a marxizmussal, nemcsak eddigi tapasztalataival igyekszik összevetni azt, hanem levonja világnézetének, filozófiai meggyőződésének politikai konzekvenciáit is. Vállalja a politikai, az ideológiai harcot a szocialista társadalom megvalósításáért. Nem volt ez veszélytelen egy ügyvéd, a Kecskeméti Jogi Akadémia tanára számára. Az ellenforradalmi rendszer politikai terrorja közepette ez a politikai, ideológiai hitvallás sorsdöntő volt — az elkötelezettség a kommunizmus ügye iránt szilárd életcélt adott, további tevékenységének iránytűjét teremtette meg.

Alapossága az ismeretek szerzésében, a marxizmus elsajátításában lehetővé teszi, hogy maga is sikeres terjesztőjévé váljon a tudományos szocializmusnak. Megírja első cikkeit. Polgári foglalkozására és helyzetére való tekintettel ezek az írások az illegális kommunista párt által létrehozott, támogatott legális folyóiratokban álneveken jelentek meg. Tanulmányai az első perctől kezdve magukra vonták a marxisták figyelmét. Egyszerű, világos stílusú mondanivalói mindig lényeges problémákat érintettek, és színvonaluk a marxizmus, a történelem, a közgazdaság mély ismeretét árulták el, elméleti és ténybeli megalapozottságuk, következetes vonalvezetésük elismert szerzővé tette Molnár Eriket. Az 1928-ban megjelent Társadalmi Lexikon munkatársai

között is ott van már. Az itt megjelent írásai hívják fel Madzsar figyelmét is az általa (és általában a marxista szerzők által) nem ismert nagy tudású és kiváló tollú marxistára. Madzsar és társai szorosabb kapcsolatot építenek ki „a kecskeméti polgár"-ral. Ettől kezdve Molnár Erik elméleti tevékenysége fellendül, és a baloldali társadalmi folyóiratok legszorgalmasabb munkatársa lesz. A Társadalmi Szemle, a Korunk, a Gondolat, a 100% sorra jelentetik meg „Pálfai István", „Szentmiklósy Lajos", „Jeszenszky Erik" írásait. A nevek ugyan különbözők, de a stílus, a törekvés, az alaposság egy szerzőt takar, Molnár Eriket, aki 1928-óta az illegális KMP tagja.

Ideológiai tevékenységének mottója kezdettől fogva az, hogy „az elmélet mindig a gyakorlat kifejezése". Cikkeivel a párt politikai küzdelmét igyekszik támogatni, a gyakorlati tevékenységet igyekszik tudatossá tenni. A helyes gyakorlat feltételezi a tudatos tevékenységet, az elméleti tisztázottságot, ezért az a törekvése, hogy megszabadítsa a szocializmus harcosait a kispolgári illúzióktól, az ösztönösségtől, az etikai ihletésű utópiáktól. A marxi elmélet tudományosságát és a realitással való összhangját igyekszik kimutatni. „A februári forradalom", „A Párisi Kommün", „Az anarchizmus és marxizmus", „Blanqui" c. cikkei 1929-ben azt a célt szolgálták, hogy a szociálreformerekkel szemben bizonyítsák: a fő feladat nem az általános választójog elérése, hanem a forradalom, a mélyreható társadalmi átalakulás, amely szükségszerű történelmi következménye a társadalmi ellentmondásoknak. Nem a tömegek harcától elszigetelt parlamenti harc, csakis az osztályok küzdelme képes változást hozni a nemzet életében. Ezt a harcot azonban nem lehet ösztönösen és szervezetlenül megvívni. A győzelemhez osztályösszefogásra, ideológiára és pártra van szükség. A Párizsi Kommün nagy tanulsága — mutat rá Molnár Erik —, hogy egységes vezető erő nélkül tartós eredményeket elérni nem lehetséges. Ezért igyekezett Marx, a tapasztalatok levonása után nemzeti szervezetekbe tömöríteni a tudományos szocializmus híveit. Az elmélet és a párt jelentőségének bizonyítása Molnár Eriknél együtt jár az anarchizmus, „az osztályharc baloldali gyermekbetegsége" — az álradikalizmus — elleni harccal. Bakuninról, Blanquiról adott jellemzései sokoldalúan hívják fel a figyelmet a munkásmozgalmon belül jelentkező helytelen kispolgári nézetekre. „A francia polgári köztársaság", „Osztálypárt és tömegek a forradalomban" c. tanulmányai 1930-ban a szindikalizmus ellen harcolva bizonyítják: a szakszervezetek nem alkalmasak a munkásosztály és szövetségeseinek politikai küzdelmét vezetni. A vezetőerő, mint minden forradalomban, úgy most is csak az osztálypárt lehet. „Babaeuf" c. cikkében is (1931) ezt a gondolatot igyekszik elmélyíteni. A hatalmat fegyelmezett forradalmi párt nélkül nem lehet megragadni. De ezzel együtt azt is látja, hogy a politikai vezető erő csak akkor végezhet eredményes munkát, ha a tömegmozgalmakra támaszkodik. „Marat" c. tanulmánya is ezt a gondolatot állítja középpontba, és a francia forradalom tapasztalatai nyomán bizonyítja, hogy a tömegek támogatása nélkül a szervezetek irreális küzdelmet, szektariánus, befelé forduló tevékenységet folytatnak.

A szocializmus eléréséhez tömegmozgalomra, osztálytevékenységre és szövetségesekre van szükség. 1931—32-ben írásainak célja, hogy a kapitalizmus történeti elemzésén keresztül kimutassa annak ellentmondásait, illetve ezen ellentétek romboló hatását bizonyos társadalmi rétegekre, így elsősorban a parasztságra. „A paraszt az eredeti tőkefelhalmozás korában" c. írása (1932) azt az erőszakos és kegyetlen folyamatot írja le, amely a parasztot

nincstelen ipari és mezőgazdasági proletárrá tette — a paraszt és a munkás semmit nem remélhet a kapitalizmustól. A „Parasztság és a polgári forradalom" c. írása (1933) azonban megmutatja azt is, hogy a parasztság szerepe csak sokoldalú vizsgálattal tárható fel. E réteg egyrészt visszahúzó, mert a proletárrá válás ellen küzdve ragaszkodik a földtulajdonhoz, a patriarchális keretekhez; másrészt dolgozó. Az e két forrásból fakadó szembenállást a polgársággal kell bekapcsolni a szocializmusért vívott harcba. Ennek érdekében meg kell szabadítani a parasztságot illúzióitól. A kapitalizmus a parasztságot soha nem szabadíthatja meg a nagybirtok, a monopólium, a tönkremenetel fenyegető rémétől — a földreform illúzió a parasztság számára, de illúzió azok számára is, akik azt hiszik, hogy a magyar kapitalizmus képes radikális földreformra, mely megszüntetné az ellentmondásait.

Molnár Erik elméleti tevékenysége e korszakban egységbe foglalta a múlt, különösen a francia forradalmak történelmi elemzését és az aktuális politikai feladatok elméleti analízisét. Ez lehetővé tette, hogy régi tapasztalatokat általánosítson, és történeti keretbe ágyazva (a cenzúra elől elrejtve) marxista módon beszéljen a magyar társadalom politikai kérdéseiről. Az elmélet és gyakorlat ezen egysége tükröződik a „Gondolat"-ban megjelent cikkeiben is. Ez a folyóirat 1935-ben indult, és Molnár Erik Szentmiklósy Lajos néven a folyóirat legszorgalmasabb munkatársa lesz. Minden számban jelenik meg cikke, amelyeknek színvonala, megalapozottsága és sokoldalúsága általános elismerést váltott és vált ki. „A magyar munkásosztály a kapitalizmus válságában" c. Szentmiklósy-cikk ezek közül is kiemelkedik az elemzés sokoldalúsága tekintetében. Egyre inkább bebizonyosodik, hogy Molnár Erik a marxizmusnak nemcsak politikai tanításait, filozófiai eszméit, hanem közgazdasági elméletét is kiválóan ismeri és műveli.

Megállapításai mindig következetesen marxisták, a materialista felfogás alapelveit soha nem hagyva figyelmen kívül levezetéseinek kiindulópontjaiul mindig a gazdasági viszonyokat és az osztályharcot veszi. Ez a következetesség mutatkozik meg a „Földreform — illúziók" c. írásában vagy a népieseket bíráló soraiban is. Németh László, Veres Péter és mások nézeteit bírálva a nemzeti, a faji sajátosságok túlzásaival szemben, nem tagadva ezek hatását, hangsúlyozza a termelési és osztályviszonyok primer voltát („Veres Péter: Számadás c. könyvéről", „Megjegyzések az előbbiekre"). Molnár Erik világosan felismeri, hogy a politikai együttműködés nem old fel bennünket az ideológiai bírálat kötelessége alól. Együttműködés és nézetazonosság — ez két dolog, a kettő közti különbséget figyelmen kívül hagyni súlyos következménnyel járhat a későbbiekben. „A parasztság szemléletének alakulása" c. bírálata bebizonyítja, hogy a paraszti, nemzeti sajátosságok minden idealizálása a jelenségek felszíni elemzéséből, az elemzés helytelen, pszichologizáló módszeréből ered, amely megreked a következményeknél, a külső formáknál, az individuumot mozgató személyes okoknál, de nem jut el a lényeghez, a társadalmat, a tömegtevékenységet meghatározó tényezőkhöz. Molnár Erik kétségtelenül helyes elvi bírálata jogos és tudományosan megalapozott volt, bár a cikkek a politikai aktualitás szempontjából és némely megállapításuk miatt is bírálatot váltottak ki. Törekvése azonban az ideológiai eltévelyedések kiküszöbölését, a haladó mozgalom elvi egységesítését szolgálta. Tárgyilagos hangja a meggyőzést és nem a felek politikai szembeállítását célozta.

Molnár Erik következetessége és elvi szilárdsága a marxizmus filozófiai alapjainak mély megértéséből és állandó műveléséből, a filozófiával való szoros

kapcsolatából ered. A marxizmus egységes egészként való megértése, egységes szemléleti módként való alkalmazása biztosítja számára az eredményt — a társadalmi jelenségek és mozgásuk megértését, értékelésük megalapozottságát és szilárdságát. Nemcsak egyszerűen ismeri és alkalmazza tehát a dialektikus és történelmi materializmust, hanem elemzi és meglátásokkal is bővíti az általa vizsgált filozófiai kategóriákat. Különösen a dialektika kérdései érdeklik. 1933-tól 1937-ig különböző folyóiratokban Jesenszky Erik néven jelentet meg tanulmányokat a dialektika értelmezéséről. Jelentősek „Az ellentmondás fogalma a materialista dialektikában", „Plechanov és a dialektika" c. cikkei, amelyek nemcsak az ellentétek általános jelentőségét tisztázzák, hanem a társadalmi életben játszott szerepüket is bemutatják. Az ellentmondás törvényének dialektikus érvényesülését tárja fel Molnár Erik a „Szükségszerű, véletlen és előrelátás a történelemben", a „Szükségszerűség és szabadság", „Természeti és társadalmi jelenségek" c. tanulmányaiban. Módszerére jellemző, hogy Marx nyomán ellensége minden formalizmusnak, minden egyoldalúságnak. Soha nem akar megmaradni a külső, a formális jellemzőknél, a lényeget igyekszik megtalálni. Jelentős törekvés ez, hiszen a marxi filozófia megtorpanásának, törésének időszakában nyúl vissza Marxhoz, Leninhez és német közvetítéssel a „Pod znamenem marxizma" hagyományaihoz. Ezek a források és hatások oly jelentős elméleti eredményekre vezetik, amelyek kiemelkedőek a hazai filozófiai irodalomban. A törvény érvényesülése ellentmondásos jellegének kimutatása terén lényeges megállapításokat téve következetesen azt a marxi gondolatot kívánja érvényesíteni, hogy a történelem alkotja az embert és az ember a történelmet. Az ellentmondást, a dialektikát a tényekből, a valóságból igyekszik kifejteni. Nem a tételt akarja ráerőszakolni a valóságra, hanem a reális viszonyokból értelmezi, specifikálja a tudományos törvényt.

Molnár Erik nem illusztrátora az elméletnek, hanem értelmezője a valóságnak, igyekszik megoldani a gyakorlat problémáit. Következtetései sokszor meghökkentenek, vitára ingerelnek. de eredményei és módszerei tiszteletreméltóak. A szocialista tervgazdálkodás leírásában már akkor óv attól a hittől, mintha a szocialista állam mindent meg tudna tervezni, minden hatást előre képes volna látni. Az ellentmondás elvét a szocializmusra is tudja alkalmazni, mert a pártosságot nem téveszti össze az előítéletekkel. A pártosság alkotó értelmezése képesíti fel arra, hogy törekvése ne kerüljön szembe a tudományossággal, az objektivitással. Soha nem a pillanatnyi, a gyorsan múló érdekeket nézte, hanem a döntő, a lényegi, a meghatározó erőket, amelyek felülkerekednek a személyes, véletlen, formai érdekeken. Nem mintha lebecsülné a véletlen szerepét, sőt a tudományos előrelátás soha ki nem küszöbölhető sötét foltjainak tartja őket, de mégis csak a szükségszerűség kifejeződéseinek. Mindig el tudja választani egymástól az individuumra és az osztályra, a jelenre és a korra (a társadalomra) nagy hatással levőt. Az igazi pártosság érvényesülését csak az biztosítja, ha felül tudunk emelkedni vélt érdekeinken, ha személyes érdekeink helyét megtaláljuk a társadalmi egészben, ha a lehetőségekből és nem illúziókból indulunk ki. Molnár Erik ezt meg tudta és meg tudja tenni, és így soha nem „a vélt érdek szemüvegén keresztül" figyeli a valóságot.

Az elmélet és gyakorlat egysége Molnár Erik munkásságában nemcsak úgy jelentkezik, hogy nézetei összhangban vannak a realitással, hanem ideológiai tevékenysége mellett maga is végez gyakorlati-politikai munkát. Az illegális párt megbízásából a kecskeméti szociáldemokrata szervezetben tömö-

ríti a baloldali erőket. Tekintélye egyre nő, a szervezet titkárává is megválasztják. Az SZDP jelöltjeként a városi törvényhatósági bizottság tagja is lett. Mint ügyvéd és mint városatya a lehetőségeknek megfelelően igyekezett a dolgozó emberek érdekeit védelmezni. Sajnos egy illegális ifjúmunkás szervezkedés lebukása során a szálak hozzá is vezettek. A kapcsolat felderítése büntetőjogi felelősségre vonást nem eredményezett, de arra elég volt, hogy lemondassák a törvényhatósági bizottsági tagságáról és párttitkári funkciójáról.

Közben elméleti tevékenysége egyre elmélyültebbé válik. Eddigi tanulmányaiban is megfigyelhető a történelem, különösen a francia történelem iránti érdeklődés, a 30-as évek közepétől azonban egyre határozottabban fordul a magyar történelem tanulmányozása felé. Célja a magyar társadalom történetének marxista alapokon történő kutatása, értékelése és leírása. Ez irányú munkájának első eredménye 1942-ben lát napvilágot „Magyar őstörténet" címmel. E 116 oldalas munkája a törzsi viszonyok között élő magyarság társadalmi körülményeit írja le. A törzsi viszonyok felbomlása és a magyar állam kialakulásának leírása először történik történelmi materialista módszerrel. Ez lehetőséget ad Szentmiklósy Lajos — Molnár Erik — számára, hogy kimutassa: az ősi-közösségi viszonyok felbomlása a termelőerők fejlődésének eredménye, így az állam sem a hódítás eredménye, hanem az osztályerőszak eszközeként jött létre, kialakulásában az osztályharcnak van legnagyobb szerepe. A mű utolsó fejezete (A társadalmi fejlődés törvényszerűsége) részletesen leírja a történeti fejlődés meghatározottságát, törvényszerű folyamatát. Az első könyv folytatásaként szintén 1942-ben jelenik meg „A feudalizmus kialakulása Magyarországon" c. könyve, amely a magántulajdon és az osztályszerkezet kialakulásának marxista elemzését, az államnak és az egyháznak az osztályrend és a kizsákmányolás kiépítésében játszott szerepe leírását tartalmazza. A történeti elemzés kapcsán Molnár Erik részletesen kifejti-ismerteti Marx tanítását az államról és az osztályokról. Következő műve 1943-ban „Az Árpád-kori társadalom. A gazdasági alap" címmel jelent meg. E könyv a kor termelő erőiből indul ki, és a termelési viszonyok részletes elemzését adja. Bemutatja, hogy társadalmi változások magyarázata nem lehetséges másként, csak a marxi módszerrel, csak úgy, ha az emberek gazdasági viszonyait tekintjük a társadalmi élet bázisának. De nem egyszerűen Marx nézetét fejti ki az alap és felépítmény viszonyáról, hanem az elemzés segítségével bebizonyítja, hogy a magyar történelem e szakaszának társadalmi jelenségei, változásai lényegében a termelési viszonyok változására vezethetők visszsza. Ezen elemzés szerves és szükségszerű folytatásaként jelenik meg ugyancsak 1943-ban „Az Árpád-kori társadalom. A felépítmény" c. könyve, amely a politikai viszonyok, az állam és az egyház szerepét, osztályjellegét mutatja be.

Molnár Erik történeti munkái a korai magyar történelem megírásának első marxista kísérletei voltak. Jelentősége nemcsak az, hogy megismertette az olvasókat a történelem meterialista felfogásának alapelveivel, hanem az is, hogy ezen alapelvek érvényességét nemzeti történelmünk eseményeiben bizonyította be, hogy megkísérelte az uralkodó nacionalista, soviniszta történetírás ellenében bemutatni a magyarság valódi történetét. Arról, hogy Molnár Erik munkája az adott politikai viszonyok között milyen erőfeszítéseket, milyen heroikus küzdelmet kívánt, azt hiszem, nem kell bővebben írnom. A legális lehetőségek azonban a háborús viszonyok, a mind jobban eluralkodó fasizmus következtében egyre kisebbek lettek.

Kecskemét felszabadulása után Molnár Erik rögtön Debrecenbe indult, hogy bekapcsolódjék a legális tevékenységét teljes erővel megkezdő kommunista párt munkájába. Az első pillanattól kezdve résztvett a párt politikai harcaiban. Tagja lett az Ideiglenes Nemzetgyűlésnek és az Ideiglenes Kormánynak mint népjóléti miniszter — hatalmas feladat ez a háború felperzselte országban. A 45-ös választások után Molnár Erik tagja lett az új Nemzetgyűlésnek, és továbbra is népjóléti miniszterként tevékenykedik a kormányban.

Az 1947-es választások teremtette gyökeres átalakulások után Molnár Erik külügyminiszterként tagja a kormánynak. Jelentős diplomáciai feladatokat kell megoldani ebben az időszakban. Ekkor kötik meg a párisi békeszerződést, ekkor köt a Magyar Köztársaság barátsági szerződést a Szovjetunióval, Csehszlovákiával, Jugoszláviával.

Az 1945 utáni politikai tevékenysége során sem hagyja abba elméleti tevékenységét. Előadásokat tart a párt ideológiai fórumain. Sajtó alá rendezi a „Szocializmus történetéből" címmel az 1929 és 1932 között megjelent cikkeit, újból kiadja az 1941-ben „Dialektika" címen megjelent összeállítását, amely az 1933 és 1937 között megjelent filozófiai tárgyú cikkeinek egy részét tartalmazza. 1946-ban megjelent a „Zsidókérdés" c. írása is. Többször írt a párt folyóirataiban is. A gyakorlati-politikai munka azonban nagyon lefoglalja idejét, keveset tud tudományos munkával foglalkozni. Pedig minden vágya és törekvése az, hogy intenzívebben folytathassa történeti kutatásait és foglalkozhasson a társadalmi fejlődés kérdéseivel. Erre 1948—49-ben kerülhetett csak sor, amikor Magyarország moszkvai nagykövete lett, és a Szovjetunióval egyre rohamosabban növekvő kapcsolataink erősítése mellett újból foglalkozhatott a magyar őstörténet kérdéseivel. 1949-ben jelenik meg „A magyar társadalom története az őskortól az Árpád-korig" c. terjedelmes könyve. Nem sokkal később lát napvilágot „A magyar társadalom története az Árpád-kortól Mohácsig" c. munkája. A két könyv a magyar történelem nagy korszakát felölelve marxista módon tárgyalja nemzeti történetünk eseményeit. Most már nem kellett történeti elemzései közben a materialista társadalomfelfogás alapelveit ismertetnie, teljes mértékben a történeti elemzésre koncentrálhatott. Már 1942-ben megjelent hasontárgyú könyvei is materialista és tudományos módon tárgyalták a korszak problémáit, de kis terjedelmüknél és egyéb feladataiknál fogva vázlatosak maradtak. Az 1949-es munkák már egész szélességében átfogják a tárgyalt kort, és a részletes elemzések nagy tény-apparátussal vannak alátámasztva. E művek körül minden értékük ellenére nagy vita robbant ki, nemcsak azért, mert valóban tartalmaztak vitatható megállapításokat is, hanem az alkotó szándékú mű a dogmatikus felfogás kínai falába ütközött. Egy 1950-ben rendezett tanácskozáson (a párt történeti munkaközösségének ülésén) a tényszerű tudományos bírálat helyett általános politikai támadást intéztek „A magyar társadalom története az Árpád-kortól Mohácsig" c. műve ellen. A kutatás értékeiről általános frázisokat hangoztatva olyan szimplifikáló megállapításokat mondottak el, hogy a mű nem segíti a párt gyakorlati tevékenységét, nem mutatja ki az orosz nép vezető szerepét a kelet-európai népek (középkori!) történetében, helytelenül értékeli nemzeti nagyjaink (pl. a Hunyadiak) tevékenységét. A kritikák zöme, nem becsülve a vállalkozás és eredményeinek jelentőségét, az alkotó módszer érvényesülését a kutatásban és a leírásban, a szerzőt igyekezett a jelen problémák múltba való visszavetítése felé nyomni, a helytelenül értelmezett nemzeti egység gondolat érdekében az osztályszempontok háttérbe szorítására, a kiemelkedő személyi-

ségek egyértelműen pozitív ábrázolására kényszeríteni. Vádolták, hogy történet helyett gazdaság-történetet ad, és ezzel elszakítja egymástól a politikát és a gazdaságot — valójában a materialista történetfelfogáshoz híven a gazdasági rendből indult ki. Ha bírálható volt e szempontból Molnár Erik könyve, akkor csak azért, mert a helyes kiindulást és összekapcsolást a politikai élet terén nem fejtette ki bővebben, nem részletezte. A bírálatok azonban nemhogy segítették volna a helyes kiindulás folytatását, nemhogy kiegészítették volna helyes törekvését — általánosságban és mereven támadták.

Molnár Erik mindezek ellenére folytatja a megkezdett munkát, és még aktívabban vesz részt a kutatásban. Aktívan bekapcsolódik az újjászervezett Tudományos Akadémia munkájába. Új akadémikusként a Történettudományi Intézet élére kerül. Nem sokáig irányíthatja azonban a történeti kutatásokat, nem sokáig élhet a tudományos munkának. Rövid megszakítás után újból miniszter lesz, az igazságügy élére kerül, majd 1952-ben külügyminiszter lett. 1953-ban változás megy végbe, a párt egy része mind határozattabban ismeri fel a dogmatikus politika, a személyi kultusz káros következményeit. E harcban Molnár Eriknek jelentős poszt jut: a Legfelsőbb Bíróság elnökeként erőteljesen kutatja, vizsgálja a koncepciós perek anyagait, és vezeti le a rehabilitációs tárgyalásokat.

Molnár Erik, bár alapvetően tudós alkat, elméleti ember, mégis mindig részt vett a párt gyakorlati harcában, szocialista államunk gyakorlati építésében. Bár személyes céljai és vágyai mások voltak, a kapott feladatokat mindig teljesítette. Funkciót személyes becsvágyból soha nem vállalt. Egyszerűsége és az emberek iránti tisztelete minden helyen és poszton megmaradt.

Alkotó elméleti tevékenységre foglalkozásszerűen csak 1957-től van lehetősége. Ekkor folytatja azt a munkát, amelyet a 30-as években elkezdett és teljesen soha nem hagyott abba, hiszen az 1949-ben megjelent történeti műveket újabb könyvei követték: 1952-ben „A történelmi materializmus ideológiai előzményei", 1953-ban „A magyar őstörténet" c. könyvei. Ezután látja szükségesnek, hogy a további társadalmi-történeti kutatásai számára a formalista felfogással szemben tisztázza a materialista történetfelfogás néhány kategóriáját. Kutatásainak eredményeként jelenik meg 1955-ben „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái" c. könyve, amely különösen a társadalmi törvény materialista értelmezése szempontjából jelentős. A társadalmi determináció Marx-előtti felfogásának típusait, a mai burzsoá szociológia értelmezési típusait vázolja fel, és bírálva álláspontjukat, a marxi törvényfelfogás elemeit igyekszik rekonstruálni. A közfelfogással ellentétben megkülönböztet mozgási és állapottörvényeket, s ezáltal a társadalmi folyamatok meghatározottságának sokoldalúbb visszatükrözését teszi lehetővé. Ugyancsak jelentős a könyvben az igazságról, valamint az elmélet és gyakorlat viszonyáról kifejtett felfogása. Ez a könyv is nagy vitákat váltott ki, de a kritikák most már sokkal tartalmibb jellegűek. Nézeteit a marxista filozófia nemzetközi fejlődése több kérdésben igazolta, mert akár a törvényfelfogást, akár az igazság értelmezését tekintjük, bár tőle függetlenül, de lényeges vonatkozásokban nézeteinek vonalában fejlődött tovább. 1956 után végre teljes energiáját a tudományos kutatásnak szentelheti. A Történettudományi Intézet igazgatójaként, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi Materializmus Tanszékének vezetőjeként azóta elméleti alkotómunkával és pedagógiai tevékenységgel foglalkozik.

Különösen 1956 után egyik legfőbb feladatának a dogmatizmus hatásának felszámolását tekinti. A marxista társadalomtudomány alkotó jellegének megteremtéséért folytatott harcában leglényegesebbnek azt tartja, hogy a tudomány visszatükrözze a kor problémáit, és előre lássa a várható folyamatokat. Egyik legnagyobb elmaradás a kapitalizmus változásainak elméleti általánosítása terén mutatkozik. Ezért tanulmányozza beható alapossággal a modern imperializmus körülményeit, főként USA és Anglia gazdasági körülményeit.

„A jelenkori kapitalizmus néhány gazdasági problémája" (1959) c. könyve a magyar társadalomtudományban ritka bizonyító erővel, széles statisztikai apparátussal tárja fel a kapitalizmus gazdasági törvényeinek maradandóságát és egyben változásait is. A könyvet vitairatnak szánja a mai kapitalizmus alaposabb elemzése céljából. Kiindulópontja avagy konklúziója: Az ember alkotja a történelmet, ő hozza létre a törvényt, ő érvényesíti is. Társadalmi törvény nincs embertől függetlenül, a törvény az emberek cselekedeteiben érvényesül, mert a társadalomban az objektív és a szubjektív szoros, elválaszthatatlan egységben van. Nem igaz a sztálini törvényfelfogás, amely két szélsőséget — gyakorlati voluntarizmust és elméleti fatalizmust — foglal magában. Ha kiküszöböljük ezt a hibás álláspontot, láthatjuk, hogy az ember, ha meghatározott korlátokkal is, de képes tudatosan korlátozni a törvények érvényesülését, sőt a munkásság szervezettsége, amelytől Marx jogosan vonatkoztatott el, jelentős, törvényváltoztató visszahatásokra képes. Kimutatja például az abszolút elnyomorodás törvényének a változott viszonyok közötti háttérbe szorulását, érvénytelenségét, a válság törvényének módosulását. Könyve átfogó módon elemzi a modern imperializmus néhány új tulajdonságát, és megoldásai megfelelő magyarázattal szolgálnak az új jelenségekre. Elméleti koncepciója segítségével megfelelő magyarázatot lehet adni az amerikai munkásosztály politikai és ideológiai színvonalára, törekvéseire. Könyvének hatása a szokott volt, nagy vitákat váltott ki, sőt egyesek arról cikkeztek, hogy Molnár Erik végleg szakított a marxizmussal. Bár bizonyos szubjektív kicsengése és egyéb hibás állásfoglalásai miatt jogosan bírálták a kritikusok a mű marxista alapszemléletét, kiemelkedő tudományos érdemeit tagadni nem lehet. A mű alkotó marxista jellegét és jelentős eredményeit a nemzetközi fogadtatás is megerősítette.

A továbbiakban is nagy gondot fordít a társadalmi mozgás dialektikus természetének feltárására. Tevékenysége arra irányul, hogy megerősítse a dialektikus materializmust a társadalomtudományos kutatásban és leírásban. Ezért átdolgozza és tovább munkálja a társadalmi törvényekre vonatkozó elképzeléseit. Határozottan támadja a sztálini törvénykoncepciót, és ez azért is jelentős, mert sokan Sztálin gyakorlati tevékenységét elítélték ugyan, de elméleti munkásságát teljes egészében át akarták menteni. Molnár Erik „A történelmi materializmus filozófiai alapproblémái" c. műve gyökeres átdolgozásaként jelent meg 1962-ben a „Dialektikus materializmus és társadalomtudomány" című könyve, amely elemzi Sztálin hibás tételeit. A marxizmuson belül jelentkező fatalista és voluntarista nézetekkel szemben a törvény olyan dialektikus felfogását fejti ki, amely teljes összhangban van Marx azon felfogásával, hogy az ember alkotja a történelmet. Ezért a szubjektivizmus elleni harca nem kisebbíti a szubjektív tényező szerepét a társadalmi törvény érvényesülésének folyamatában. Kimutatja, hogy az ember tudatos tevékenysége a törvény érvényesülésének szerves alkotórésze, ez egyáltalán nem kisebbíti a másik sajátosságot: a törvény objektív jellegét. Nála azonban ez a spe-

cifikum nem a definíció frázisaként jelenik meg, hanem az adott természeti és társadalmi környezet hatásaként. Nem elégszik meg a kategória történeti és szokásosan szűk logikai levezetésével, hanem mint a törvény organikus részét fejti ki az érvényesülés általános sajátosságait: a tendencia jellegét, a statisztikai formát. 1955-ös könyvének megállapításait tökéletesítve, nem mozgás- és állapottörvényekről, hanem a törvény oksági és strukturális oldaláról beszél. Ez különösen jelentős, mert azóta a marxista filozófiában mind elterjedtebbé válik az a felfogás, amely megkülönböztet oksági és strukturális törvényeket — hiszen csak ezen kétfajta szükségszerűség egysége és különbsége adhatja vissza a társadalmi egész mozgásának folyamatát.

A könyv jelentős része a dialektika társadalmi érvényesülésének sajátosságait elemzi, és problematikusságukban is érdekes, a közfelfogástól eltérő megállapításokat tesz a tagadás tagadásának törvényéről, a mennyiségi és minőségi változásokról és az ellentmondás törvényéről. A könyvéről kibontakozott vita újból azt bizonyította, hogy Molnár Erik a tudományos kutató munkája során mindig a filozófiában, a társadalomtudományokban legégetőbb, legvitatottabb kérdéseket törekszik megoldani. Eredményei mindig újszerűek és meghökkentőek. De írójuk egyik célja az elgondolkodtatás, a problémákkal való aktív foglalkozás. Ezt a célt legutóbbi könyve is elérte; ma már sokrétűbben foglalkoznak a magyar filozófusok a törvénnyel, a dialektika kérdéseivel és a társadalmi igazság problémájával. Műve hatékony kézikönyvvé vált a filozófiai oktatásban.

Molnár Erik egyéb és igen sokirányú tevékenysége mellett soha nem szüntette meg a magyar történelem kutatását. Célja folytatni a megkezdett munkát: a magyar társadalom történetének marxista szellemű megírását. A Mohács-utáni magyar történelem pedig jelentős kérdéseket állít a kutatóval szembe. Ezen problémák megoldása során létrejött cikkei törekszenek megállapítani az abszolút monarchia szerepét, a feudalizmus ideológiai tényezőit, a parasztság törekvéseit. Különös részletességgel foglalkozik a nemzet és haza problematikájával. Jelentősnek tartja ezt a kérdést, mert véleménye szerint a személyi kultusz behatására eltorzult marxista történetírás igen nagy engedményeket tett a nacionalizmusnak. A „Történelmi Szemle"-ben, a „Századok"-ban, a „Magyar Tudomány"-ban, az „Új Írás"-ban, az „Annales sectio philosophica"-ban megjelent cikkei mind azt célozzák, hogy a marxista történelemszemlélet megtisztuljon a nacionalista maradványoktól. A szocialista nemzeti egység megteremtése nem feltételezi azt, hogy az egész múlt e nemzeti egység megteremtéséért folytatott harc. Nemzeti egység a szó szoros értelmében csak a társadalmi tulajdon és az *internacionalizmus* talaján jöhet létre, a haza korábban csak az uralkodó osztály hazája lehet. Az osztályérdek sokoldalú történeti szerepének érvényesítése a kutatásban — ez a marxista kiindulás. Ez teszi lehetővé Molnár Erik számára, hogy leküzdje a vulgarizálást, a másodlagos jelentőségű tényezőkből való kiindulást, a nemzeti múlt történelmietlen aktualizálását. Mindezzel megint nagy feladatra vállalkozott, hiszen az egyik legkényesebb problémát, a nemzeti kérdést tette vita tárgyává. Támadja a nemzeti szempont misztifikálását, a nemzeti lélek szerepének túlhangsúlyozását. Véleménye szerint az osztálynélküli társadalom nem a nemzeti különbségek megtartása, hanem megszűnése útján érhető el.

Molnár Erik életműve a magyar marxista irodalom egyik legjelentősebb alkotása. Ezt értékelte kormányzatunk mikor két ízben kitüntette a Kossuth-díjjal, ezt értékelte a Krakkói Egyetem is, amikor nemrégiben díszdoktorává

választotta. Nemzetközi tekintélye is egyre nő, a stockholmi, X. Nemzetközi Történész Kongresszuson nagysikerű előadást tartott Hegelről, általános elismerést aratott a Nemzetközi Szociológiai Kongresszuson tartott előadása is „A törvény marxista értelmezéséről". Mint az Interparlamentáris Unió végrehajtó tanácsának tagja és magyar tagozatának elnöke szintén csak öregbíti hazánk és személyes tekintélyét is.

Tevékenységének kiemelkedő eredményeit annak köszönheti, hogy mindig igyekezett helyesen értelmezni Marxot, de soha nem ragaszkodni hozzá betű szerint, mert a valóság értelmezése csak a marxizmus módszerével lehetséges, de soha sem a betűivel. Személyes módszere is nagyban hozzájárult munkáinak sikeréhez állandó szakadatlan munka és tevékenységének koncentrálása néhány problémára, ez hozta meg az eredményt. Tevékenységének leírásából megfigyelhettük munkájának centrális területeit. Már a 30-as évek óta kutatja a magyar történelmet, analizálja a társadalmi törvényt és a dialektika érvényesülési sajátosságait a társadalomban. Már tevékenységének kezdete óta támadja a nacionalizmust, a biologizmust és a pszichologizmust, és az osztályérdekek determináló szerepét mutatja ki. Tudományos tevékenysége tematikájának ez a koncentráltsága mégis egy sokoldalú tudóst eredményez, hiszen a problémákat nemcsak egy tudományág oldaláról világítja meg, ezért filozófus, történész, közgazdász — egyszóval marxista társadalomtudós. Ugyanakkor minden adottsága ellenére nemcsak tudós, hanem gyakorlati forradalmár, aktív politikai tevékenységet végző kommunista. Molnár Erik példamutató erénye a következetesség, amely nemcsak a problémák évtizedes megtartásában, folyamatos, egyre tökéletesedő kimunkálásában keresendő, hanem a kérdések kifejtésében is. Egyszerű stílusban és fogalmazásban következetes logikával fejti ki a bonyolult tudományos problémákat. Minden kritika ellenére, amely végig kíséri munkáit, kitart álláspontja mellett. A felületes szemlélő számára merevnek tűnik, de mindig figyelembe veszi, latolgatja az ellenvéleményt és annak következményeit is. Ezt fejezi ki gondolati evolúciója, amelyet egyes kérdésekben megtesz az egyik műtől a másikig. Alaposssága és analízisének mélysége azonban lehetővé teszi, hogy a kérdések többségében az alapeszmét tekintve megmaradjon eredeti álláspontja mellett, hogy elvileg következetes maradjon.

Tevékenységének mindezen jellemző vonásai teszik lehetővé, hogy felismerje és előre lássa a társadalmi fejlődés problémáit, hogy elmélete, nézetei összhangban legyenek a társadalmi és tudományos gyakorlattal. Vezérelve, hogy az elmélet a gyakorlat kifejeződése, munkásságában magas szinten valósul oly módon, hogy az elmélet, melyet alkot, nemcsak a valóság kifejeződése, hanem annak tudományos előrelátása is. Munkássága jelentős értéke a marxista társadalomtudománynak és politikának. Ezen tevékenység töretlen folytatásához kívánunk egészséget és további alkotásokban gazdag éveket.

B. J.

VITA

Túl a realizmus partjain

II.

Garaudy Kafka-tanulmányának gondolatmenetét nehezebb összefoglalni, mint két előző tanulmányáét. Az olvasó könnyűszerrel megítélheti majd, hogy miért.

Kafka műveiben — írja Garaudy — a célok és törvények nélküli abszurd élet elidegenedett, fojtó, *megalvadt* világa jelenik meg, ahol az emberek legünnepélyesebb funkcióikban is bábuk csupán, névtelen, személytelen, fantasztikus dolgok, egy gépivé racionalizált rendszer alkatrészei. Az átélt és a valóságos világnak ez az egysége az átélt világ szintjén dialektikusan kettéhasad az elidegenedés világára és az elidegenedés tudatának világára, a bírás és a lét világára. „Ezt az első ellentmondást egy első elutasítás, egy első tagadás haladja túl, amely által a lét, a bírás világának passzivitásával szemben, saját tevékenységében ragadja meg magát. De amikor a szubjektum így egységében ragadja meg magát, a belső világ színvonalán az egynek egy új megkettőzése keletkezik. Az elidegenedés tudatosítása, valamint a szubjektum és a tárgy, a lét és a bírás között emiatt létrejövő tragikus feszültség jelentésében kettős értelmű: vajon vallás-e vagy lázadás? — Ezt a második ellentmondást a lázadás és a vallás antinómiájának leküzdése felé tartó terv haladja túl: a konfliktus tárgyiasítása a művészi alkotásban, amely egy világ jelentésének és elégtelenségének átélt tapasztalata, mint a vallás, és ugyanakkor felhívás annak túlhaladására, mint a lázadás. E megszerkesztett világ színvonalán egy benső ellentmondás nyilatkozik meg: a nyelvé és a mítoszé, amelyek egysége és ellentéte hozza létre a mű mozgását és életét. Kafka végső feladata: a transzcendencia felmutatása, arra kötelezi őt, hogy nyelvében lehetetlen küldetést próbáljon megvalósítani" . . .[1]

Hosszú volt az idézet, s csak az atmoszférateremtést szolgálta: bocsásson meg érte az olvasó. Garaudy gondolatainak érdemi ismertetése ezután következik.

Az a társadalmi valóság — írja a szerző —, amelynek Kafka egyidejűleg a tanúja, áldozata és bírája, nem kevésbé fantazmagorikus, mint a primitívek mágikus és mítikus társadalmai, s az életelemét alkotó mítosztól lehetetlen elszigetelni anélkül, hogy ne váljék kibetűzhetetlenné. Kafka olyannak ábrázolja ezt a világot, amilyen; ábrázolási eszköze a szimbolikus forma, mert nem ragadhatja meg a megragadhatatlant, nem választhatja el a világról való tudását ettől a formától. Írói nagysága abban áll, hogy fel tud építeni egy mítikus világot, amely megegyezik a valódival, sőt igazsága ennek, „mivel magában hordja saját tagadását, mély embertelenségének talányos és szaggató kinyilatkoztatását".[2]

A mítoszról mint a való világ igazságáról szóló véleményét Garaudy azzal indokolja, hogy a valóság a maga igazi, teljes értelmében nemcsak a meglevő, hanem a majdan megszülető is, a mítosz pedig, amikor kimondja a jelent, egyúttal a létező mozgásáról, jövőbeli alakulásáról is beszél. Kafkánál, aki „nem azonosítja a fennálló rendet az örök renddel", s hisz egy másféle rend létezésében, az adott valóságot tagadó jövő az elidegenedés leküzdésének reményeként és bizonyosságaként jelentkezik. Az író tudatában van az elidegenedésnek és harcol ellene, bár nincs tisztában sem az okaival, sem megszüntetésének módjával; harca, igaz, annyi csupán, mint egy látomást előző álombeli kézmozdulat, az elidegenedés lidércét felidéző hatalmas erejével azonban látnunk engedi egy másik világ lehetőségét és szükségességét, korunknak ezt a mély törvényét. Kafka nem a kétségbeesés szószólója, hanem tanú és ébresztő: „a mindenség jelentő

[1] R. Garaudy: D'un réalisme sans rivage. Id. k. 190., 189., 156., 159—160. o. Az általános egzisztencialista terminológián kívül Garaudy helyenként Sartre személyes szóhasználatát is átveszi.

[2] Uo. 235., 231., 241., 158. o.

totalitásának megragadására" törekszik, a valóságnak olyan újjáteremtésére, amely elég teljes ahhoz, hoy szembeszökővé tegye, mennyire elégtelen a fennálló rend, menynyire halaszthatatlan felkutatnunk az elvesztett hazát.[3]

Kapunk-e a prágai költőtől valamilyen felvilágosítást e haza holléte felől? Nem: „Kafka itt elhagy bennünket." Az elidegenedett világ szenvtelen tárgyiasítása révén pusztán a kérdéseket kényszeríti ki, a válaszadás igényével nem lép fel. „Van cél, de nincsen út — idézi tőle Garaudy —; amit útnak hívunk, az habozás." Vagy ha út van, célok nincsenek, amint a következő kis párbeszédből is kiderül: „Hová, uram? — Nem, tudom, csak el innen! El innen, mindig csak el, ez az egyetlen mód, hogy célhoz érjek. — Ismered hát a célodat? — Igen, hisz megmondtam: el innen, ez az én célom!" Az utak és célok hiánya abból ered, hogy Kafka, képtelen lévén az elidegenedésből kilépni, „az érzéki világot azonosnak tartja az elidegenedés világával", s noha meg van győződve az igazság létéről, az igazságos *emberi* rendet lehetetlennek véli. Az a „globális válasz" tehát, amelyet „korának, családi, társadalmi, vallási, kulturális környezetének, személyes helyzetének és funkcióinak, szerelmeinek és élete totalitásának" kérdéseire ad, részleges marad, „nem emelkedik a kornak és fejlődéstörvényeinek megragadásáig". Ez azonban — állítja Garaudy — a legcsekélyebb mértékben sem csorbítja Kafka realizmusát, hiszen „a művész szerepe nem ugyanaz, mint a filozófusé vagy a történészé: nem köteles például a valóság totalitását tükrözni. — Ha a realizmus nevében azt követeljük egy műalkotástól, hogy tükrözze a valóság totalitását, megrajzolja egy korszak vagy egy nép történelmi mozgáspályáját, kifejezze lényeges mozgását és a jövő távlatait, filozófiai és nem esztétikai követelményt támasztunk."[4]

Mellőzve mindent, ami nem elsőrendűen fontos, tekintsünk még egyszer végig Garaudy gondolatmenetén. A kép a következő:

Kafka realista, mert kifejezi a való élet teljességét, mozgását, jelenét és jövőjét — Kafka nem ismeri a jövőt, nincs róla semmi mondanivalója, de a realizmus nem is köteles kifejezni a való élet teljességét, mozgását, jövőjét.

Kafka hisz egy másféle rendben, bizonyos abban, hogy az elidegenedés leküzdhető —Kafka nem hisz egy másféle rend megvalósíthatóságában, az elidegenedésből nem lát kiutat.

Kafka tudatosítja korunknak egy mély törvényét, s megragadja a mindenség jelentő totalitását — Kafka nem ragadja ugyan meg korunk fejlődéstörvényeit és totalitását, de a totalitás tükrözése nem is esztétikai követelmény.

Mit szóljunk ehhez? Az érvelés zavarbaejtő, mint a mesebeli farkasé a bíróságon: nem én faltam fel Piroska nagymamáját, hanem ő falt fel engem, egyébként pedig Piroskának sohasem volt nagymamája. Ebben a rendszerré avatott káoszban, ahol csak a következetlenség következetes, Kafka világnézetének valódi ellentmondásai is átváltoznak Garaudy logikai ellentmondásaivá.

A parttalanság legbenső szentélyében tulajdonképpen két mondatot ismétel monoton ünnepélyességgel egy makacs égi szózat: Kafka realista, mert a totalitást ábrázolja Kafka realista, bár nem ábrázolja a totalitást. A két ítélet között van bizonyos diszharmónia, de a maga módján mind a kettő a dolog velejére tapint. Garaudy megnyilatkozásaiból ugyanis — éppúgy, mint Fischer írásaiból — világosan kitűnik, hogy a realizmus Kafkára való kiterjesztése a totalitás kérdésén áll vagy bukik. Még inkább meggyőződhetünk erről a totalitás fogalmának — akár csak futólagos — elemzése során. Vizsgáljuk hát meg ezt a fogalmat, mégpedig lehetőleg Garaudy útmutatásai szerint.

A parttalan realizmusról írott könyvében Garaudy nem mond semmi közelebbit annál, amit már említettünk: hogy a totalitás, a részlegesség ellentéte, a társadalmi valóságra vonatkoztatva egy kor vagy egy nép történelmi mozgáspályáját, lényeges fejlődéstörvényeinek összességét, jelenének és jövőjének egységét jelenti. A prágai Kafka-kollokviumot ismertető Garaudy-cikkben hasonló gondolatokkal találkozunk. „A realizmus koncepciója — hangoztatja a cikk — kiszélesíthető és gazdagítható, különösképpen úgy, hogy megszabadítjuk a »totalitás« hegeli (és nem marxista) követelményétől. Nem szükséges kiolvasni a műalkotásból egy korszak vagy társadalom teljes törvényét: szerzőjének tanúsága lehet részleges, szubjektív, misztifikált, pozitív távlatok nélküli is, és ez a mű mégis hiteles és nagy lehet."[5] Bár az első mondat nem árulja el egyértelműen, mitől kell megszabadítanunk a realizmus koncepcióját — a totalitás

[3] Uo. 250., 215., 204., 206., 182., 157., 238. o.

[4] Uo. 238., 236., 212., 198., 204., 247., 245. o.

[5] R. Garaudy: Kafka et le printemps de Prague. Les Lettres Françaises, 1963. 981. sz. 10. o.

követelményétől általában-e mint nem-marxista követelménytől, vagy csak annak téves, hegeli megfogalmazásától —, a folytatás számot ad róla, hogy Garaudy *totálisan* kiutasítja az esztétikából a totalitást, amelyen egyébként itt is a történelmi teljességet érti. Néhány további adattal szolgál Garaudy totalitás-felfogásához a szerző 1962-es beszámolója a kommunista filozófusok feladatairól és Sztálin filozófiai hibáinak kritikájáról. Sztálin — mondja a beszámoló — nem különbözteti meg a kölcsönhatást a totalitás kategóriájától. „Ez az összekeverés lehetetlenné teszi, hogy rögzítsük a valóság különböző szintjeinek sajátosságait. Pedig Marx erőteljesen hangsúlyozta a totalitás kategóriájának szerepét, különösen a történelemben (lásd: ‚Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikáját'; 39. o. stb.) és a politikai gazdaságtanban (lásd: ‚A politikai gazdaságtan bírálatához'; 164—172. o.)."[6] Induljunk most már ezen a nyomon tovább, s forduljunk közvetlenül Marxhoz, a megadott oldalszámot azonban és a forrásművek körét bővítsük ki egy kissé, részint a pontosabb megvilágítás kedvéért, részint azért, mert a „totalitás" *szó* sem a *Brumaire*-ben, sem *A politikai gazdaságtan bírálatához* című munkában nem fordul elő.

Magát a szót Marx nem túlságosan sűrűn és elég sokféle értelemben használja, anélkül, hogy alapjelentésén változtatna. A termelés — írja például — „nem is csak különleges termelés. Hanem mindig csak egy bizonyos társadalmi test, társadalmi alany működik termelési ágak nagyobb vagy fogyatékosabb teljességében",[7] s a munkamegosztás nem más, mint „a valóságos munka társadalmi összalakja".[8] A társadalom úgy szerepel itt, mintha egyetlen élő szervezet volna, amely megtestesíti tagjainak együttműködését, *belső* kapcsolatát.

Nem szorul persze magyarázatra, hogy minden teljesség viszonylagos, része valamilyen nagyobb teljességnek, s hogy abszolút teljesség csak egy van: az örök anyag, a végtelen világmindenség. De a rész-totalitások viszonylagossága nem zárja ki abszolút voltukat — éppen ellenkezőleg, azonos vele. Egy tégla, egy ház, egy város önmagában véve, mint sajátos minőség, teljes és befejezett, bár a tégla nem az a házhoz, a ház a városhoz képest. Marx *Brumaire*-je nem egészen ötéves időszakot ölel fel, a világtörténelemnek, a francia történelemnek, a francia kapitalizmus történetének egy elenyésző töredékét, amely előzményei, folytatása és nemzetközi kisugárzásai révén mind az időben, mind a térben nagyobb egységekbe fonódik. Ez az időtöredék azonban többé-kevésbé zárt, kerek egész is, egyrészt, mert *szervesen összefüggő csomópontok* — a forradalom és a kiteljesedő ellenforradalom — határolják, másrészt, mert eseményeinek *önmozgása, belső* logikája a maga *teljességében* jeleníti meg az osztályok magatartásának, valamint az alap és felépítmény dialektikájának *néhány* fontos törvényét. A kapitalizmus *egyetemes* mozgástörvényei természetesen nagyobb egységet alkotnak ennél, s nagyobb totalitást képvisel elméleti tükröződésük is, annak jeleként, hogy a totalitás nem mennyiségi, hanem *minőségi* kategória, hiszen mennyisége csak a minőségnek lehet.

A viszonylagosság következtében az a látszat adódhat, mintha nézőpont dolga volna, mit tekintünk totalitásnak. Valójában nem így van: akármilyen szabadon válasz szuk is meg elméleti vagy gyakorlati tevékenységünk tárgyát, a tárgy belső és külső összefüggéseinek köre objektív meghatározottságú. Szóljon erről ismét néhány példa. Az elosztást, a cserét vagy a fogyasztást — írja Marx — tilos egymástól és a termeléstől elszigetelni, mert valamennyien egy teljességnek, egy egységnek a tagjai, amelyet a termelés teremt meg oly módon, hogy átfogja és meghatározza a többieket mint saját mozzanatait, őt viszont a maga „egyoldalú formájában" amazok határozzák meg. S ha a termelést vesszük most szemügyre, kitűnik, hogy a szerves egységet nemcsak szűkíteni, hanem tágítani sem lehet önkényesen. A termelés bizonyos sajátosságai „közösek a legmodernebb és a legrégibb korszakban. Nélkülük nem képzelhető el termelés; de ha a legfejlettebb nyelveknek vannak is a legfejletlenebbekkel közös törvényeik és meghatározásaik, éppen az eltérés ettől az általánostól s közöstől az, ami fejlődésüket jelenti. Így el kell különíteni éppen azokat a meghatározásokat, amelyek a termelésre egyáltalán érvényesek, nehogy az azonosság mellett — amely már abból is következik, hogy az alany, az emberiség és a tárgy, a természet, ugyanaz — a lényeges különbségről elfelejtkezzünk. Ebben az elfelejtésben rejlik például a modern közgazdászok egész bölcsessége", akik a történelmi különbségeket összezavarják vagy *általános emberi* törvényekben tüntetik el, azzal a céllal, hogy a termelést „a történelemtől független örök

[6] R. Garaudy: A kommunista filozófusok feladatai. Sztálin filozófiai tévedéseinek bírálata. A francia kommunisták a filozófiáról. Kossuth, 1963. 116. o.

[7] Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1951. 10. o.

[8] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra, 1953. 3—4. o.

természeti törvények által megszabottnak ábrázolják, s ez alkalommal azután suttyomban *polgári* viszonyokat csempésznek be az elvont társadalom megdönthetetlen természeti törvényeiként".[9]

A totalitás határainak rögzítettségét az egész és a részek kölcsönviszonya magyarázza, világosabban szólva, az a közhelyszerű, néha mégis elfelejtett igazság, hogy az egész, bár függ részeinek jellegétől és összetételétől, önálló minőség mind a részekhez, mind a részek összegéhez képest, s mint ilyen *megszabja minőségüket és kapcsolatukat.* Tulajdonképpen szószaporítás az egész elsődlegességéről beszélnünk, minthogy pontosan a sokfélét egységbe foglaló, a részek minőségét és összefüggését maga alá rendelő minőséget nevezzük egésznek. „Általános megvilágítás ez, melybe az összes egyéb színek belemerülnek, és amely módosítja különlegességüket. Különleges légkör ez, amely meghatározza minden benne fellépő lét fajsúlyát."[10]

Az elmondottakat úgy összegezhetjük, hogy a totalitás nem véletlen halmaz, hanem *szerves egység,* viszonylag zárt rendszere a *belső* összefüggéseknek, minőségi változások nélkül szét nem bontható együttese a kölcsönhatásban levő, *hierarchikusan szervezett* elemeknek. Különös gonddal kell aláhúznunk a hierarchiát, azt tudniillik, hogy az egység mozzanatai közül kiemelkednek a lényegesek — az élő anyag összetevőinek sorából a fehérjék, a társadalmi viszonyok összességéből a termelési viszonyok stb. —, és minden más mozzanatot saját képükre formálnak. Nem is történhet másképpen, hiszen az alkotóelemek *belső* kapcsolata valamilyen uralkodó mozzanatnak, valamilyen közös törvényszerűségnek való *alárendeltségüket* jelenti. Függés nélkül összefüggés sincsen, s az egység — a halmazzal ellentétben — nemcsak részeket tételez fel, hanem a különfélének szükségszerű és véletlen, belső és külső, lényegi és megjelenő, tartalmi és formai mozzanatok szerinti rétegeződését is.

A részek kölcsönhatása a totalitás *mozgásában* jelentkezik, amely egyedüli kulcsa az egész váltakozó formáinak, egymást követő állapotainak. Erről beszél Marx, amikor rámutat, hogy a tőkét működésében, körforgásában kell vizsgálnunk, különben szem elől tévesztjük alakjainak összetartozását és lényegét. Az *önállósult* alakok annál titokzatosabbnak tetsző mozgást végeznek, minél mélyebben rejtik el részvételüket a tőke összfolyamatában: a pénztőke például olyan látszatműködést fejt ki, mintha „a pénzössszeg egy része ugyane pénzösszeg másik részének szülőanyja" volna és „értéket fiadzó értékként" realizálódnék, „ahogy a körtefa tulajdonsága, hogy körtét terem". A tőke ebben a külsőleges alakjában „fogalomnélkülivé", öntevékeny *fétissé* misztifikálódik, éppúgy, mint bármely más *eredmény* vagy *okozat,* mihelyt nyoma vész eredetének, „közvetítő folyamatának"[11], s nincs többé *időbeli totalitása.*

Miután a célszerűen működő tudatnak a lét egyetemes szerkezetéhez és formáihoz kell igazodnia, a totalitás kategóriája szükségképpen helyet kap a *megismerés* elméletében és módszerében is, természetesen a tudat sajátosságainak megfelelő módosulásokkal. A lét objektív tudatbeli tükörképe az *igazság,* ez pedig bizonyos szempontból akkor sincs híjával a teljességnek, ha töredékes, befejezetlen tárgyat ábrázol. A tárgy ugyanis, ahogy említettük már, bármennyire részleges legyen, az egésszel való kapcsolatától függően változtatja arcát, minősége *a totalitás lenyomata.* Kapcsoljuk ki gondolatilag a teljesség érrendszeréből, s hamis képünk lesz róla: külső formája lényeginek, álruhája igazinak, mozgása ok nélkülinek fog látszani, a rész túlzott önbizalommal az egész helyébe nyomul. Ezért mondjuk az igazságot *konkrétnak,* ami megintcsak pleonazmus, mert a dolgok túllépnek önmagukon, s vagy összefüggéseikben ismerjük meg őket, vagy nem szerzünk róluk igaz ismereteket.

A tükrözés teljességét nemcsak szubjektív formája különbözteti meg a tárgyi totalitástól, hanem keletkezésének módja is. A totalitás mindkét fajtája végigjárja a fejlődés lépcsőfokait, az olyan meghatározottságok azonban, mint az általános és az egyes, a lényegi és a megjelenő, amelyek ugyanannak a dolognak különböző „oldalai" vagy tulajdonságai lévén, a tárgyi fejlődés minden pillanatában *egyidejűek,* a megismerés menetében alapjában véve egymás *után* tárulnak fel. Az egyidejűség átváltozása egymásutánisággá abban fejeződik ki, hogy az objektív teljességet sohasem ragadhatjuk meg közvetlenül, s tudati ábrázolása célként mozgatja a megismerést.

A totalitás szubjektív tükörképét Marx „konkrétum"-nak nevezi. A konkrétum „számos meghatározás összefoglalása, . . . a sokféleség egysége": ezért jelentkezik a

[9] Marx: Bevezetés . . . Id. k. 24—25., 9., 11. o.

[10] Uo. 32—33. o.

[11] Marx: A tőke. II. köt. Kossuth, 1961. 96., 49.. 46., 47. o.; III. köt. Kossuth, 1956. 388., 389. o.

gondolkodásban mint eredmény s nem mint kiindulópont. Hogy elérkezzünk ehhez az eredményhez, nem szabad megállapodnunk a közvetlenség szintjén, a *jelenségszerű* konkrétumnál, amely kezdete ugyan minden megismerésnek, de befejező mozzanatként valótlanná válik.[12] Marx hihetőleg ebben a kérdésben sem azzal a szándékkal vetette papírra fehéren-feketén a nézeteit, hogy kései utódok alkotó marxizmusnak reklámozzák az ellenkezőjét. Hallgassuk csak az eredeti Marxot. Ricardo — írja egy idevágó, nagy figyelmet érdemlő passzusában — a gazdasági kategóriák belső összefüggése mellé odaállítja „az összefüggést, ahogyan az a konkurrencia jelenségeiben látszólag adva van, tehát a nem-tudományos megfigyelőnek jelentkezik, éppúgy, mint annak, aki a polgári termelés folyamatának gyakorlatilag foglya és érdekelt benne". Az egyik felfogás „behatol a polgári rendszer belső összefüggésébe, úgyszólván fiziológiájába, a másik csak leír, katalogizál, elbeszél és szkematizáló fogalmi meghatározások alá sorolja azt, ami az életfolyamatban külsőleg megmutatkozik, úgy, ahogyan megmutatkozik és megjelenik . . . az egyik többé-kevésbé helyesen kimondja a belső összefüggést, a másik ugyanezzel a jogosultsággal és bárminő belső viszony nélkül . . . a *megjelenő* összefüggést mondja ki". Hasonló hibában marasztalja el Marx Adam Smith-t is, amiért, mélyebb elgondolásait elfelejtve, „a jelenségből indul ki, ahogyan az a konkurrenciában előttünk fekszik", s nem törődik vele, hogyan, hol és miért lépnek fel a konkurrenciaszülte látszatok, az egyes tőkés számára *adottságokként* megjelenő felszíni összefüggések. „És azáltal, hogy Smith a konkurrencia kellős közepébe helyezkedik, azonnal a tőkésnek, e terület foglyának sajátos logikájával okoskodik és oktalankodik."[13] A közvetlenség uralma szentesíti a mozgás eltűnését saját eredményében mint megokolatlan, fétisszerű „adottságban", s a lét mezejét lidércekkel népesíti be, amelyek még abban az esetben sem valóságosak, ha nem merő hallucinációk, hanem a dolgok *objektív* helyzetéből eredő, *szükségszerű, a puszta felismeréssel meg nem szüntethető megjelenési formák.*

Az egésztől különválasztott rész-mozzanatok hasznavehetetlen absztrakciója mellett van a közvetlenségnek még egy változata: a részeitől különválasztott egész, a tagolatlan totalitás. Marx erről is megemlékezik. „A népesség elvont fogalom, ha elhagyom például az osztályokat, amelyekre tagozódik. Ezek az osztályok — megint csak üres szó, ha nem ismerem azokat az elemeket, amelyeken alapulnak, például bérmunka, tőke stb. Ezek viszont feltételezik a cserét, munkamegosztást, árakat stb. A tőke például semmi bérmunka nélkül, érték, pénz, ár stb. nélkül. Ha tehát a népességgel kezdeném, ez az egésznek zűrzavaros elképzelése volna."[14] Vagyis éppoly kevéssé szabad a tudatnak közvetlenül az általánoshoz, a teljességhez ugrania, mint megrekednie a rész-jelenségek szintjén: mindkét eljárás *az elvontnál, az igazság és a lét poláris ellentéténél* köt ki.

Hogyan — kérdezhetné ártatlanul a metafizikus tudat —, a népesség talán valami nemlétező? Szó sincs róla; de csak konkrét, tagolt teljességként létezik, ahogy a felszíni összefüggés csak a lényeggel való kapcsolatában, az eredmény csak okaival és feltételeivel való egységében, minden létező csak a hely és az idő koordinátáinak meghatározottságában valóságos. Az önállótlan mozzanatok más, lényegesebb elemektől kapják minőségüket, ezek táplálják őket rejtett csatornákon át a lét nedveivel, s ha tudatunk tehetetlensége miatt kiszakadnak a valóság bonyolult rétegeződéséből, halálos görcsbe merevülten nem emlékeztetnek jobban a realitásra, mint az eleven emberre egy összeaszott múmia. Azt kell hát mondanunk, hogy ami „van", nem feltétlenül valóságos, mert elvont állapotában semmivel sem több irracionális tudattartalomnál, a pozitivista vagy a „lényeglátó" közvetlenség szubjektív termékénél. Az elégséges alap logikai elve éppen azt tükrözi, hogy a valóság önállótlan elemei *közvetlenségükben irracionálisak*, s nincs értelmük másképpen, mint a totalitás láncolatában; a valóságos és az ésszerű azonosságának híres hegeli tételét így kell tehát tolmácsolnunk: *csak a totalitás valóságos.*

Az a mód, ahogyan az objektív teljesség mint *gondolati konkrétum* a tudományos megismerésben reprodukálódik, különbözik a világ „művészi, vallásos, gyakorlati-szellemi birtokbavételétől".[15] A tükrözés különböző formái azonban „per definitionem" tartalmaznak valami közös vonást, amely vagy a tudat természetéből, vagy a lét egyetemes sajátosságaiból adódik. Ilyen egyetemes sajátossága a létnek, a *valóság* szerkezetének a totalitás. Akár tudományos, akár művészi formában tükröződjék tehát a lét,

[12] Marx: Bevezetés . . . Id. kiad. 26. o.
[13] Marx: Értéktöbblet-elméletek. Második rész. Bp. 1961. 147—148., 196., 197. o.
[14] Marx: Bevezetés . . . Id. kiad. 25. o.
[15] Uo. 27. o.

a totalitást akarattal sem távolíthatja el a tükörképből senki, aki az igazat mondja, nemcsak a valódit.

Az igazság — mélyebb értelemben — az objektív teljesség tudati *újjáteremtése*; nem ölbepottyant szerencsepénz, hanem a tudat fáradságos erőfeszítéseinek szűken mért jutalma. Itt válik az „aktivitás" és a „passzivitás" a marxizmus számára is használható fogalommá. A természeti lényekkel ellentétben az ember azért képes az igazságot megismerni, mert az alkotás a megkülönböztető jegye, a *létezési módja*. Az igazságot reprodukáló szellem működését már akkor is alkotó tevékenységnek tekintették, amikor semmi mást nem tekintettek annak; a gondolkodók egész sora ebben vélte felismerni az emberi lét beteljesülését. De a tudat nem az egyetlen képessége az embernek, maga is függ gyakorlatunk mérvétől, képességeink együttesének fejlettségi fokától. Ezt az együttest nevezzük *szubjektív totalitásnak*.

Elvont-formális jelentése szerint a szubjektív totalitás az ember sajátos minősége — az emberé, aki a társadalmi viszonyok *összességét* testesíti meg, így nemcsak különös egyén, hanem „éppannyira a *totalitás* is, az eszményi totalitás, szubjektív létezése a gondolt és érzett társadalomnak magáért-valóan, mint ahogy a valóságban is mind a társadalmi létezés szemléleteként és valóságos élvezeteként, mind pedig emberi életnyilvánítás totalitásaként létezik".[16]

Az egyéni tevékenység, akármilyen egyoldalú vagy társadalomellenes alakot öltsön is, mindig viselni fogja az adott termelési mód bélyegét, mindig a társadalmi tevékenység *egészének* tükre lesz. Ebben a formális értelemben a szubjektív totalitás végigkíséri az emberiséget keletkezésétől elmúlásáig. De ha az „életnyilvánítást" a szorosan vett egyéni tevékenységre, az emberi képességek egyéni működtetésére vonatkoztatjuk, a szubjektív totalitás egy hosszadalmas történelmi folyamat végső eredményének mutatkozik, s fogalma konkrét-tartalmi jelentést nyer. Az emberi lényeg elsajátítását — írja erről a fiatal Marx — „nemcsak a *közvetlen*, egyoldalú *élvezet* értelmében kell megfogni, nemcsak a *birtoklás* értelmében, a *bírás* értelmében. Az ember a maga mindenoldalú lényegét mindenoldalúan sajátítja el, tehát mint totális ember." Önmagunknak ezt a teljességét, az „emberi lényeget", a tárgyi világ birtokbavétele révén teremtjük meg, azzal, hogy a világot nem tulajdonunkká, hanem sokoldalú gyakorlati, érzéki, érzelmi és elméleti tevékenységünk tárgyává tesszük, hiszen képességeink csak működésükben, tárgyi kapcsolataikban léteznek és fejlődhetnek.[17]

Ha az egyéni teljesség a világ sokrétű elsajátítását tételezi fel, objektív lehetőségei először is a termelőerők hatékonyságán múlnak. Amíg a kézi szerszámokkal végzett, csekély termelékenységű munka újratermeli társadalmi síkon az állatfajok természetes egyoldalúságát, és megrögzíti az emberek közti érintkezés akadályait, a szubjektív totalitás kibontakozása a történelem rövid átmeneti időszakaira korlátozódik, néhány kivételes egyén véletlen kiváltságaként. Csak a nagyipar létrejöttével formulázódik meg a gyakorlatban az a követelmény, „hogy a munkák változását és ezért a munkások lehető legnagyobb sokoldalúságát társadalmi termelési törvénynek ismerjék el, s . . . a részegyént, egy társadalmi részletfunkció puszta hordozóját, helyettesítsék a totálisan fejlett egyénnel, akinek számára a különböző társadalmi funkciók egymást felváltó tevékenységi módok".[18]

Az egyén totális fejlettségének a marxizmus klasszikusai szerint az az előfeltétele, hogy a szerszámok nagy tömege legyen egy egyén alá besorolva, a tulajdon meg valamennyi alá: „Csak ezen a fokon esik egybe az öntevékenység, az anyagi élettel, ami megfelel az egyének teljes egyénekké való kifejlődésének és minden természetadta jelleg levetésének; és ekkor felel meg egymásnak a munka átváltozása öntevékenységgé és az eddig feltételektől megszabott érintkezés átváltozása az egyének mint olyanok érintkezésévé."[19] Marx és Engels tehát a szubjektív teljességet az *öntevékenységgel* azonosítják, a kényszer nélküli, alkotó munkával, képességeink sokirányú kifejtésének *folyamatával*, amely nem egyéb, mint szabadságunk *állapota*. Ahhoz, hogy ez a szubjektív szabadság az emberiség egyetemes állapotává legyen, egyrészt a termelőerők társadalmasulása szükséges, másrészt a nemzetközi munkamegosztás összefüggéseibe kapcsolt emberi nem felemelkedése az erőszakosan létesülő egység, a katasztrófák által szabályozott együttműködés ösztönös-természeti szintjéről a kifejlett, tudatos totalitás, a célszerűen megtervezett társadalmi tevékenység színvonalára.

[16] Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Bp., 1962. 71. o.
[17] Uo.
[18] Marx: A tőke. I. köt. Szikra, 1955. 455. o.
[19] Marx—Engels: Német ideológia, MEM 3. köt. Bp. 1960. 72. o.

A kommunizmust Marx és Engels az emberréválás betetőzésének ábrázolják; a szerszámkészítés csupán a kezdete ennek a többszázezeréves útnak. A „szabad ember" szóösszetételt ezért éppúgy a pleonazmusok közé kell sorolnunk, ahogy az egész elsődlegességével és a „konkrét igazság"-gal tettük. A szabadság az ember attribútuma, léte, mozgásformája. Szinonimái: az öntevékenység, az alkotás, a társadalmiság. Ellentétei: a passzivitás, az automatizmus, a természetiség. Aktív magatartáson persze nem valamiféle harsány „férfiasságot" értünk, mint a folyóiratainkat ellepő Kafka-tárgyú cikkek egyike, hanem szenvedélyes részvételt „a kor áramában", állásfoglalást az élet lényeges, jövőbe mutató törekvései mellett, a társadalom ügyének az egyén legszemélyesebb magánügyeként való átélését. És ezzel elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol a szubjektív totalitás fogalma érintkezésbe kerül a tükrözéselmélet fogalmaival.

A dolgok kacéran megmutogatják a tudatnak külső formájukat, lényegüket azonban bosszantó erényességgel rejtegetik. A puszta szemlélet nem bújhat be a leplek alá, legfeljebb ábrándozni tud a mélyebben fekvő titkokról. A megismerés elsősorban *gyakorlati* kérdés, a tárggyal szemben tanúsított aktív magatartás kérdése. Az irracionalizmus szerint a dolgokat „át kell élnünk" az intuícióban; a marxizmus szerint át kell alakítanunk őket a gyakorlatban. Minél nagyobb hatású az átalakító tevékenység, annál mélyebbre hatolhat be a tudat a közvetlenség mögé, és megfordítva. Az igazság öntevékenységünk, emberi teljességünk műve és mércéje, a szabadságnak a tükrözés folyamatában jelentkező különleges formája.

Amit eddig elmondtunk, nem több, mint az egyetemes összefüggés elvének s néhány más, kézikönyvekben is megtalálható „elemi normának" hevenyészett összefoglalása és rendszerezése a totalitás kategóriája szempontjából. Ezek a jó ideje kidolgozott tanítások nagyon is termékenyek lehetnek, de ha átkerülnek az eleven gyakorlatból a múzeumi műtárgyak állományába, bámulatos gyorsasággal válnak katekizmusba való közhelyekké. Akadnak aztán ideológusok, akik a visszatetsző helyzet orvoslásának ürügyén, néha éppen a segítségnyújtás kötelező jószándékával, nem a közhelyek szajkózásától szabadítják meg a marxizmust, hanem helytálló marxista tételektől. Az ő megvilágításukban a jelenség feloldhatatlan kapcsolata a lényeggel, az igazság konkrétsága és objektivitása, a tudat tükröző tevékenysége, és általában az efféle „közhelyek" mármár úgy tűnnek fel, mintha a lelkiismeret parancsolóan írná elő bűntudatos megtagadásukat a korszerű gondolkodás nemesebb veretű igazságai kedvéért. Ilyen újsütetű igazság az a reprezentatív eszme, hogy a totalitás filozófiai és nem esztétikai követelmény.

A totalitás-fogalom tisztázásának kísérletére Garaudy elvtárs buzdított bennünket. Tőle kaptunk inspirációt és gyakorlati tanácsokat. Sajnos, ő maga nem fogadja meg saját tanácsait, s noha több nyilatkozatában mint a legsúlyosabb elméleti hibák egyikét rója fel Sztálinnak a totalitás kategóriájának elhanyagolását, a hiba kijavítása helyett deklarációkra szorítkozik. Kár: mert ha nem elégednék meg azzal a vállrándításszerű félmondattal, hogy a totalitás „egy korszak teljes törvénye", s a „valóság szintjeiről" elejtett mellékes megjegyzését a hiányolt kategória elemzésévé mélyítené, aligha volna módja *kinyilatkoztatni* a totalitás esztétikai szükségtelenségének *dogmáját*.

Sajnálatos kényszer, amikor az érveket éppen a dogmatizmus elleni jogos harc hevében kell a kinyilatkoztatás igéivel pótolni. De jobb megoldás nem akadt. Ahhoz ugyanis, hogy elvileg megalapozhassuk a totalitás kiiktatását az esztétikából, vagy a realista művészetet kellene függetlenítenünk az igazságtól, vagy az igazságot a valóságtól, vagy a valóságot önmagától. Tegyük fel, hogy a totalitás nem esztétikai követelmény — így azonban nem lehet a valóság kategóriája sem. Sőt: valóság nincs is, hiszen a totalitás hiánya egyenlő a szerkezet, a forma, a minőség, az összefüggés hiányával — röviden, a lét hiányával. Ha viszont a totalitás — valótlansága ellenére — filozófiai követelmény, akkor a filozófiának nincs kapcsolata a valósággal; illetve ha történetesen mégis van, akkor a totalitás a valóság kategóriája, ebben az esetben pedig vagy kénytelenek vagyunk elismerni esztétikai követelménynek, vagy oda lyukadunk ki, hogy a művészetnek nincs köze a tükrözéshez és a valósághoz, azaz semmilyen realizmushoz, legyen akár partos, akár partellenes. Hiába: a szőrösszívű logika unos-untalan a partok nélküli eklekticizmus esküdt ellenségének bizonyul.

Megpróbáljuk most felvázolni a totalitás valóságos esztétikai vonatkozásait. Kiindulópontul a legkézenfekvőbb tényeket választjuk.

A kimondatlan szó, az elgondolt dallam nem műalkotás. Nem az, mert tárgyiasulás híján nem közöl semmit, a művészet pedig közlés, beszéd. A közlés, mint a szó töve is mutatja, közösségi tevékenység; közönséget tételez fel, ha mást nem, képzeletbelit. Az elmegyógyintézetek kapuin innen a közlés mindig másnak szól. A művészetnek tehát, mint a társadalmi érintkezési formák egyikének, léte és lehetősége a közönség. De nem minden közlés művészet: az a kérdés, mit közlünk, kivel és hogyan.

Közölhetem a sarki élelmiszerüzlet elárusítójával azt a kívánságomat, hogy mérjen le tíz deka sajtot. Az efféle közlés azonban kívül esik a közérdeklődésen. Céltalan volna máshoz intéznem, mint az elárusítóhoz. Közönségem egy főnyi, majd hamarosan végképp elapad, s közlésem máris a múlté. A művészi közlésnek lényeges ismérve, hogy tartósabb ennél, mert tartósabb a közönsége. A művész, ha akarja, ha nem, az emberek nagyobb csoportjához szól, jórészt olyanokhoz, akik nem személyes ismerősei, és nem is lesznek azok. Közlésének ezért feltétlenül társadalmi érdekűnek kell lennie, különben nem volna mű.

A közérdekűség rangja sokféle közlést megillet. Például ezt: „$a^2 + b^2 = c^2$". A mondat tárgya egy geometriai összefüggés, amely objektív általánossága és lényegisége folytán általános érdekű és társadalmilag lényeges. Ugyanilyen szintre emelkedhet bizonyos körülmények között a legbanálisabb közhely, a legközömbösebb esemény vagy kijelentés is. Nem különösebben érdekes — mondjuk —, ha *X. Y.* beiratkozik a könyvtárba és megbeszéli ezt ismerőseivel, de amikor Bovaryné említi meg fontoskodva a yonville-i notabilitások körében a segédjegyzőnek, hogy egy kölcsönkönyvtár állandó előfizetője volt, a közlés a hősnő olyan *lényeges* és *szükségszerű* törekvéseire utal, mint közeledése egy jelentéktelen, közönséges férfihoz, elkívánkozása a „jobb" társaság világába, a többnek-látszás vágya stb. — szóval arra a riasztóan torz eszménykeresésre, amely *általános érvényre* tesz szert Franciaországban a forradalmi eszmények kihunytakor, a burzsoá életforma elsekélyesedése idején.

Három példánk közül az első a magánérdekű, esetleges, véletlen jellegű közlések típusát illusztrálta, a másik kettő a tudományos és a művészi közléstípust. Bár az utóbbiakat közös nevezőre hozza az általános, lényegi, szükségszerű tartalom, első pillantásra szembeötlik egy alapvető ellentétük. A derékszögű háromszögek tétele *önmagában is* általános és szükségszerű, a regénybeli kijelentés csak a mű kontextusában *lesz* azzá; a tudományos tétel, bármilyen szövegösszefüggésbe helyezzem, mindig *ugyanazt* fogja jelenteni, a művészi közlés *csak ebben* a szövegösszefüggésben kapja meg az adott jelentést. Bovaryné közhelyei az életben jelentőség nélkül puffognak el, a regényben nagyfontosságú társadalmi igazságokat hordoznak: tartalmukat véletlenből szükségszerűvé az a sajátos elrendeződés változtatja át, amelyet művészi formának nevezünk. A tudomány közvetítés nélkül mondja ki az általánost, a művészi általánosítás viszont azonosul egy meghatározott formával, s csak mint ez az egyedülálló, egyszeri és megismételhetetlen forma létezik. A különbség arra enged következtetni, hogy a közlés *tárgya* az, ami az egyik esetben közvetített, a másikban nem.

A *tudományos közlés* tárgya a lét „magában való" lényege, amely megfigyelőjéhez képest mindig *külső*, élesen különválik annak tudatától. A derékszögű háromszögek tétele az átfogó és a befogók viszonyára vonatkozik, nem az én személyes viszonyomra a derékszögű háromszögekhez; s még ha saját tudatát és pszichikumát választja is valaki tudományos megfigyelése tárgyául, akkor is úgy kell eljárnia, mintha külső tárgyat figyelne, mintha megkettőződnék a tudata, és az egyik az övé, a másik egy idegené volna. A szubjektum és a tárgy között állandó „térköz" van, a lovagias tudat egy újjal sem nyúl tárgyának hamvas objektivitásához.

A tárgy *lényegi* és *külső* volta kötelezően előírja, hogy a tudományos közlés maximális szabatosságra törekedjék, szűrje ki a nyelv terminusaiból az esetlegességeket, s a létet *a szemlélők szubjektív különbözőségeitől független* tárgyi tisztaságában ábrázolja. A tárgy ugyanaz a tárgy nekem, neked, meg bárkinek; mindig *egyértelműen*, ugyanazzal a névvel kell hát megnevezni, és tilos igénybevenni a nevét másnemű dolgok jelölésére.[20] Az egyértelmű beszédjelek a művek egész sorában változatlan jelentéssel szerepelnek, „egyéniségük" nincsen, pontos megértésük más szövegek ismeretére, kölcsönösen összefüggő írások „szemantikai láncolatára" támaszkodik. A tudományos szövegeknek ez a szoros együttműködése a jövőre is kiterjed: minden szövegnek folytatása van, újabbak fogják kibővíteni, elmélyíteni, hozzászabni a világ változásaihoz, közelíteni az elérhetetlen abszolút igazsághoz.

[20] A terminusok egyértelműségét már a modern természettudományos fejlődés kezdetén a tudományos beszéd ismérvének tekintették, és szembeállították a köznyelv bizonytalanságával. Azt az ítéletet, hogy a világ dolgai vagy nagyok vagy kicsik — írta Galilei —, éppúgy nem mondhatjuk sem igaznak, sem hamisnak, mint azt, hogy a tárgyak vagy közeliek, vagy távoliak. Lehet egy tárgy dombocskának parányi, gyémántnak óriási; a futár igen rövidnek találhatja az utat Rómától Nápolyig, az úrhölgy módfelett hosszúnak otthonától a templomig. Ha a tudós használni kívánja a felsorolt jelzőket, szabatosan meg kell határoznia, milyen méreteket jelöl velük.

A tudós önmagát is úgy szemléli, mint a tárgyi világot, a művész a tárgyi világot is úgy, mint önmagát. Tekintete a dologi környezetet sem nyers természetiségében „veszi célba" hanem mint *emberi viszonyok* tárgyiasulását. Közlésének *közvetlen* tárgya ezért a világot önmagunk másaként *feltáró* esztétikai élmény — a valóság szubjektív gondolati-érzelmi állásfoglalásokkal átszínezett lenyomata, amely egyrészt sajátosan egyéni és személyhez kötött, másrészt társadalmi érvényűvé általánosítható, mert megtörik az egyén *társadalmi* viszonyainak prizmáján, beleilleszkedik a társadalmi lét által kialakított, nem pusztán egyéni magatartás kereteibe. Ez a világnézeti meghatározottságú gondolati-érzelmi lenyomat egyidejűleg és ugyanabban a vonatkozásban általános is, személyes is: annyira általános, hogy közölhető, és annyira személyes, hogy a tárgyi világ jelenségeit úgy tünteti fel, mintha a szubjektív élmény megtestesítői, kivetített érzéki hordozói volnának. A művészi tevékenység, mint az általánosítás és közlés egymást feltételező lehetőségeinek valóraváltója, felkutatja az egyéni élményben megbúvó lényeges, társadalmi érvényű mozzanatokat, s bensőséges szubjektivitásuk megőrzésével átülteti őket mások élményvilágába. Sem a tudományos, sem a köznapi beszédnek nincs ilyen funkciója: csak a művészi közlés képes átadni az örömet és a fájdalmat többé-kevésbé a maga eredeti mivoltában, a pszichikum állapotát *mint olyat*, ez az egyetlen közlésforma, amely *bizonyos értelemben* továbbítja tárgyát, az egyetlen beszédtípus, amelynek tartalma és tárgya *bizonyos értelemben* szükségszerűen egybeesik.

Milyen különleges nyelvi eszközöket kíván a belső mint belső továbbítása?

Hasonlítsuk össze a művészi közlést a köznapi beszédnek egy közlésével, mondjuk azzal, hogy valaki bánkódik, mert elhagyta a szerelmese. Ha egy jóbarátom beszéli ezt el nekem önmagáról, osztozni fogok a fájdalmában, mert szeretem őt, s *jelen vagyok* életének ebben a szomorú eseményében, némileg úgy, mintha ő volnék. Ha egy idegenről közlik velem ugyanezt, egykedvűen veszem tudomásul a hírt, hacsak fel nem idézi bennem ifjúkoromnak egy hasonló balesetét, s a feltámadó emlék át nem formálja a közlés közömbös tartalmát az *én* élményemmé. Az élmény átvétele először a személyes ismeretség, másodszor egy mélyből felbukó emlék véletlenének volt köszönhető; nem a közlés, hanem a *véletlen* érdeme, hogy a történetbeli főszereplő alaktalan *fogalmi* alakja és fájdalmának homályos mértéke meghatározódtak számomra, lehetővé téve az eseményben való *jelenlétemet*. A közlés elvont terminusai önerejükből, a véletlenek segítsége nélkül, nem tudták volna az élményt továbbítani.

Hallgassuk most a költőt. „Segítsetek !/ Ti kisfiúk, a szemetek/ pattanjon meg ott, ő ahol jár./ Ártatlanok,/ csizmák alatt sikongjatok/ és mondjátok neki: Nagyon fáj./ Ti hű ebek,/ kerék alá kerüljetek,/ s ugassátok neki: Nagyon fáj./ Nők, terhetek/ viselők, elvetéljetek/ és sírjátok neki: Nagyon fáj." Az iszonyat képei, amelyeknek *szemtanúja* vagyok, az elcsukló ritmus, a nem-értelemszerű cezúra, a sorok természetellenes széttöredezettsége, amely a zokogásába fúló ember szabálytalan vállrándulásaira emlékeztet, nem a fájdalom *felől* adnak hírt, hanem magát a fájdalmat kényszerítik rám, *olyan körülmények közé helyeznek*, hogy az idegen élmény hatalmába kerít, saját állapotommá lesz, és nincs ellene védelmem.

Következő példánkban a tudományos közlést hozzuk párhuzamba a költőivel. „A monopolista kapitalizmus felosztja a Földet." Így tanítja a politikai gazdaságtan, s a mélységesen igaz lenini tétel megérteti az imperializmus osztálytermészetét, gazdasági és politikai agresszivitását, gyarmati kalandjait, századunk történelmi eseményeinek hosszú sorát. A tétel hallatára elfoghat a felháborodás: eszembe juthatnak a náci banditák, lángok, csikorgó üvegtörmelék, jégtáblákba fagyott vas-cafatok, sortüzek, hullák a Dunaparton. De a tételhez *nem szükségszerűen* fűződő, vagy terminusainak hallatára *nem szükségszerűen* felizzó élmények hiányában az érzelmi reakció elmarad, mert a közlés olyan tárgyra vonatkozik — és *csak* olyanra vonatkozhat —, amellyel személyes érintkezésbe sohasem kerülhetek. „A" monopolista kapitalizmus, így elvontan, ártalmatlan és gyakorlatilag semleges, mint a súlytalan éter: absztrakciók nem gyújtogatnak. A tudományos beszéd csupa absztrakcióból, az általánost mint külsőt jelölő egyértelmű terminusokból áll, s mindig olyasmit közöl, ami az én részvételem *nélkül* megy végbe, ami a jelenlétemet elvileg kizárja, mert én magam nem vagyok absztrakció, nem lehetek jelen másutt, mint az *érzéki* térben és időben.

Forduljunk ismét a költő felé. „Egy nyál a tenger ! Termelő zabálás, — /kis, búvó országokra rálehel/ a tátott tőke sárga szája. Párás/ büdösség-felhő lep bennünket el." Az érzékiképek kíméletlenül abba a földrajzi közegbe löknek, amelyben *éppen most* folyik a világ felosztása; és nem tanúnak, nem szemlélőnek löknek oda, hiszen a „tátott tőke" nyálkája és bűze *engem is* elborít már, az undorító sárga száj fölém hajol, és nincs mód elrejtőznöm előle. A „tátott" szó a „száj" közhelyszerű szomszédságából — ahol egyaránt utalhat falánkságra, csodálkozásra és álmosságra — a „tőke" mellé kerül, s mint egy lidérces

látomás csupaszáj szörnyetegének jelzője, a ragadozó telhetetlenségeként, *ellenem irányuló* halálos fenyegetésként határozódik meg.

A műalkotás a társadalmi érintkezés nyelvi közvetítőjeként azzal a céllal keletkezik, hogy ugyanarra az állásfoglalásra késztessen, mint alkotóját a valóság, ugyanazzal a különleges szemafor-jelzéssel szabályozza belső világomat és cselekvésemet, mint a művészét a valóság. Reprodukálnia kell hát a valóságnak a művész számára megjelenő alakját, mégpedig a szemlélet nyelvén, különben a véletlenek közbejötte nélkül nem volna módom a személyes részvételre, a beszélő belső állapota hozzám képest külső maradna. Noha a köznapi és a tudományos beszéd terminusai nem szemléleti jellegűek — hiszen mindig valami közöset, valami általánost és arcnélkülit jelölnek —, nincs elvi akadálya annak, hogy a szó szemléletivé legyen, *egyszeri* és *megismételhetetlen* jelentést kapjon, mert *denotációja* mellett számos *konnotációja*, asszociatív jelentése is van. A konnotáció, amely a köznapi és a tudományos beszédben mindössze a nyelv színezésének járulékos funkcióját látja el, a költészetben az eszme egyedül lehetséges létformája: azzal ugyanis, hogy alkalomszerűen, egy adott esetre társul az alapjelentéshez, átemeli a szót az egyedit megszűntető általánosság köréből az érzéki-egyedi meghatározottság, a szemléletiség körébe, és a költői beszédnek éppen ez az ismertetőjegye. Vegyünk két verssort: „A gyolcs ködökben puha varjak ülnek,/ csüggedt borókán lészkel a homály." A szavak alapjelentése ebben az elrendezésben szembeötlően eszköz csupán — *nélkülözhetetlen* eszköze, de mégiscsak eszköze annak, hogy *valami mást* jelentsenek, átlényegüljenek a téli táj levegőjévé és hangulatává. *Ezek* a szavak *ezzel* a jelentéssel *csak ebben* az összefüggésben rendelkeznek — ellentétben a tudomány egyértelmű terminusaival, amelyek *bármely* elrendezésben *ugyanazt* jelentik. S ha a szavak képesek különféle jelentések felvételére, jóllehet köti őket az alapjelentés, még inkább képesek erre a művészi beszédnek olyan „kötetlen" jelei, mint a színek vagy a zenei hangok, miután néhány bizonytalan érzelmi tartalmat leszámítva, *minden* jelentésüket az elrendezéstől, a formától kapják.

A forma jelentésadó funkciója a művészi beszéd specifikuma, amely a művészet feladatával, tárgyának érzéki-konkrét jellegével kapcsolatos, és a terminusok *sokértelműségére*, a beszédjeleknek arra a képességére épül, hogy egyszeri, megismételhetetlen jelentéseket vegyenek fel. Az új jelentés, amint láttuk, mintegy be van falazva a jeleknek egy meghatározott elrendezésébe, azonosul a formával, és minden más kontextusban megsemmisül. A műalkotás tehát szükségszerű nyelvi elemekből alakul — a véletlenség csalhatatlan bomlási tünet —, nem lehet sem hozzátenni, sem elvenni belőle, s a tudományos szövegektől eltérően, *zárt és autonóm egészt*, jelentését önállóan közlő, más kontextusok segítségére nem szoruló, *szerves* egységet alkot. Ha összehasonlítjuk egységét egy tudományos munkáéval, azt tapasztaljuk, hogy az utóbbi a *rész* teljessége — ahogy egy kéz is teljes öt ujjal, izmokkal, csontokkal, meg a többi hozzávalóval —, de sohasem az *önálló egészé*. A tudomány totalitása nem egy-egy műben valósul meg, hanem a művek folyton gyarapodó *összességében*, a tárgyiasult ismeretek soha le nem záruló *rendszerében*, azaz mindig csak viszonylagosan, a művészeté ellenben, mint független formai-nyelvi egység, mint „szemantikai szervesség", nélkülözhetetlen ismérve *minden egyes* műalkotásnak. A közlés ehhez fogható tökéletes zártságával sehol másutt nem találkozunk: a totalitás ilyen értelemben *csakis esztétikai, nem pedig „filozófiai" követelmény.*[21]

Az esztétikai totalitást eddig a nyelvi autonómia felől vizsgáltuk, mint a beszéd szemléletiségének *formai* alapelvéből folyó *formai* követelményt. De azt is láttuk, hogy a szemléletiség csak egy mélyebben fekvő lényeg megjelenése, a művészi közlés *tárgyának* vetülete. A tárgy: az „értünk való" világ az általánosság szintjén, a művész társadalmi érvényű gondolati-érzelmi állásfoglalásának tükrében. E „belsőként" szemlélt, emberi arccal megjelenő valóság érzéki reprodukciójához a művésznek ki kell válogatnia a rendelkezésére álló valóságanyagból azt, amit közlése anyagául felhasználhat. Minthogy *társadalmi érvényű, általánosított, a lényeg fokára emelt* „belsőt" közöl, nem egyszerűen a valóság szubjektív képmását kell reprodukálnia, hanem a képmás *általánosított, lényeges* jegyeit; így születik meg végeredményként egy olyan mesterséges totalitás, amely abban

[21] A három beszédtípus különbségét és a művészet szemantikai szervességét — az okok megjelölése nélkül — Galvano della Volpe könyve tárgyalja. (Critica del gusto. Feltrinelli, Milano 1960.) Sok tekintetben hasonló gondolatokat fejteget a műalkotás szervességéről József Attila. (Összes művei III. köt. Akadémiai Kiadó, 1958.) A kérdés részletes elemzését l. Lukács György „A realizmus problémái" c. munkájában. A művészi totalitással Lukácsnak ebben a könyvében elsősorban „A művészet és az objektív valóság", az „Elbeszélés vagy leírás" és „A realizmusról van szó" c. tanulmányok foglalkoznak.

különbözik a valóságostól, hogy szemléleti, és valamennyi részletében lényeges, szükségszerű.[22] Ez a reprodukció a valóságnak a művészre gyakorolt hatását hivatott közvetíteni a közönséghez, tehát akarva-akaratlanul, jogosan vagy jogtalanul a valóság szerepét vállalja magára; teljessége a tárgyi teljességet képviseli, szükségszerűsége a való élet szükségszerűségének látszik, s a műalkotás világában mellékesként kezelt, vagy belőle kiiktatott mozzanatok úgy tűnnek, mintha a tárgyi világban is lényegtelenek vagy nemlétezők volnának. A nyelvi szervesség, és általában a *formai totalitás* mögött felismertük ezzel a *tartalmi totalitást:* azt, hogy a műalkotás „*megragad bizonyos valóságelemeket, s a többiek és szemléletünk közé helyezi, és eltakarja a valóság egyéb részét,* mint a telihold a napot napfogyatkozáskor. *Azaz szemléletileg teljes valóságnyivá növeli a kiválasztott valóságelemeket* . . . Tehát a kiválasztott valóságrész, amikor a művésziség mozzanatába jut, megszűnik a valóság *része* lenni, mert a valóság *egészévé válik*", és a realitás kívül rekedt elemei „elvesztik létüket".[23]

A valóságnak ez a kötelező átírása — az élmény lényeges, általánosítható mozzanatainak kiemelése — egyidős a művészettel, nem XX. századbeli találmány, ahogy egyesek híresztelik. A nyers objektivitás puszta megkettőzése fölöslegesebb volna egy ünnepi szónoklatnál, hiszen a „magukban való" dolgok végtelen számú, nem a közlés tárgyához tartozó mozzanattal keverednek, s homlokukról nem olvasható le a szubjektum hozzájuk való viszonya. A társadalmi érvényű belső tartalom átültetése a valóságnak a valóságtól eltérő reprodukcióját igényli. Ebből az eltérésből nő ki a realizmus problematikája.

Művészetről beszéltünk, s még csak nem is érintettük a realizmus kérdését. A művészi közlés tartalmának társadalmi érvényéről, általános és lényegi voltáról beszéltünk, anélkül, hogy tisztáztuk volna, mit értünk ezen. Terminusaink nem tettek eleget az egyértelműség követelményének, illetve csak annyira voltak egyértelműek, amennyire elegendő abban az esetben, ha a közlés tartalmáról formális értelemben szólunk, mint tartalomról általában, amely az objektivitással való megegyezés *nélkül* is lehet általános és társadalmi érvényű. De mihelyt a művészi közlés *valóságtartalma,* modell és tükörkép megfelelésének konkrét-tartalmi kérdése kerül szóba, fogalmaink differenciálásra szorulnak.

Az általánosság és az egyetemes érvény *Kant* filozófiájában az objektivitás szinonimái. Az a priori szemléleti formák és értelmi kategóriák „objektívek", mert függetlenek az *egyéni* tudattól, s a megismerés transzcendentális feltételeiként megszabják a „valóság" szerkezetét. Általánosságnak és objektivitásnak ez az egybeolvasztása nyilvánvaló kényszerlépés, amelyet a szubjektív idealizmusnak az az előfeltevése diktál, hogy a valóság a jelenségvilággal azonos. Az egyéni tudat tartalmait ilyenformán legfeljebb a társadalmi tudattartalommal lehet összemérni, az objektív léttel nem, s az igazság objektív ismérvét az általánosság szubjektív ismérve váltja fel.[24]

Az általános valójában nem feltétlenül objektív: néha csak egy látszat, egy tévedés általánossága, a tudatok sokaságának társadalmilag szükségszerű, a valósággal mégsem egybehangzó tartalma. A tudomány leírhatja az ilyen társadalmi méretű tudat-ficamot, kikutathatja okait és hatásait, vizsgálódása tárgyává teheti a jelenséget. *Tárgyává* — de nem *tartalmává.* Abban a pillanatban, amikor tartalmává, saját mondanivalójává teszi, ellentétbe kerül a valósággal, és megszűnik tudománynak lenni.

A művészet számára a valóság a belső világ tárgyiasulása, a művész társadalmi viszonyainak, gondolati-érzelmi állásfoglalásainak „teste", amelyben az alkotói szubjektivitás saját hasonmását *ismeri fel.* A művészi közlés tehát a belső világ *közvetítésével* irányul a külsőre E közvetettség folytán két kérdés jogosult a műalkotással

[22] Vö. Lukács György: A különösség mint esztétikai kategória, V. fej.: „A különös mint az esztétika központi kategóriája". Akadémiai Kiadó, 1957.

[23] József Attila: Összes művei III. köt. Id. kiad. 92—93. o.

[24] Kant epigonjai mindössze a terminológián újítanak; Bogdanov például a „társadalmilag szervezett tapasztalatot" lépteti a „transzcendentális formák" helyébe. Meg is kapja érte Lenintől a magáét: „. . . . kétségtelen, hogy a katolicizmus társadalmilag szervezett tapasztalat, csakhogy nem az objektív igazságot tükrözi vissza (melyet Bogdanov tagad, s melyet a tudomány tükröz vissza), hanem a nép sötét tudatlanságának kizsákmányolását bizonyos társadalmi osztályok által . . . Azt gondolni, hogy a filozófiai idealizmus eltűnik, ha az egyéni tudatot az emberiség tudatával, vagy egy személy tudatát a társadalmilag szervezett tudattal helyettesítik, annyi, mint azt hinni, hogy a kapitalizmus megszűnik, ha az egyes kapitalistát részvénytársasággal helyettesítjük." (Materializmus és empiriokriticizmus. Kritikai megjegyzések egy reakciós filozófiáról. Szikra, 1948. 231—232. o.)

szemben: mennyire társadalmi érvényű a kép, amelyet a világról kivetít, s hogyan tükröződik ebben a képben az objektív világ. Az első a művészi ség kérdése, a második a realizmusé; nem két kérdés, de nem is egy.

Az elmondottak értelmében a közlés típusát — művészi vagy nem-művészi mivoltát — *közvetlenül* nem befolyásolhatja, hogy a világ tudatbeli mását kialakító állásfoglalás történelmileg milyen megítélés alá esik, hogy a látszathoz vagy a valósághoz, a felszínhez vagy a lényeghez igazodik-e.[25] A szubjektív állásfoglalás — *van, létezik*, függetlenül minden megítéléstől, világnézeti tartalmának helyességétől vagy hamisságától. „Objektívnek" kell persze lennie, különben nem volna közölhető, de beérheti a kanti értelmezésű „objektivitással" is. Miután *egyéni* állásfoglalásról, *egyéni* viszonyról van szó, ez az „objektivitás" — a társadalmi érvény — az egyediség mélyén lappang, a köznapi szemlélet elől az esetlegesség árnyékába rejtőzik, és csak a művészi forma hozhatja fel a lehetőség titkos zugaiból a valóság szabad levegőjére. A művészet így *mindig* valami lényegit, valami általánost, a köznapi szemlélet számára megközelíthetetlent fedez fel és formál szemléletivé, nem feltétlenül tükrözi azonban a valóságot, s művészi ségének *közvetlen* ismérvét nem az objektív igazságtartalom alkotja, hanem a forma „szemantikai szervességétől" — *művész és tárgy azonosulásától* — függően megvalósuló *társadalmi érvény*. A tudományos és a művészi közlés között ismét egy lényeges különbségre bukkantunk, amelyet szeretnénk Camus Meursault-jával, Sztavrogin egyenesági leszármazottjával illusztrálni. Meursault, aki különösebb ok nélkül megöl egy arabot, nem cinikus fickó — túl van a cinizmuson, az idegenség, a „világba-vetettség" a legtermészetesebb magatartása. Ilyen a világ — mondja vele Camus. Tudományos közlés bajosan viselt volna el ekkora hazugságot; a műalkotás elviseli és nem penderül ki a művészetből.

Az igazság szilánkjai műalkotássá formálódhatnak, de realista művé soha. Művészet és realizmus különböző terjedelmű fogalmak: lehet valaki „autentikus és nagy" művész, noha távol áll a realizmustól, és lehet realista, de művészileg jelentéktelen. A realizmus *önmagában* épp oly kevéssé szolgálhat értékmérőül, a művészi ség meghatározójául, ahogy a filozófiai művek értékét sem az az egyetlen körülmény dönti el, hogy materialisták-e vagy sem. De mint a párhuzam maga is mutatja, baklövés volna kizárni a realizmust az esztétikai értékmérők közül. Sőt: úgy véljük, minden mérce közt a legfontosabb, idővel pedig a művészi ség abszolút szinonimájává lesz. Nem értékmérő, és mégis az, nem azonos a művészi séggel, és mégis azonos vele. A paradoxon magyarázatát itt csak nagy vonalakban, az egyszerűsítés kockázatával kísérelhetjük meg.

A művészi közlésnek, ahogy többször hangsúlyoztuk, a társadalmi érvény az előfeltétele. Világos, hogy a közlések társadalmi érvénye változó, mert változik a világ, szüntelenül átalakul az emberek viszonya egymáshoz és a természethez. A műalkotások fennmaradásának ténye azonban amellett szól, hogy számos közlés tartósan megőrzi társadalmi érvényességét, illetve maga a változó valóság őrzi meg azokat a jegyeket, amelyek az adott közlés tartalmát mint általános érvényűt kiváltották.

Az emberi viszonyok változásában az egyedüli szilárd és állandó mozzanat a társadalmi mozgás iránya, tendenciája. A marxizmus klasszikusai szerint ez a tendencia a természet és a társadalom feletti növekvő emberi uralom, a kibontakozó szabadság, amely két szakaszban valósul meg: az első az emberiség előtörténete, a faj végleges kiemelkedése a természetből, a második a tulajdonképpeni történelem. Ismeretesek az előtörténet fájdalmas ellentmondásai: a munkaeszközök tökéletesedésével az ember elveszti ellenőrzését a társadalom felett, s maga-teremtette viszonyai újratermelik a legnyersebb természetiséget, az állatvilág ösztönösségét, szűkölő félelmét a hatalmasabb ellenségtől, könyörtelen viaskodását a létért, kiszolgáltatottságát a véletlenek arcát öltő szükségszerűség elemi erejű, elháríthatatlan csapásainak. Az osztályharc a társadalmiság és természetiség harca is; ebben a gyötrelmes harcban, óhatatlan megtorpanások, kudarcok és tragédiák sűrűjén át tör utat az ember társadalmi természete, míg a kommunizmussal be nem köszönt az az időszak, amikor a társadalomnak nem lesz más funkciója, mint anyagi és szellemi létünk folyamatos gyarapítása révén egyre nagyobb felkészültséggel folytatni az örökös vitát a természettel.

Az ember világában minden múlandó, csak maga az ember nem, s ha emberi lét és szabadság szinonim fogalmak, a maradandóság mércéjét a szabadság hitelesíti. Itt találjuk meg a kulcsát annak a kérdésnek, hogy régen elhalt emberek viszonya saját régmúlt világukhoz miért maradhat időszerű az utódok számára. Az emberré válás folyamatának magasabb foka megszűntetve-megőrzi az alacsonyabbat, ahogy a felnőtt férfi is

[25] Szélsőséges esetekre ez a megállapítás nem érvényes; a fasizmusnak nincs művészete.

ugyanaz, aki gyermekéveiben volt, ugyanannak a megszakítatlan életfolyamatnak az alanya; és most már talán nem vétünk túlságosan a szabatosság ellen, ha úgy fogalmazunk, hogy az *emberi* az, ami maradandó, nem a fellengzés, hanem a rövidség kedvéért használva ezt a kissé elmosódott jelentésű szót, miután igyekeztünk az értelmét többékevésbé tisztázni.

A művészi közlés nyilván akkor lehet csak maradandó, ha a világról alkotott ítélete egybevág az idő elfogulatlanul-részrehajló, ember-párti ítéletével, olyan gondolati-érzelmi állásfoglalást sugallva, amelyet a társadalmi gyakorlat, a történelem iránya megerősít, s amely éppen ezért későbbi korokban is megélhető, az utódok számára is „belső" marad. Az esztétikai hatást természetesen nem önmagukban álló erkölcsi, filozófiai vagy politikai eszmék gyakorolják, hanem művészi általánosítások, a történelmi igazságnak az *én* legszemélyesebb részvételemmel kibomló konkrét-szemléleti megnyilatkozásai; ezzel egyúttal azt is megmondtuk, hogy az időből kilépett „örök emberinek" semmi keresnivalója itt, hiszen az igazság és a szemléletiség pátosza a műalkotásban egy-egy megismételhetetlen élethelyzethez kötődik. Azt a *lehetőséget*, hogy az emberi történelemnek a szabadság kibontakozását jelző mozzanatait későbbi korok is átélhetik — tehát a műalkotások tartós fennmaradásának lehetőségét —, most mint *szükségszerűséget* kell kiemelnünk. Az elmúlt élethelyzetekről a művészet hagyományozza ránk az egyetlen szemléleti képet, az egyetlen intim és hiánytalan emléket, társadalmiságunknak pedig tulajdon fejlődése érdekében szüksége van arra, hogy történetének régebbi mozzanatai *megszűntetés nélkül is* megőrződjenek: mert a múlt hozzájárulhat a jelen árnyaltabb, érzékenyebb megértéséhez, megszilárdíthatja az egyén közösségi kapcsolatait, kiterjesztheti társadalmi öntudatát az idő elsüllyedt rétegeire, s ha szemléleti alakban mutatkozik, úgy állíthatja elém fajom tegnapját és tegnapelőttjét, mintha a magamé volna.[26]

A valóság igazolta állásfoglalás nem alapulhat máson, mint a valóság helyes felmérésén, a dolgok menetének reális megítélésén; a művészi alkotások társadalmi érvényének tartóssága és mértéke arányos lesz tehát valóságtartalmukkal. Ismételten hangsúlyozzuk, hogy nem a nyers, hanem az átélt, bensőleg megmunkált, majd újra tárgyiasított valóságra gondolunk, amelyben — mint Hegel írja — egybeötvöződik az ábrázolás szubjektív és tárgyi eleme, „úgyhogy a művész sajátszerűsége csupán magának a tárgynak a sajátszerűségeként jelenik meg, és e sajátszerűség éppúgy a tárgyból jön létre, mint a tárgy az alkotó szubjektivitásából".[27] A tárgyi és a szubjektív elemnek ezt a művészi egységét a „gondolati konkrétum" marxi fogalma nyomán *szemléleti konkrétumnak* mondhatjuk, jelezve, hogy ha a tárgy „sajátszerűségén" lényeges tulajdonságainak és összefüggéseinek *totalitását* kell értenünk, a realizmus nem lehet egyéb, mint *az objektív totalitás ábrázolása* a művészet eszközeivel, a tárgy *lényeges társadalmi összefüggéseinek* összpontosítása az érzéki különösben.

A „művésziség mozzanatába jutó valóságrész", akár akarja a művész, akár nem, mindig az *objektív* teljesség nevében lép fel. Nincs is ebben semmi kifogásolni való akkor, amikor a műalkotássá általánosított szubjektív élmény nemcsak pszichikai változást idéz elő befogadójában, hanem a *valóság* szemléleten-túli, lényeges és szükségszerű folyamatait is a szemlélet elé tárja. A realizmus — más funkciói mellett — a *megismerés* egyik eszköze. Mi történik azonban, ha a mű nem ábrázolja az objektív totalitást? Ebben az esetben sem mentesülhet a totalitás *képviseletének* felelősségétől. A műben tárgyiasuló világnézeti állásfoglalás a világ *lényegének* lenyomataként jelenik meg, a művészi tartalommá formált töredékes valóságrész *teljes egésznek* hazudja magát, és valótlanná torzul. Vagy a totalitást ábrázolja a mű, vagy meghamisítja a valóságot, és letér a realizmus útjáról.

A nem-realista irányzatok gyökereit keresve figyelmet kell fordítanunk arra, hogy az előtörténet során tömegméretekben újratermelődő természetiség mint általános, társadalmi érvényű tartalom szintén kifejezésre jut a művészetben. Olyan magatartásról van szó, amelyet reális, de nehezen áttekinthető, valódi összefüggéseiket elleplező létfeltételek kényszerítenek ki, azt a látszatot keltve, mintha a természetiség az ember igazi természetét alkotná, az azt kiváltó okok pedig változhatatlan, sorsszerű tényezők volnának. A művészet is ilyeneknek mutathatja őket. A fejlődő valóság azonban — végső soron — *megőrzés nélkül* szünteti meg a mozgásirányával ellentétes létfeltételeket és magatartásokat. A világ rácáfol a műben ábrázolt világra, leleplezi „objektivitását" mint átmeneti, múlékony általánosságot. A mű egy elévült gondolati-érzelmi állásfoglalás

[26] Vö. Lukács: A különösség . . . XII. fej.: „A művészet mint az emberiség fejlődésének öntudata".

[27] Hegel: Esztétikai előadások. I. köt. Akadémiai Kiadó, 1952. 299. o.

élettelen porhüvelyévé dermed, amely létfeltételeivel együtt elveszítette társadalmi érvényét, s ha a történelmi emlékezés tárgyaként fenn is maradhat, esztétikai tárgy nem lehet többé, mert nem élhető át, semmiféle „belsőt" nem közöl.

Ha a művészi közlésnek a társadalmi érvény az előfeltétele, ez pedig gyakran ideiglenesnek bizonyul, akkor van átmeneti, ideiglenes érvényű művészség is. A mű keresztülhalad a művészeten, mint az egyes ember az életen: megszületik, él egy darabig, majd amikor üt az órája, csendesen eltávozik a feledésbe. Nem a dilettáns munkákról beszélünk, amelyek — élvezzék bár a közvélemény támogatását — egyetlen pillanatra sem csúszhatnak át az esztétikum határzárán; nem: a művésziség a pillanatnyi elismeréstől vagy elnemismeréstől független, *objektív* tulajdonsága a műnek. Objektív az ideiglenes művésziség is, hiszen társadalmi érvénye valóban létezik. De a társadalmi érvény megszüntekor a mű részben vagy egészben kilép az esztétikumból, nem alkotójának tehetségtelensége miatt, hanem mert szembeszállt a megvesztegethetetlen idővel és örökre elapadt a közönsége.

Mit értünk művészségen? A tartalom és a forma nélkülözhetetlen kategóriái szétválasztottságukban túlságosan merevek ahhoz, hogy megkönnyítsék a választ. A művésziség tartalmas forma és megformált tartalom; a művész önfelismerése az érzéki objektumban, s a felismerés élményének általánosítása a szemlélet számára. Lehet ennek az általánosításnak a tárgya a természet esztétikai élvezetének öröme, amelyet a művész a látvány lényegszerű ábrázolásával továbbít. Lehet a tébolyult szorongássá súlyosuló magány, amelyet az élet tragikus jegyeinek szemléleti megformálása közvetít. A mi szempontunkból a fontos az, hogy az előtörténet időszakában a művészi általánosítás — durván szólva — kétféle anyagot dolgozhat fel: a világnak a társadalmiság vagy a természetiség nézőpontjából jelentkező pszichikai lenyomatát, az emberréválás irányába mutató vagy az azzal ellentétes állásfoglalás alapján megélt jelenségeket. Mindkét jelenségcsoport alkalmas a művészi megformálásra, mert mind a kettő társadalmi érvénnyel bír, noha az egyik csak időlegesen. Ebből a kettősségből származik, a társadalom osztályokra bomlásának esztétikai visszfényeképpen, hogy művésziség és realizmus nem esnek mindenkor egybe, és nem lehetnek egymás feltétlen mércéi. Sem a realizmus nem közvetlen fokmérője a művészségnek, sem a művésziség a realizmusnak: a gyakorlatban számtalanszor előfordul, hogy egy pusztulásra ítélt állásfoglalást, mondjuk az élet kiábrándító ürességét sugalmazó mű átfogóbban, teljesebben, megkapóbb szemléletiséggel általánosítja jelenség-anyagát, mint sok realista alkotás a magáét, különösen olyan korszakokban, amikor egy lehanyatló osztály tapasztalt, kifinomult művészete áll szemben a feltörő osztály születőben levő művészetével. A művésziség mércéjét a mű *szemléleti általánosságában* kell keresnünk, abban, hogy mennyire volt képes a művész az említett jelenségcsoportok *bármelyikének* lényegi jegyeit megragadni az érzéki különösben.

A szemléleti általánosság, mint a művésziség *egyetemes* ismérve, a realizmusra is érvényes, itt azonban a *szemléleti konkrétum* alakját ölti, amely már nem *akármelyik* jelenségcsoport általánosítása, hanem az objektív igazságtartalommal bíró jelenségeké. Minél mélyebb és szélesebb, azaz minél konkrétabb a szemléletileg megformált *objektív-általános*, annál általánosabb társadalmi érdek fűződik hozzá, annál jelentékenyebb a művészisége és a realizmusa. A realista művészetben a művésziség és a realizmus egyet jelentenek, hatóerejük együtt nő vagy csökken.

A művészi általánosítás kétféle anyagáról beszéltünk, de a valóságban többnyire csak a következetesen realista művészet esetében válik szét a két jelzett nyersanyagtípus ilyen élességgel. Egyéb esetekben rendszerint keveredni szoktak a realizmus elemei a velük ellentétesekkel; tisztán antirealista művészet alig van, legalábbis jóval ritkább az átmeneti formáknál. Ezeknek az átmeneti formáknak a társadalmi érvénye idővel összezsugorodik, s az idő a műalkotásokat realizmusuknak, szemléleti konkrétságuknak megfelelően rangsorolja, aszerint, hogy milyen mélységekig hatoltak a *valóság* esztétikailá általnosításában, vagyis mennyire lényegesek az emberiség gyakorlata, szabadságunk és társadalmi természetünk kibontakozása szempontjából.

Az általánosításra nem minden jelenség-anyag egyformán alkalmas. A tág összefüggésekbe kapcsolódó jelenségek megfelelőbbek az elszigeteltekénél, a sokrétűen meghatározottak az egysíkúaknál. Ha tehát a művészi általánosítás mélysége és érzéki szuggesztivitása — tartalom és forma — egymás feltételei, ha mindegyikük a másik lehetősége, valósága és mértéke, akkor a szemléleti megformálás objektív lehetőségei között is szükségszerűek a különbségek. A tárgyi totalitás a legplasztikusabb szemléleti reprodukcióra ad módot, a tőle való eltávolodás viszont az elvontság felé mutat és csökkenti a mű érzéki erejét. Könnyen megfigyelhető ez a jelenkori burzsoá művészetben, így többek között Kafka írásaiban, ahol a konkrét társadalmi összefüggések hiánya folytán a cselekmény okok és előzmények nélküli, tér és idő többnyire meghatározatlan, a szereplők személy-

telenek, s ha sorsuk óraműszerű automatizmusa eleget is tesz annak a feladatnak, hogy sokk-hatást váltson ki, érzelmi kapcsolatba lépni éppoly nehéz volna az ilyen bábfigurákkal, mint egy áramütéssel. Előnyére válik-e a műnek ez az elvontság? Aligha, hiszen a szemléleti jelleg gyengülése — például az allegóriák és parabolák homálya, amely Ortega szerint leplezi, Hugo Friedrich szerint csupán távolról sejteti, Vladimir Weidlé szerint elrejti, Garaudy szerint pontosan megjeleníti a tárgyat[28] — korlátozza az olvasó személyes részvételét és érdekeltségét, a közlés mint „belső" átvételét — egyszóval a művészi séget. Miután az általánosítás anyaga puszta *lehetőség*, a jobb képességű művész sikeresebben dolgozhat az elvont anyaggal is, mint a gyengébb művész a konkréttal, de a realista általánosítás elvileg a művésziség magasabb fokára juthat, s ha szabad Baconnel szólnunk, azonos képességek esetén nagyobb eredményeket hoz. Ernst Fischer azt állítja ugyan, hogy Kafka talán nem gyakorolt volna annyira megrázó hatást, ha teljességükben ragadja meg a dolgokat,[29] ezt a véleményt azonban nem fogadhatjuk el, hacsak fölébe nem rendeljük az absztrakt ürességet a konkrét meghatározottságnak, a metafizika sémáit a sokrétű összefüggéseknek, a részt az egésznek, a fétist a valóságnak.

A kommunista társadalomban a realizmus a művészet szinonimájává, a szemléleti konkrétság a művésziség egyedüli mércéjévé lesz. De az elméletnek nincs joga összekeverni a holnaputánt a mával. Az osztályokra hasadt világban a társadalmiság harca a természetiséggel és e harc tendenciája esztétikailag a művészet és a realizmus kettősségében és egységében tükröződik, s megfeledkezni akár a kettősségről, akár az egységről annyi, mint kizárni látókörünkből a társadalom osztályviszonyait, a műalkotás pártos világnézeti tartalmát.

Marxisták előtt nem lehet kétséges, hogy a világgal kapcsolatos gondolati-érzelmi állásfoglalás — a világnézet — az objektív osztályszerkezet és a szubjektív osztályállás-pont bélyegét viseli. Ha ez az állásfoglalás formálja ki a művészi általánosítás anyagát, akkor a mű voltaképpen szemléletivé tárgyiasított világnézet, s az osztályjelleg és a pártosság a művészet anyagából, tárgyából, valamint a társadalom osztálymegoszlásából adódóan szükségszerűen van jelen az esztétikumban. A marxizmus felülvizsgálóinak — éppúgy, mint a burzsoá ideológusoknak — érthető okokból *a pártosság a legfőbb támadási célpontjuk*. Az esztétikatudomány magas szintjén módszerük többnyire nem a nyers tagadás, hanem a marxista fogalom összebékítése a vele ellentétes gondolati tartalommal. A felülvizsgálók elismerik minden művészi ábrázolás pártosságát, csak azt az apróságot hagyják figyelmen kívül, hogy a pártosság olyan osztályszerű állásfoglalás, amely dönt a mű objektív igazságtartalmának lehetőségei vagy lehetetlensége felől. Ebből következik, hogy szembeállíthatónak vélik a művész világnézetét a művel, leegyszerűsítve a világnézetet a politikai nézetekre;[30] majd az előbbiek logikus kiegészítéseként leszűkítik a

[28] Ortega y Gasset: Die Aufgabe unserer Zeit (1930); Hugo Friedrich: Die Struktur der modernen Lyrik (1956); Vladimir Weidlé: Les abeilles d'Aristée (1955).

[29] Lásd R. Garaudy beszámolóját a prágai Kafka-kollokviumról. (Les Lettres Françaises. 981. sz. 10. o.) — „Kafka ürügyén" c. írásában Sükösd Mihály a forrás megjelölése nélkül visszhangozza Fischert: „Vajon a műveiből hiányolt, harmóniát sejtető perspektíva nem gyengítené-e a hatást, amelyet Kafka műve felidéz?" (Új Írás IV. évf. 2. sz. 221. o.)

[30] Hobbes példája — a reakciós politikai nézeteket valló forradalmi filozófusé — arra int, hogy óvatosan bánjunk a világnézet fogalmával, s ne húzzunk rosszhiszemű szofisták módjára egyenlőségjelet „nézet", „politikai nézet" és „világnézet" közé, mert még a társadalmi és a kormányzati formára vonatkozó állásfoglalás is ellentmondhat egymásnak. Ha jól megfontoljuk ezt, kételkedni fogunk abban, hogy Balzac reakciós osztályszimpátiái kellőképpen megalapozhatnák realizmus és világnézet állítólagos ellentétét, tehát az írói munka tisztán ösztönös jellegét, eszmei ellenőrizetlenségét. Balzac világnézete nem feudális-nemesi világnézet volt, s bár kiütköznek rajta az arisztokrácia ideológiájának nyomai, alkotóelemei közül a „Pajzán históriák" élesen antifeudális, boccacciói ihletésű eszmekörét sem szabad kifelejtenünk. Nem Balzac világnézete és realizmusa között van ellentmondás, hanem maga az író világnézete ellentmondásos: a nemesi életforma vonzása egy polgári életmódot folytató, tőkés vállalkozásokba kezdő és belebukó, munkája és tehetsége révén érvényesülő emberre hat, aki a „self made man" önérzetével, a zseniális *polgári* művész éleslátásával és a *külső* szemlélő tárgyilagosságával figyeli azt a világot, amelyet a forradalom előtti francia burzsoázia hagyományos nemes-imádatának örököseként magáénak vall, s az eszménykép szétfoszlott nagysága iránti keserű nosztalgiával tisztel és kigúnyol. Az író vonzódása „kedvelt nemeseihez" — írja erről egy olasz marxista szerző — nem összeférhetetlen azzal, hogy

művészet sajátos ismertetőjegyét a lényeg érzéki — és nem fogalmi — megjelenítésének *formai* jegyére, mellőzve a forma *tartalmi* indokát — a társadalmi érvényű belső mint belső közlését —, amely a műalkotást egyértelműen a művész tárgyiasult világnézetének, a pártosságot a kommunizmus előtti esztétika központi kategóriájának mutatja. Ilyen előfeltételek mellett szükségképpen szem elől tévesztik a művészetnek a tudományéval bizonyos fokig ellentétes, *önálló* tárgyát, úgy okoskodva, mintha mindkét tudatformának *ugyanaz a valóság* volna a tárgya; nem differenciálják tehát a művészi általánosítás anyagát objektív igazságtartalma szerint, s ha realizmus és antirealizmus harcáról szólnak, a különbségtétel eklektikus elemként csapódik rendszerükhöz, mert a rendszer belső szükségletei művészet és realizmus történelmi megkülönböztetésének likvidálásához vezetnek, ami a különös és a tipikus — a szemléleti általános és a szemléleti konkrétum — egybeoldódásában jelentkezik.

A likvidáló törekvések fenti változata arra hajlik, hogy a művészet egészét a realizmus medrébe terelje. Garaudy épp a fordítottját követi ennek a módszernek, a realizmus fogalmát terjesztve ki a művészet egészére; a közös végeredmény azonban leleplezi a megjelenési formák ellentéte mögött a közös kiindulópontot, az osztályszerkezet, a világnézet, a pártosság elhanyagolását, az irracionális ösztönösség kultuszát. Realizmus a világnézettől függetlenül, a világnézet ellenőrzése nélkül — Garaudynál és Lukácsnál egyaránt, azzal a lényegbevágó eltéréssel, hogy Lukács *ugyanerről a kérdésről* számos mély marxista igazságot *is* megfogalmazott. Garaudy nyílt és egyszerű: a festőkkel szemben — írja egyebek közt — *az egyetlen követelmény az, hogy festők legyenek*, azaz olyan emberek, akik képesek felfedezni *a mi időnk* kifejezésére alkalmas plasztikai formákat.[31] Dehát ki ne tudná, hogy „a mi időnk" az imperializmus *és* a szocializmus korszaka, az új gyarmatosítás*é* *és* a gyarmati rendszer felbomlás*áé*, agresszió*é* *és* békevágy*é*, szorongó félelem*é* *és* makacs remény*eké*? Az osztályharc megütköző és közbülső erői valamennyien a maguk módján élik át a világot, ki a burzsoázia, ki a munkásosztály szemléletével, vagy a látszólagos senki földjének zűrzavarával, s minden osztályszemlélet történelmileg jogosult, mert gazdaságilag megalapozott, tehát társadalmi érvényénél fogva alkalmas tárgya „a mi időnket" kifejező plasztikai és egyéb formáknak, noha megjegyzendő, hogy a

---

szatírája és iróniája senkit sem ostoroz kegyetlenebbül, mint a nemességet, ahogy Dante sem kelt csodálkozást, amikor nem katolikus hite *ellenére*, hanem többek között éppen „a szent kulcsok tisztelete" folytán szór átkot III. Miklós pápára. Balzacnak a korabeli nemességet leleplező bírálata komplex értelmi magatartás, amelyet szerfölött leegyszerűsítve foglalhatnánk csak az „odi et amo" címszava alá. Ennek a magatartásnak vitathatatlan jellemzője a monarchista-abszolutista eszményhez való hűség, a „vieille politesse française" utáni vágyakozás, és éppen emiatt az eszmény képviseletére immár képtelen, degenerálódó osztály megvetése. Az arisztokratikus társadalmi ideál azt is kézzelfoghatóvá teszi, hogy miért gyűlöli Balzac a felkapaszkodott burzsoákat — akiket „A völgy liliomá"-ban majmokhoz hasonlít —, s hogy bírálata inkább a múlt eszmei pozicióit tükrözi, mint a haladás szellemét. Ami az író leplezetlen csodálatát illeti a Saint Méry kolostor republikánusai, a népi tömegek szószólói, a politikai ellenfelek iránt, ennek okairól és korlátairól Balzac maga ad számot a „Pármai kolostor"-ról írt tanulmányának egyik passzusában, ahol Ferrante Pallát így ítéli meg: „Nem foglalkozunk azzal, hogy miben hitt ez az ember. Hite van, ő a Köztársaság szent Pálja, az Ifjú Olaszország vértanúja . . . Minden, amit tesz, minden, amit mond, magasztos. Megvan benne a hívő meggyőződése, nagysága, szenvedélye . . . Lenyűgözi önöket, legyen a véleményük bármi, akár alkotmányos, akár monarchikus vagy vallásos." A konzervatív író, aki a nemesi társadalom pusztulását a civilizáció bukásának apokaliptikus előérzetében éli át, a szenvedélyes, hősi céltudatosság e példaképének még a forradalmiságot is megbocsátja, természetes tisztelettel adózva az olyan tulajdonságoknak, mint a hősiesség *általában*, a bátorság és következetesség *általában* — azoknak a tulajdonságoknak, amelyek valaha a nemességtől sem voltak idegenek, Lajos Fülöp korában azonban, a kompromisszumok és hitvány spekulációk korában, már csak a hivatalos társadalmon kívül és azzal szemben, mélyen a föld alatt észlelhetők. Semmi szín alatt nem nevezhetjük tehát progresszívnek az Emberi Színjátékban kifejeződő *politikai* felfogást, de maga a mű a progresszió láncszeme — és nem az író világnézete *ellenére* az, hanem *éppen ez a világnézet, éppen ez az irányzatosság* alkotta a nemesség, a polgárság és a forradalmi republikánusok reális ábrázolásának közös és szükséges nézőpontját, s a realizmus az író eszmei törekvéseivel *összhangban* diadalmaskodott. (Vö. Rocco Musolino: Marxismo ed estetica in Italia. Editori Riuniti, 1963. 106—112. o.)

[31] R. Garaudy: D'un réalisme . . . 94. o.

remény álláspontjáról a szorongás is helyesen ábrázolható, a szorongáséról viszont a remény is eltorzul. Ha ilyen helyzetben nincs más kívánságunk a festővel szemben, mint hogy festő legyen, a látszat szerint a realizmus mellé állhatunk ugyan, realizmussá nyilvánítva minden művészi értéket, valójában azonban lemondunk a mű világnézeti tartalmának számbavételéről, tehát az objektív igazság követelményéről, tehát a realizmusról, s a pártosság megtagadásával felszámoljuk az objektív érvényű esztétikai értékítélet összes feltételeit.

„Vannak történelmi korszakok és társadalmi helyzetek — mondta Ernst Fischer a prágai Kafka-kollokviumon —, amelyekben lehetetlen a művésznek a dolgok totális értelmét és mozgását kifejeznie".[32] Szóról szóra igaz. Csak az a kérdés, létezik-e *realizmus* „a dolgok totális értelmének" ábrázolása nélkül; s ha realizmuson a *valóság* esztétikai tükröződését, objektív totalitáson pedig — Marx nyomán — jelenség és lényeg egységét, a dolgok sokrétű összefüggéseit és konkrétságát értjük, a kérdésre tagadó választ kell adnunk.[33] A totalitás hiánya: a valóság hiánya; nem elvi akadálya a művészi közlésnek, de a realizmusnak igen. Az összefüggéseiből kimetszett, okaitól és lényegétől elszakított, önmagában irracionális, mert nemlétező jelenség a műalkotásban szükségképpen az egész nevében, az objektív totalitás képviselőjeként lép fel, és önmozgást végző fétissé önállósul, tárgyi megjelenítőjévé egy olyan gondolati-érzelmi állásfoglalásnak, amely tehetetlenül áll meg a felszín közvetlenségénél, a változtatás szándéka nélkül veti magát alá az „adottnak". A szubjektív totalitásában megcsonkított művész megcsonkítja az objektív totalitást, az öntevékenység hiánya a látszatot ruházza fel öntevékenységgel. A dolgokat

[32] Lásd Garaudy: Kafka et le printemps de Prague. Les Lettres Françaises. Id. sz. 10. o.

[33] A totalitásról számos téveszme van forgalomban; a leggyakoribb talán a kategória minőségi jellegének felcserélése mennyiségire. Fischer például, a totalitás nélküli realizmus lehetőségét bizonyítandó, arról ír, hogy a kapitalizmus legtehetségesebb művészei közül sokan „a kicsiny részlet felé fordulnak, afelé, ami látható, hallható és elvitathatatlanul „valóságos". (Művészet és szocializmus. Nagyvilág VIII. évf. 7. sz. 1055. o.) Az érv azonban célt téveszt, mert a totalitás nem mennyiségi jellegű. A Háború és béke szélesebb totalitást ad egy Csehov-karcolatnál, de a teljesség az utóbbiból sem hiányzik. A kicsiny részlet ábrázolása is totális, ha híven tükrözi modelljének az egész összefüggéseiből adódó sajátos minőségét, s egy nyolckötetes regény is töredékes, ha megtorpan a felszín közvetlenségénél.

Meglehetősen zavaros elképzelései vannak a totalitásról Sükösdnek is. „A mű hitelességéhez, jelentőségéhez — ha tetszik: realizmusához — elegendő a műben ábrázolt valóságszelet, problémakör totális, mindenoldalú bemutatása." (Kafka ürügyén. Új Írás IV. évf. 2. sz. 222. o.) Egyetértünk. De azzal már kevésbé, amit Sükösd a valóságszelet totális bemutatásának vél. Erősen egyéni színezetű logikáját az alábbiakban kíséreljük meg összefoglalni.

„A Kafkával szemben nálunk leggyakrabban elhangzó kifogás — írja Sükösd —, hogy a világot, amelyben él, nem egy társadalmi rend véges korszakaként fogta fel, hanem mítikussá általánosította. Ahogy Mátrai László tanulmányának egyik összegezése mondja: »Kafka világa is töredék világ, a radikális rossz világa, melyben élni nemcsak nem érdemes, de — végső fokon — nem is lehetséges.«" (Uo. 221. o.)

Sükösd ezután megmagyarázza, hogy a realizmus nem köteles pozitív perspektívát adni — amit egyébként Engels mintegy nyolcvan éve leszögezett —, majd közös nevezőre hozza Kafkát Swifttel és Gogollal, mivel egyikük sem ad pozitív perspektívákat. Ebben a beállításban az a látszat adódik, mintha a világ mítikus vagy pozitív perspektívák nélküli ábrázolása ugyanaz volna. Pedig nem így van. Swift és Gogol éppen abban különböznek Kafkától, hogy művészetük pozitív perspektiva nélkül is reális, földi, nem mítikus. Ha Kafkával együtt a realizmus közös nevezőjére kerülnek, akkor mítosz és realizmus összeegyeztethetők, „a valóságszelet totális bemutatása" mítikus formában is végbemehet, s az oknélküliség, a lényegtől szétválasztott jelenség, a konkrét összefüggések hiánya szépen megfér a totalitással.

Érdekes, hogy Fischer és Garaudy — Sükösddel ellentétben — mennyire ragaszkodnak a pozitív perspektívákhoz. Fischer még a Közöny Meursaultjának nihilizmusában is rálel a jövőbe vetett — bár negatív alakban jelentkező — állítólagos hitre: mert a Meursault-k — úgymond —, akik a döntést lehetségesnek, bár értelmetlennek látják, a megszokásból felriadva egyszer majd megsejtik a dolgok értelmét. Nem kevésbé meggyőző, amikor Garaudy azt erősítgeti, hogy Kafka a személyi kultusz-okozta elidegenedés leküzdésére, egy boldogabb jövő megteremtésére ösztönöz.

és történéseket pusztán *elszenvedő* ember maga is dologgá és történéssé fokozódik le, társadalmi természetét felváltja a társtalan természetiség, a magánember kiszolgáltatottsága, aki képtelen a dolgok lényegébe hatolni, mert nem gyakorol rájuk hatást, nem törekszik az átalakításukra, s az összefüggéseket szem elől tévesztve, az okok és következmények előrelátásától megfosztva, életét a pillanatszerű, áttekinthetetlen, félelmes jelenre korlátozza, akár a természeti lények.[34] A dolgok *elszenvedése* ellentétes a *megítélésükkel*, az emberi természet eltárgyiasulása a tárgyak természetének megértésével, a magánember embertelen magánya a realizmussal; mert ha a művész nem él „a kor áramában", ha gondolati-érzelmi állásfoglalását nem hangolja össze a történelem irányával, akkor óhatatlanul a fétissé merevedett, változhatatlanná és lényegivé misztifikált látszatok bűvkörébe kerül, „realizmusnak viszont azt a művészeti irányzatot nevezzük, amely nemcsak azt veszi számításba, hogy milyenek a dolgok és milyeneknek látszanak, hanem igyekszik változásukat, mozgásukat is megragadni".[35]

Az „elszenvedett" világban az ember kallódó tárgy, a környezet könyörtelen, kiszámíthatatlan automatizmus. Az idő „eltériesül", nincs meghatározott iránya, mert az események oksági lánca széthullik, egymásutánjukat nem köti össze értelmes szükségszerűség, s a fejlődésnek még a reményét is kiirtja múlt és jövő eltünése az ismeretlenben.[36] A társadalmi kapcsolataiból kibukó egyén a véletlenek örvényébe szédül, a viszonylagosság kavargó káoszába, ahol nyomtalanul megsemmisülnek az igazság és az érték objektív ismérvei. Ebben a vaksötét labirintus-világban az egyén magatartását az ambivalencia jellemzi, az ellentétes értékek közötti, döntés nélküli lebegés, amelyet a fonák tudat rendszerint szabadságnak észlel. Századunk irodalmában talán Proust és Kafka élik át a legérzékenyebben s fejezik ki a szemléleti általánosítás legmagasabb fokán „a mi időnknek", a burzsoázia bomlási korszakának ezt a jellegzetes relativizmusát. Swann kettős környezetben él, két ellentétes szerelmi eszményképe van, s ha pozitivista hajlamai ellenére nagynéha ítéletet mond valamiről, gúnyos hangsúlyt ad szavainak, „mint hogyha azt, amit így kimond, nem vallaná egészen a magáénak". Proust annyira egy saját világával, hogy a bomlást, az idő eltériesülését, tudatos kompoziciós elvvé teszi, az epizódok lazán összetűzött foszlányaiból szerkesztve a regényt, ha ugyan a mű még egyáltalán regénynek nevezhető. Ugyanilyen epizódhalmazok Kafka regényei is, bár a prágai költő, aki szenvedett a bomlástól, kétségbeesett, de hiábavaló erőfeszítéssel próbálta a kényszerű lazaságot leküzdeni, életművét és egyes műveit befejezni. A bomlás világát, amely Proust számára természetes és otthonos, Kafkánál mítikussá bűvöli a fullasztó szorongás, az erőtlen, jajkiáltásszerű tiltakozás. A művészi általánosítás a senki földjére való tragikus számkivetettséget, a célbaérés reménytelenségét sugallja: soha fel nem épül a kínai fal, soha nem érkezik útja végére a követ, K. előtt sohasem nyílik meg a kastély, Gracchus vadász bolygó zsidóként hányódik kormánytalan csónakján élet és halál egyaránt elérhetetlen partjai közt. A börtönkáplánnak a kapuőr-legendához fűzött szofisztikus magyarázatából kitűnik, hogy nincs igazság és nincs hamisság, „valaminek a helyes értelmezése és ugyanannak a dolognak a félreértése nem zárja ki teljesen egymást". „Kés hegyén élünk" — vallja Kafka; és nem is élhetünk másképpen abban a világban, ahol minden darabokra szakadt — mint a Per-beli székesegyház oltárképét részletekben végigtapogató zseblámpafény jelképezi —, ahol megközelíthetetlen hatalmak ítélnek felettünk, ahol az ember személytelen dolog, mint Odradek, a pálcikalábú cérnaorsó.

A valóságot ábrázolja-e Kafka? Vagy pláne a valóságnál mélyebb valóságot? A prágai költő műveiben — akárcsak Csontvárynál — a részletek aprólékos valószerűsége az egész kísértetiességét hivatott kidomborítani, ahogy azt Camus-től kezdve sokan leszögezték már, s tudomásunk szerint senki sem kételkedett még abban a letagadhatatlan tényben, hogy Kafka világa mítikus kísértetvilág. Az imperializmus sűrített értelmetlensége, önállósulva társadalmi meghatározottságaitól, a lét ok nélküli, „adott", időtlen lényegévé duzzad; mert Kafka úgy tiltakozik, hogy engedelmesen meghódol, s magatartásából — a kubistákéhoz hasonlóan — pontosan az a „valóságot átalakító aktivitás" hiányzik, amelyet Garaudy sikertelenül igyekszik benne és a kubistákban kimutatni.

[34] „Dekadens az a költő, aki egy civilizációs válságot elszenved csupán, . . . ahelyett hogy megítélné és fölébe kerekednék". (Galvano della Volpe: id. mű. 260. o.)

[35] Aragon: Victor Hugo, poète réaliste. Idézi R. Garaudy: Aragon útja. Kossuth, 1962. 287. o.

[36] Az idő eltériesüléséről l. Dr. Erwin Pracht: Präzisierung oder Preisgabe des Realismus-Begriffs? Sonntag, 1964. 10., 11. sz.

A lét ésszerűtlenségének *passzív* tükre sohasem lehet egyéb, mint főhajtás az ésszerűtlenség előtt, fétis-hit, irracionalizmus;[37] elég nehéz tehát Kafkát a realizmusba préselni. A feladat megoldása érdekében Garaudy különleges kapcsolatot szerkeszt mítosz és művészet között. „A mi korunk realizmusa mítoszok teremtője, epikus realizmus, prométheuszi realizmus." Sőt: a mítoszteremtés „a művészet sajátos funkciója, Homérosztól Cervantes Don Quijotéjáig, Goethe Faustjáig és Gorkij Anyá-jáig"(!); mert hiszen „a költészet az a művészet, amely a jelenlevő realitásokat mítoszokká formálja át, annak »rejtjelévé«, ami még nincs; azt mondanánk, hogy a transzcendencia átélt tapasztalata, ha nem itatná annyira át ezt a szót a teológia". Ne higyjük azonban, hogy a világirodalom, egyetemesen mítikus jellege következtében, akár egy szonett erejéig is az irracionalizmus mezejére téved. Ellenkezőleg: Garaudy szerint a mítosz a legracionálisabb az emberi szellem összes elképzelhető termékei közt, „konkrét és megszemélyesített" tudata lévén „annak, ami hiányzik, amit véghez kell még vinni a természetnek és a társadalomnak uralmunk alá még nem vetett térségein".[38]

A tőkés társadalom *valóban* megkínozza, szétmarcangolja és a szemétgödörbe hajítja az embert, ahogyan Kafka büntetőtelepén a halálraítélteket a kivégzőgép, annak pedig, aki mindezt értetlenül elszenvedi, *valóban* úgy tűnik, mintha egy szörnyeteg bálvány, egy felfoghatatlan gépezet markolná meg összecsukódó acélcsápjaival. Kafka a csápok szorításában vergődik, s költészetté formálja az iszony sikoltásait. Nincs módja rá, hogy elegánsan félrehúzódjék, hogy ne *ábrázolja* a megtébolyult, fétis-arcú valóságot. De a valóság ebben az ábrázolásban valótlanná lesz, mert az emberi degradálódás társadalmilag meghatározott tényének szilárd körvonalai szétmállanak a végzetszerűség mítikus ködében. A realizmus látszatnak ábrázolja a látszatot, résznek a részt; Kafka valóságnak a látszatot, egésznek a részt. S most kiegészítjük és némileg módosítjuk előző cikkünknek azt a megállapítását, hogy a valóság fogalmának másféle átértelmezése szükséges Kafka realistává festéséhez, mint a kubistákéhoz. Mivel Kafka *ábrázol*, a realizmus ismérve az ő esetében kép és modell megegyezése lesz, ami a kubistákkal kapcsolatban szóba sem jöhetett. A kubisták realizmusának „bizonyításakor" a lét közvetlenül a tudatba olvadt; itt viszont mintha megőrizne valamiféle csökevényes objektivitást. Csakhogy a prágai költő a totalitás szervességéből kimetszett jelenség-csonkokat ábrázol, ezek pedig totálissá önállósulva puszta látszatok, mítikus tudatbeli képződmények; végeredményben tehát oda lyukadunk ki, hogy a realizmusfogalom Garaudy javasolta reformja Kafka esetében is az objektivitás és a tükrözéselmélet elutasítását, a tudat létté nyilvánítását tételezi fel.[39]

[37] „Kafka a maga képrendszerével azt fejezte ki, amit Marx ... tudományos elemzéssel állapított meg. Az emberi viszonylatok elszemélytelenedését, dologivá válását, az általános elidegenedettséget." (Sükösd Mihály: Kafka ürügyén. Új Írás id. sz. 222. o.) Marx és Kafka elképesztő összehasonlítását bajos volna a tudományos viták szókészletével jellemezni.

[38] R. Garaudy: D'un réalisme ... 250., 54., 240., 250. o.

[39] A marxista ismeretelmélet azt tanítja, hogy a tudat mindig a valóságot tükrözi, de nem minden tudattartalomnak felel meg valami valóságos. A „parttalan" vagy „jelzők nélküli" realizmus ennek a vitathatatlan igazságnak a kikapcsolására épül: *minden* tudattartalmat objektívvé nyilvánít, megfosztja tehát értelmétől az objektív modell és a tudatbeli képmás megegyezésének kérdését, a tükrözés fogalmát. „Nincs olyan művészet — mondja Garaudy —, amely ne volna realista, *vagyis* ne vonatkoznék egy rajta kívüli és tőle független valóságra." (Id. mű 243. o. Az én kiemelésem. R. E.)

A „parttalanság" ismeretelméleti alaptételét nem Garaudy fedezte fel. Négy évvel a „Parttalan realizmus" megjelenése előtt Galvano della Volpe — aki egyébként sok érdekes és értékes gondolattal gyarapította a marxista esztétikát — kifejtette már, Garaudyénál jóval nagyobb tudományos apparátussal, a realizmusnak ezt az értelmezését. Della Volpe szerint Proust, Eliot, Kafka és Joyce, a burzsoá dekadencia nagy írói, realisták, mert „az autentikus költészet mindig realisztikus (szociológiai) igazság": Kafkánál például az elidegenedés elemi, vallási formája jelentkezik, amely „történelmileg, *valóságosan* társul az ember minden más elidegenedéséhez". (Az én kiemelésem. R. E.) — Thomas Mann, „a XIX. századbeli realizmusnak olykor zseniális epigonja", a „raffinált, de másodkézből való polgári művészet" képviselője, Della Volpe esztétikai rangsorában hátrább kerül a fenti művészeknél.

Látnivaló, hogy a gondolatmenet magva itt is a tudattartalom és az objektivitás feltétlen azonossága, ez pedig végetvet a pártosság, a társadalmi állásfoglalás szerepének az igazság megismerésében és művészi megformálásában. Della Volpe a marxizmus

Az „elavult", „dogmatikus" szemlélet a realizmus alapvető ismérvének a műalkotás igazságtartalmát, a tárgyi világ lényeges jegyeivel való megegyezését tekinti. A parttalanság elsodorja ezt az objektív ismérvet, mást pedig nem állíthat a helyébe, mert nincsen. Garaudy szerint „a realizmust a művekből kiindulva, és nem előttük kell meghatározni"[40] — ami az adott összefüggésben annyit jelent, hogy a legeslegutolsó mű elkészültéig semmilyen esztétikai törvényt meg nem fogalmazhatunk, leszámítva azt a minden művet megelőző aranyszabályt, hogy ami mű, az csak realista lehet. Az elmélet megszégyenülten adja fel a cselekvés irányításának „dogmatikus" igényét, s beéri az ösztönösen futó gyakorlat utólagos — és fölösleges — regisztrálásával: íme a relativizmus mint a parttalanság módszere, lelke és eredménye.[41]

Rozsnyai Ervin

A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról

Századunkban a tudomány fejlődése rohamosan meggyorsult, és szervesebb kapcsolatba került a termeléssel, mint bármikor az emberiség történetében. Az SZKP XXII. kongresszusa leszögezte, hogy a tudomány közvetlen termelőerővé válik. Ezt a kérdést egyre szélesebben, egyre több aspektusból tárgyalja a nemzetközi és hazai filozófiai és közgazdaságtani irodalom.

Véleményem szerint azonban az eddig publikált állásfoglalásoknak van egy elég általános fogyatékosságuk: nem kezelik a tudomány fogalmát a kellő differenciáltsággal. Különösen feltűnő jelenség a *termelőerővé* váló tudományon belül a *műszaki* tudományok fogalmának csaknem teljes mellőzése, illetve a természettudomány fogalmával történő azonosítása, vagy ami még gyakoribb: lebecsülése a természettudományhoz és a matematikához képest, mintha a műszaki tudományok művelése valójában nem is lenne tudományos tevékenység.

Csak az 1963-ban és 1964-ben megjelent magyar nyelvű folyóiratcikkekre szorítkozva, ez a felfogás többé-kevésbé határozott formában mindegyikben érvényre jut. (Lásd pl. Nyilas József: „Technika és társadalom", Valóság 1963/4. sz. 4—5. o., Pirityi Ottó: „A tudomány termelőerővé válásának folyamata", Magyar Filozófiai Szemle 1963/5. sz. 854. o., Sándor Pál: „A tudomány termelőerővé válása", Műv. Min. Tájékoztatója 1963/5. sz. I. kötet 86. o. Erdődi József: „A tudomány mint közvetlen termelőerő", Magyar Filozófiai Szemle 1964/4. 680., 686. és 697. o.)

Úgy gondolom tehát, hogy ez a kérdés még elég kidolgozatlan, holott tudományelméleti, tudományszervezési és felsőoktatási vonatkozásai miatt kétségtelenül fontos problémáról van szó. Cikkemmel elsősorban annak a kérdésnek a tisztázásához szeretnék hozzájárulni, hogy mit jelent a közvetlen termelőerővé válás folyamata a műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika *kölcsönös viszonya* szempontjából, és milyen következtetéseket kell levonnunk saját feladatainkra vonatkozóan ebből a vizsgálódásból.

---

klasszikusaira hivatkozva próbálja nézeteit megvédeni, s „a realizmus diadalára" vonatkozó engelsi fejtegetésekből és Lenin Tolsztoj-elemzéseiből vonja le azt a különös következtetést, hogy a műalkotást nem az igaz eszmék jelenléte teszi realistává, hanem bármilyen, „jelzőktől nem korlátozott" eszméé, hiszen történelmi meghatározottsága miatt minden eszme a valóságra utal. (Galvano della Volpe: Id. mű 259—265., 215—218. o.)

Tudat és lét azonosítását az önleleplezés naiv bájával ismételgeti Illés László az „Újabb viták az avantgarde-ról" c. cikkében. „Vajon a Kafka kifejezte lélekállapot nem valóságos? A XX. század *egyik* jelentős tudat, és lelkiállapotát ő fejtette ki a legszuggesztívebben. Erre azt lehet mondani, hogy a *tudat*állapotot, tehát nem a valóságot. Az ilyen megjegyzés azonban nem materialista észrevétel, hanem mechanikus materialista elképzelés. Amiért a tudat másodlagos, az nem jelenti a tudat nemlétezését. A tudatállapot fontosságát, társadalmi érvényességét pedig társadalmi kiterjedtsége biztosítja." (Kritika II. évf. 4. sz. 16. o.)

[40] R. Garaudy: id. mű. 243. o.

[41] Kafkát illetően — akiről kevés szó esett — e sorok írója egyetért Forgács László cikkével. (Gorkij vagy Kafka? Kritika II. évf. 4. sz.)

I. Technika és tudomány

A kérdésnek ilyen differenciált vizsgálata előtt azonban szükségesnek látszik általánosabban is leszögezni néhány fontos megállapítást a technika és a tudomány közötti viszonyt illetően. A tudomány fogalmán itt alapvetően a műszaki és a természettudományok, valamint a matematika komplexumát értem.

A tudomány és a technika között kölcsönös feltételezettség, vagyis dialektikus viszony áll fenn, amely magába foglalja az egységet és a különbözőséget, továbbá a hatást és a visszahatást. *Mindenekelőtt azt kell hangsúlyozni, hogy a tudomány és a technika között egység van, mert a társadalmi fejlődés folyamatában összefonódnak egymással: a termelés gyakorlati tevékenysége átitatódik szellemi tevékenységgel.* Ez a szellemi tevékenység alacsonyabb fokon erősen empirikus jellegű, a korábbi tapasztalatoknak a termelési műveletek célját kitűző, eszközeit és eljárásait meghatározó felhasználására korlátozódik. A XVII. századdal kezdődött nagy ipari és tudományos fejlődés emelte minőségileg magasabb fokra, a tudomány rangjára a termelést átitató szellemi tevékenységet, és ennek a kiteljesedése megy végbe a mi korszakunkban.

Persze a tudomány és technika közötti egység nemcsak abban nyilvánul meg, hogy a termelés gyakorlati tevékenysége átitatódik szellemi tevékenységgel, hanem végbemegy a fordítottja is: *a tudomány egyre jobban technizálódik*, vagyis a tudomány művelése és oktatása, ez az elsőrendű elméleti, szellemi jellegű munkálkodás elkerülhetetlenül összefonódik a megfigyelésekhez, kísérletekhez, mérésekhez, információközléshez, logikai és matematikai műveletek elvégzéséhez szükséges technikai eszközök megkonstruálásával, előállításával és felhasználásával.

Amikor azonban leszögezzük a tudomány és technika egységét, azt is hangsúlyozni kell, hogy ez nem ellentmondásmentes egység, hanem egymástól különböző, egymással bizonyos értelemben szembenálló, egymást kölcsönösen formáló, egymással újra és újra megütköző, egymással teljesen soha nem azonosuló oldalak egysége, azaz röviden: dialektikus egység. Ez a probléma szervesen összefügg a társadalmi lét és a társadalmi tudat közötti viszony jellegének a kérdésével.

A társadalom anyagi létének ugyanis *a termelési mód* a legdöntőbb, meghatározó tényezője, a termelési módnak pedig a *termelőerők* jelentik az alapvető tartalmi oldalát. *A technika fogalma a termelőerők fogalomkörébe tartozik, és azokat a természeti erőket, folyamatokat és tárgyi eszközöket fejezi ki, amelyeket az ember a termelés folyamatában céltudatosan használ fel, saját akaratának rendelve őket alá.* A technika tehát a természeti és társadalmi mozzanatok sajátos együttese, a természet és a társadalom közötti objektív viszony megnyilvánulási formája az adott időszakban. (L. Ágoston László: A technika fogalmáról, annak marxista és burzsoá értelmezéséről. MM Tájékoztató, 1963/5. sz. I. kötet, 102. o.) Eszerint végső fokon *a technika a társadalom objektív anyagi létének egyik alapvető komponense.*

A tudomány ezzel szemben mindenekelőtt az emberi tudat egyik formája, amely általános és absztrakt, logikailag összefüggő rendszerbe foglalt fogalmakban és törvényekben tükrözi vissza az objektív valóságot. Ezen belül a műszaki- és a természettudományok éppen a termelőerők fejlődésének, a társadalom és a természet közötti objektív viszonynak az adott korszakban elért állapotát fejezik ki. Nem kétséges tehát, hogy amint általában is a lét az elsődleges és a tudat a másodlagos, úgy a technika és tudomány viszonyán belül is *a technika mint a természet és a társadalom közötti viszony megnyilvánulási formája az elsődleges, a visszatükrözött objektív tárgy, a tudomány pedig másodlagos, visszatükröző tudatbeli kép.*

Hangsúlyozni kell, hogy a tudomány közvetlen termelőerővé válása nem jelenti a tudomány *teljes azonosulását* a technikával, hanem még ekkor is megtartja a maga viszonylagos különállását. A fizikai és a szellemi munka közötti *lényeges* különbség eltűnése elsősorban a termelés társadalmi rendszerében közöttük kialakult és a kizsákmányolással szervesen összefüggő különbségek eltűnését jelenti, nem jelenti azonban a kétféle tevékenység *teljes* egybeolvadását.

Hangsúlyozni kell továbbá azt is, hogy a közvetlen termelőerővé váló tudomány viszonylagos különállása a technikától nem jelent olyasmit sem, mintha visszájára fordulna a kettő közötti *alapvető* viszony, és most már a tudomány válnék elsődlegessé a technikával szemben. Mint általában is a lét és a tudat közötti ellentmondásos viszony, úgy a technika és a tudomány közötti ellentmondásos viszony esetében is arról van szó, hogy az elsődleges oldal meghatározó szerepe csak *végső fokon* érvényesül a másodlagos oldallal szemben, hiszen a másodlagos oldal *rendkívül aktív visszahatást* fejt ki az elsődleges oldalra.

Lenin a Kant és Mach által képviselt szubjektív idealista álláspontot vitatkozva

hangsúlyozza, hogy *nem az ember adja a törvényeket a természetnek, hanem a természet adja őket az embernek.* A törvények felismerése tehát a természet adománya, amihez a természet és a társadalom közötti kölcsönhatás *elsődleges* ágában jutunk. A felismert törvények alkalmazása és rajtuk keresztül a természeti jelenségek átformálása, vagyis az, amit az ember ad a természetnek, a kölcsönhatás *másodlagos* ágában játszódik le. Ha ezt nem vesszük eléggé figyelembe, akkor a tudomány aktív, alkotó jellegét hamisan, idealista módon értelmezhetjük, és ez károkat okozhat a tudományok művelésében és oktatásában. Erre még visszatérek.

Persze a technika és a tudomány közötti kölcsönhatás a valóságban sokkal bonyolultabb annál, mint amit az előbb az elsődlegesség — másodlagosság, a hatás — visszahatás formulájában fejeztünk ki. Ez csak a kölcsönhatás *legalapvetőbb* jellemvonására utal. *Bernal* a *„Tudomány és történelem"* (Gondolat, 1963) c. könyvében sokat foglalkozik a technikai, gazdasági és tudományos fejlődés bonyolult kapcsolataival.

Leírja pl., hogy bár a kapitalista nagyüzemi termelés kibontakozása a XVIII—XIX. században kétségtelenül összefüggött a XVII. század tudományos forradalmával, a mechanika, a csillagászat és a matematika rohamos fejlődésével, de a mechanikai termelési eljárások, sőt eleinte a gőzgép ipari alkalmazása sem kapcsolódott közvetlenül a tudományos kutatásokhoz. Itt még az empíria dominált. Kétségtelen azonban, hogy az ipar már ebben a fejlődési szakaszban is egyre gyakrabban igényelte a tudomány segítségét, bár jó ideig inkább a termelés mennyiségi megnövekedése folytán keletkező, korábban tehát fel nem merült, minőségileg új problémák megoldásában, mondhatnánk, a bajok orvoslásában. Az iparnak ezek az igényei viszont nagymértékben előmozdították a termodinamika, a kémia és az elektrodinamika fejlődését a XVIII—XIX. században, ami a XVII. század tudományos tematikájához képest lényeges változást idézett elő. Ettől kezdve a tudomány már nemcsak az ipar bajait orvosló tényezőként, hanem egyre inkább iránymutató, sőt egészen új iparágakat életrehívó tényezőként jelentkezett — anélkül persze, hogy az ipar szükséglete megszűnt volna a tudomány fejlődését serkentő, *végső fokon* elsődleges faktor lenni.

A technika és tudomány bonyolult, sokágú kölcsönhatása tovább bonyolódott a nagy monopóliumok és az államkapitalista szektorok kialakulásával, amelyekben egyre inkább a haditechnika foglalta el az első helyet, és ebbe az irányba terelte a tudományos fejlődést is, bár pl. az elektronika, a magenergetika, a műanyagkémia, az automatika tudományos eredményei a békés iparágak számára is alapvető jelentőségűek.

A szocialista társadalom ismét döntően új vonásokat hozott a technika és tudomány kölcsönhatásaiba. A szocialista állam nagy erőfeszítéseket tesz a tudományos kutatás és a tudományos káderképzés tárgyi és személyi feltételeinek biztosítására, szervezettségének, tervszerűségének, eredményességének, a tudományágak közötti helyes arányoknak, a legújabb tudományos eredmények ipari és mezőgazdasági alkalmazásának előmozdítására. Röviden: a szocialista állam, felismerve a tudomány közvetlen termelőerővé válásának objektív törvényét, mindent megtesz e folyamat minél zökkenőmentesebb kibontakozása érdekében.

II. Műszaki tudomány és természettudomány

A technika és a tudomány közötti kapcsolat általános problémája tudományos és felsőoktatási intézményeinkben sajátos aspektusokban, elsősorban a műszaki tudományok és a természettudományok közötti viszony aspektusában jelentkezik. *Ezt a viszonyt — mint minden viszonyt — ismét az egység és különbözőség ellentmondása jellemzi.* Bármelyik mozzanat eltúlzása a második mozzanat rovására metafizikus hibát jelent, amely káros hatással lehet a műszaki-, és természettudományok művelésére és oktatására.

Az irodalomban és a szakemberek felfogásában főleg az egység túlhangsúlyozásával, a kétféle tudományterület lényegi azonosításával találkozunk. *Fogarasi Béla* az MTA 1954. évi nagygyűlésén a tudományok osztályozásának elméleti és gyakorlati kérdéseiről tartott előadásában, ill. ennek „Az alkalmazott tudományok kérdései" c. fejezetében a következő két tételt állította fel: „1. A műszaki tudományok természettudományok. 2. A természettudományok és a műszaki tudományok között nincsen elvi különbség" (L. Fogarasi Béla: Tudomány és szocializmus. Akadémiai Kiadó, 1956. 324. o.) Érvelésében arra hivatkozott, hogy a műszaki tudományok önállósulását a természettudományoktól csak a *gyakorlati szükségszerűség* idézte elő, mert a termelésben szerzett óriási ismeretanyagot általánosítani és rendszerezni kellett. Azt javasolta, hogy a műszaki tudományok fogalmát úgy határozzák meg mint *„az anyagi termelésben alkalmazott természettudományok"*-at. (L. uo. 326. o.) Bár szavakban elítélte és az idealista filozófia hatásának tulajdonította a műszaki tudományok lebecsülését, tudományjellegük taga-

dását, amivel az elméleti tudományok művelőinél gyakran találkozhatunk, mégsem határolta el saját felfogását elég következetesen ettől a hamis nézettől.

Semmiképpen sem lehet ugyanis egyetérteni Fogarasi Bélának azzal a megfogalmazásával, miszerint a kétféle tudomány közt csak annyiban van különbség, hogy az elméleti tudományoknak, közöttük az elméleti természettudományoknak az akaratunktól független objektív törvényszerűségek *feltárása*, a műszaki tudományoknak és általában: az alkalmazott tudományoknak pedig mindössze e törvények *felhasználása*, akaratunknak való alávetése, az élettelen és élő természet céltudatos befolyásolása a közvetlen feladata. Ami a műszaki tudományt *tudománnyá* teszi és a műszaki gyakorlattól megkülönbözteti, az Fogarasi Béla szerint csak a *más tudományok* által feltárt törvények felhasználását célzó *módszerek* tanulmányozása, kikísérletezése, tökéletesítése és általánosítása. (L. uo. 325—326. o.)

Ez a felfogás erőszakosan szétválasztja egymástól a tudományban, mégpedig *minden* tudományban egymással szervesen, elválaszthatatlanul összefonódó két területet: *az elméletet és a módszert*. Az elmélet minden tudományban az általa feltárt objektív törvények logikailag összefüggő rendszerét jelenti, a módszer pedig azt az utat, amelyen járva a törvényeket feltárhatjuk és alkalmazhatjuk. A módszer fogalma tehát az objektum és a szubjektum közötti kölcsönhatás kétirányú folyamatát, az elmélet fogalma pedig az objektumnak e kölcsönhatás eredményeképpen a szubjektumban létrejövő sajátos tudati tükörképét juttatja kifejezésre. *Az elmélet és a módszer között összhangnak, egységnek kell lennie, ez objektív törvényszerűsége a tudományos megismerés folyamatának.* Bár ez természetesen szintén ellentmondásos egység, de ezek az egymással szembenálló oldalak olyan módon nem szakadhatnak el egymástól, hogy az elmélet *az egyik* tudományhoz, a módszer pedig *egy másik* tudományhoz tartozzék.

Az a tétel tehát, hogy „a műszaki tudomány az anyagi termelésben alkalmazott természettudomány" *elvileg* azért nem fogadható el, mert olyasmit állít, hogy a műszaki tudományban tulajdonképpen nincs is elmélet, nincs meg az objektív törvényszerűségek logikailag összefüggő rendszere — ez az elméleti épület a megfelelő természettudományban található, a műszaki tudomány pedig lényegében csak egy máshonnan kikölcsönzött elmélet alkalmazási módszereinek általánosítását jelenti. Tegyük hozzá, hogy *a műveleti eljárások empirikus összefoglalása magában véve még valóban nem nevezhető műszaki tudománynak.* Ez csak elmélet nélküli módszer, a termeléssel összefüggő szellemi tevékenységnek a tudománynál alacsonyabb szinten megjelenő formája, amelynek nemcsak a mérnök- és technikusképzésben, hanem a szakmunkásképzésben is meg vannak számlálva a napjai.

A műszaki tudományok kialakulásának és fejlődésének folyamata azonban világossá teszi, hogy a tudománynak ezen a területén *sajátos, a természettudományok elméletétől és módszerétől különböző, ebből deduktive le nem vezethető elméletről, ill. módszerről van szó.* Meg kell tehát vizsgálni: miben áll ez a sajátszerűség? Ez a probléma a maga gyakorlati vonatkozásai miatt eléggé az előtérbe került.

Geleji Sándor akadémikus az MTA 1963. évi nagygyűlésén a műszaki alapkutatások problémáiról tartott előadásában a két tudományterület megkülönböztetésére Fogarasi Béla álláspontjához képest nem sokat lépett előre. (L. Magyar Tudomány 1963/5. sz. 338—354. o.) Ő is azt állította, hogy a természettudományos és a műszaki tudományos kutató munkája között lényegileg nem lehet különbséget tenni, mert *mind a kettő a természetben lefolyó jelenségekkel foglalkozik, és közben azonos módszerrel dolgozik.* Abban mégis túlhaladta Fogarasi Béla nézetét, hogy vele ellentétben kimutatta: a műszaki tudomány művelésén belül éppen úgy megvan *az objektív összefüggéseket feltáró elméleti alapkutatás*, mint a természettudományok területén.

A kétféle alapkutatás közötti különbségtétel során először azt szögezte le, hogy a természettudós a *maguktól lejátszódó*, a műszaki tudós pedig *a mesterségesen előidézett* természeti jelenségek belső összefüggéseit keresi, később pedig a következő megállapításra jutott: „. . . *a műszaki alapkutatás karakterisztikuma elsősorban az, hogy a felvetődő kérdések számos természeti törvény együttműködésének komplexumai.*" (L. uo. 342. o.)

A természettudományos és műszaki alapkutatással a *célkutatás* fogalmát állította szembe, amely a már ismert törvényszerűségek alkalmazását jelentené egy-egy konkrét feladat megoldására. Az előadása fölötti vitában *Hevesi Gyula* és *Erdey-Grúz Tibor* akadémikusok egyetértettek azzal a megállapítással, hogy a műszaki tudományok területén is szükség van az objektív törvényszerűségek feltárását eredményező alapkutatások és a feltárt törvényszerűségek alkalmazását célzó kutatások megkülönböztetésére, még ha nem is lehet merev határokat vonni a kutatások különböző fajtái közé.

Erdey-Grúz Tibor azonban rámutatott arra is, hogy a Geleji Sándor által használt fogalmak és megkülönböztetések nem tükrözik vissza pontosan a műszaki és a természet-

tudományok, valamint a kutatások különböző fajtái között objektíve kialakult viszonyt. A célkutatás fogalmát azért nem tartotta helyesnek, mert az alapkutatás is *mindig meghatározott cél elérésére irányul*, ha nem is a közvetlen gyakorlati felhasználás céljára. Véleményem szerint is helyesebb az alapkutatások mellett *az alkalmazott és a fejlesztési kutatások* megkülönböztetése. Az előbbi, mint ismeretes, új technológiák kidolgozását vagy új anyagok, ill. szerkezetek előállítását célozza az alapkutatások eredményeinek felhasználásával, legtöbbször laboratóriumi vagy félüzemi körülmények között, esetleg kísérleti műhelyekben. Az utóbbi, vagyis a fejlesztési kutatás már az alkalmazott kutatásokra támaszkodik, és üzemi feltételek mellett, a gazdaságosság követelményeit is messzemenően figyelembe véve célozza egy-egy konkrét termelési feladat megoldását, termelő apparátusunk műszaki fejlesztését.

Nem kétséges, hogy *a műszaki tudományok területén a kutatásoknak mind a három fajtáját művelni kell — eltérően a természettudományoktól*, ahol döntően alapkutatások folynak, illetve alkalmazott kutatásokról csak laboratóriumi méretek és feltételek között, fejlesztési kutatásokról pedig sehogyan sem lehet szó. Ez véleményem szerint igen lényeges különbség a tudomány két területe között!

Egyet kell érteni Erdey-Grúz Tiborral abban is, hogy a műszaki tudományoknak az a két specifikuma viszont, amelyet Geleji Sándor vélt felfedezni, nem igazi megkülönböztetőjük, mert ezekkel a modern természettudományok is rendelkeznek: a modern természettudományok is sok esetben *mesterségesen előidézett* természeti jelenségek objektív összefüggéseit kutatják, és ezekben a jelenségekben a természettudós is *komplex problémahalmazokkal*, számos objektív törvény együttes érvényesülésével találkozik. A mikrokozmosz, de a világegyetem objektív összefüggéseit is csak úgy ismerhetjük meg, ha mesterséges berendezéseink segítségével érzékelhető kölcsönhatásokat kényszerítünk ki a természetből, és ebben a legkülönbözőbb tudományágak művelőinek bonyolult együttműködésére van szükség, mert a problémák valóban komplex módon merülnek fel.

Ismételten hangsúlyozni szeretném, hogy a kölcsönhatásoknak ez a mesterséges kikényszerítése, sőt továbbmenve, új, mesterséges környezetünk tartós jelleggel történő előállítása mint a szubjektum, vagy ha jobban tetszik, a tudat célirányos visszahatása az őt létrehozó objektív valóságra, nem változtat a törvényszerűségek objektivitásán. *Lenin*, amikor *Hegel*nek *„A logika tudománya"* c. művéhez széljegyzeteket készített, az *„Objektivitás"* c. fejezetnél éppen a technika célszerű jellege és az objektív valóság közötti, Hegelnél persze feje tetejére állított viszony tisztázása végett szögezte le, hogy az *objektív folyamatnak két formája van*. Egyik a mechanikai (fizikai) és kémiai természet, másik pedig az ember *célirányos* tevékenysége. *„A mechanikai és kémiai technika éppen azért szolgálja az ember céljait, mert az a jellege (lényege), hogy külső viszonyok (a természeti törvények) határozzák meg."* (L. Lenin: Filozófiai füzetek, Szikra, 1954, 164. o.)

Az ember a maga mesterséges környezetét tehát szintén *objektív folyamat* keretében teremti meg, amelynek törvényszerűségei függetlenek az egyes ember tudatától és akaratától. E folyamatnak megvannak a maga fejlődési szakaszai: elkezdődik a készen talált természeti tárgyak és jelenségek egyszerű felhasználásával; azzal folytatódik, hogy az ember megváltoztatja a készen talált természeti objektumok tulajdonságait, majd olyan új objektumokat hoz létre, amelyek az előállított formában a természetben nem is fordulnak elő. Ezek is kétfélék lehetnek; először: meglevő jelenségek adekvát modelljei, amelyeknél csak a környezeti viszonyok megteremtése mesterséges, de más viszonyok között a modellezett jelenség magától is végbemegy, mint pl. a termonukleáris reakció. Vannak viszont olyan emberi alkotások is, amelyek emberi beavatkozás nélkül egyáltalán nem születhetnek meg ilyenek elsősorban a gépek a maguk mozgató szerkezetével, áttételi mechanizmusával és a közvetlen munkavégzést szolgáló berendezésével. Itt valóban *az objektív valóságnak egy másik formájáról:* az ember által átalakított természetről van szó, amelyben új, de szintén *objektív* törvényszerűségek érvényesülnek. (L. A. Zsdánov: Az objektív valóság két formájáról, MM Tájékoztató, 1961. 2. sz., 68—79. o.)

Ha most már meg akarjuk fogalmazni: mi is az az *elvi* különbség, az a sajátszerűség, amely a műszaki tudományokat megkülönbözteti a természettudományoktól, akkor éppen az objektív valóságnak ezt a második formáját: az ember által átalakított természetet, a természeti és társadalmi mozzanatoknak azt a sajátos együttesét kell alapul venni, amelyet — ahogyan bevezetőben láttuk — a technika fogalma fejez ki. *A műszaki tudomány tehát nem az önmagában vett természet objektív valóságát, hanem a társadalmi lét egyik komponenseként létező, a társadalommal szervezett kölcsönhatást folytató természet objektív valóságát tükrözi vissza.* Ebben áll a legfőbb sajátossága, ebből fakad komplex jellege, a természettudományokhoz képest nagyobb mérvű bonyolultsága, az alap-, az alkalmazott és a fejlesztési kutatásoknak ezen és csakis ezen a tudományterületen fellépő dialektikus egysége.

Véleményem szerint a műszaki tudományoknak e sajátosságait saját tudományterületére vonatkoztatva igen mélyrehatóan elemzi *Korach Mór* akadémikus „*A kémiai technológia mint tudomány*" c. tanulmányában. (L. Bp. Műszaki Egyetem Tudományos Évkönyve, Tankönyvkiadó, 1961, 186—200. o.) Négy olyan objektív alaptörvényét ismerteti itt a kémiai technológiának, amelyek nem vezethetők le sem az elméleti, sem a kísérleti kémiából, sem más természettudományokból. *Első a minimális költségparaméter törvénye*, amely szerint minden kémiai technológiai eljárásnak van egy önköltségminimuma és a legszellemesebb laboratóriumi megoldás is értéktelenné válik, ha üzemi alkalmazása magasabb önköltséggel jár, mint az adott termék piaci ára.

Második a paraméterek nagy számának Le Chatelier által megállapított törvénye: a kémiai technológiai folyamatokban az összes paraméterek szétválasztása lehetetlen, ezért csak a döntő befolyású paramétereket lehet tekintetbe venni, és a szigorú matematikai alakban leírt törvényszerűségek csak határesetekként kezelhetők.

Harmadik a léptékhatás törvénye, amely megállapítja, hogy minden kémiai technológiai folyamat, ill. berendezés bizonyos mértékhatáron túl minőségileg változtatja meg a jelenség lejátszódását. Ez ismét arra utal, hogy ami laboratóriumi méretekben sikerült, az még egyáltalán nem bizonyos, hogy nagyüzemi méretekben is sikerül, vagyis a műszaki kutatónak még a problémák sokaságát kell megoldania ott, ahol a természettudományos kutató már megoldottnak tekinti a kérdést.

Negyedik az automatizáció törvénye, amely szerint a kémiai technológiai folyamatot befolyásoló paraméterek szórását csak automatizálás útján, folyamatos ellenőrzéssel és szabályozással lehet a kívánt tűréshatárok közé szorítani.

Úgy gondolom, hogy az ehhez hasonló objektív törvények és a feltárásukban, valamint alkalmazásukban érvényesítendő módszerek, amelyekkel a tanulmány ugyancsak részletesen foglalkozik, minden műszaki tudományban kikristályosodtak már, vagy a kikristályosodás állapotában vannak. Nyilvánvaló, hogy itt valóban sajátos, a természettudományos elméletnél és módszernél bonyolultabb és komplexebb elméletről, ill. módszerről van szó, amit éppen a sokparaméterűség, a természeti és társadalmi mozzanatok együtthatása, különösen pedig a nagyüzemi és össztársadalmi termelés szervezettségének objektív szükségszerűsége okoz. Ezeknek a sajátszerűségeknek és a belőlük levonandó következtetéseknek a messzemenő figyelembevétele nélkül üresjárat marad minden bölcselkedés a tudomány közvetlen termelőerővé válásáról.

Ezt annál is inkább hangsúlyozni kell, mert azok, akik az elmélet rangját csak a természettudománynak hajlandók megadni, és az elmélet alkalmazását alacsonyabb rendű szellemi tevékenységnek tartják, a bonyolultság és komplexitás kérdésében is feje tetejére állítva szemlélik a viszonyokat. *Jánossy Lajos* akadémikus a Geleji Sándor előadásához tartott hozzászólásában erről a következőket mondotta:

„Sok matematikus úgy hagyja el az egyetemet, hogy nem tudja kielégítően megoldani a gyakorlati feladatokat, és a fiatal fizikusok egy része sem képes megbirkózni egyszerű problémákkal. Ha aztán ezek az elkapatott, de hiányos felkészültségű fiatalok kutatóintézetekbe kerülnek, nem tudnak megfelelni a gyakorlati követelményeknek, ám ugyanakkor le is nézik a rájuk kiosztott munkát. Ahhoz, hogy ezen a hibán segítsünk, az oktatás szemléletén kell változtatni. Véleményem szerint ezzel nemcsak a fizikai és a kémiai kutatást mozdítanánk elő, hanem elsősorban éppen a műszaki tudományokat; de ugyanakkor minden más tudományág is hasznát látná a szemlélet megváltozásának." (L. Magyar Tudomány 1963/3. sz. 359. o.)

Ez a Jánossy Lajos által joggal kifogásolt szemlélet, az absztrakt teoretizálás elefántcsonttornyának az égig emelése szorosan összefügg annak a szerepnek a túlbecsülésével, amelyet a matematika játszik a természettudományokban és a műszaki tudományokban.

III. A matematika szerepe

Természetesen mi sem áll távolabb tőlem, mint a matematika szerepének a lebecsülése. A matematika nélkülözhetetlen eszköze a feltárt természeti törvények leírásának és az elméleti épület megalkotásában használt axiomatikus-deduktív módszernek, amelynek segítségével új fizikai jelenségeket, új tudományos törvényeket fedeztek és fedeznek fel. A matematika szolgáltatja a természettudományok és a műszaki tudományok elméleti apparátusához, a bennük felmerülő feladatok megfogalmazásához és megoldásához szükséges formalizmust. A modern technika nagy vívmányai nem születhettek volna meg a legfejlettebb matematikai módszerek alkalmazása nélkül.

A matematika azonban többlépcsős absztrakciót alkalmaz, és ezért fejlődésében nagyfokú viszonylagos önállóság érvényesül: kialakul az úgynevezett „tiszta matematika",

amelynek látszólag semmi kapcsolata sincsen a természettudományos és a műszaki gyakorlattal. Ez az önállóság azonban mégis csak viszonylagos jellegű. Ahogyan *A. D. Alekszandrov* akadémikus, a leningrádi egyetem matematikaprofesszora megállapítja *„A matematika tartalma, módszerei és jelentősége"* c. könyvében: „A matematika területén az utóbbi időben sok elmélet jön létre, de csak azok fejlődnek tovább és képezik szilárdan a tudomány részét, amelyeket a természettudományokban és a technikában alkalmazni is lehet, vagy pedig szerepet játszanak olyan elméletek általánosításában, amelyeknek ilyen alkalmazása lehetséges." (L. az ELTE sokszorosított kiadásában, 88—89. o.)

Különösen az elektronikus számológépek fejlődése sokszorozta meg a matematika alkalmazásának területeit a legkülönbözőbb tudományágakban és a termelési folyamat gyakorlatában. Nem kétséges tehát, hogy a matematika szerepének állandó növekedése a tudomány és a technika fejlődése szempontjából igen pozitív hatású folyamat. Ennek a folyamatnak minél gyorsabb kibontakoztatása elsőrendű tudománypolitikai feladatunk.

Mint ismeretes, hazánkban 1962-ben érdekes vita indult meg a matematika alkalmazásának kérdéseiről szóban és írásban, főleg a Magyar Tudomány hasábjain. Kiderült, hogy ebben a kérdésben kétfrontos harcot kell folytatni. *Fenyő István* professzor pl. elmondotta, hogy egyes szakemberek, köztük egyetemi oktatók között is *ellenállás mutatkozik a matematikai módszerek alkalmazásával szemben*, aminek jelentős részben a tájékozatlanság az oka: nem ismerik vagy talán nem is akarják megismerni az általuk tanult matematikai tananyagnál modernebb matematikai fejezeteket és alkalmazásaikat. (L. Magyar Tudomány 1963/9. sz. 633. o.)

Ez a tananyag azonban zömében a matematika 150—200 évvel ezelőtti állapotát tükrözte vissza, tehát ma már semmiképpen sem elegendő. A modern matematikai módszerek megismerésétől és alkalmazásától való húzódozás a bonyolultabb problémák esetében az empirista tapogatózások iránti hajlamot erősíti, fékezi népgazdaságunk műszaki fejlesztését, ezért erőteljesen fel kell venni ellene a harcot.

Farkas Miklós docens a Magyar Tudomány 1963. évi decemberi számában helyesen állapítja meg, hogy ebben a harcban komoly szerepet játszhatnak a műszaki egyetemek matematikai tanszékei, ehhez azonban meg kell erősíteniük kapcsolataikat a szaktanszékekkel. (L. Magyar Tudomány 1963/12. sz. 827. o.) Ugyanitt helyesen mutat rá a másik veszélyre is: *egyes vezető matematikusoknak az alkalmazások irányában tanúsított arisztokratizmusára*, ami a matematikusképzés szellemére is rányomja a bélyegét. Ahogyan láttuk, erre Jánossy Lajos is felhívta a figyelmet.

Miből fakad ez az elméleti arisztokratizmus egyes matematikusok és elméleti fizikusok körében? A mi viszonyaink mellett ennek a jelenségnek döntően ismeretelméleti gyökerei vannak: a matematikában használatos többlépcsős absztrakció eredetének és tartalmának helytelen értelmezéséről van szó. Ezek a többlépcsős absztrakciók természetesen végső fokon szintén az objektív valóságból származnak, azt tükrözik vissza a megismerésnek a jelenségtől a lényeg és a még mélyebb lényeg feltárása felé haladó folyamatában. Az objektív valóság az elsődleges, a visszatükrözött tárgy és a többlépcsős matematikai vagy elméleti fizikai absztrakció a másodlagos, visszatükröző kép.

Ismeretelméletileg azonban lehetőség nyílik a matematika eredetének és tartalmának szubjektív és objektív idealista értelmezésére is.

A szubjektív idealista, pozitivista értelmezés szerint a matematikai apparátus a tapasztalattól független, a priori jellegű, szubjektív észkonstrukció, amely kizárólag méréseink és megfigyeléseink rendezésére, fenomenológiai leírására szolgál, és nincs semmiféle objektív tartalma, nem lehet belőle semmilyen következtetést lovonni a leírt jelenség belső, objektív lényegére vonatkozóan. Ez a felfogás a matematika alkalmazását empirikus formulák megállapítására korlátozná, és megfosztana bennünket a matematikától mint a lényeg feltárásának kiváló eszközétől. Ezzel a koncepcióval az empirizmusra hajlamos szakemberek között gyakran lehet találkozni. Nem kétséges, hogy fel kell venni ellene a harcot, mivel gátolja a tudomány fejlődését.

Az előbbiekben jellemzett arisztokratikus nézetek azonban inkább a matematika eredetének és tartalmának *objektív idealista*, platonista értelmezésével függnek össze. E felfogás szerint a matematikai apparátusnak objektív tartalma van ugyan, de nem megközelítő pontosságú tükörképét, hanem *abszolút jellegű, végső eszmei lényegét jelenti a fizikai világnak*. Ezt persze nem mindig fogalmazzák meg olyan világosan, mint pl. az állandóan Platónra hivatkozó Heisenberg, de nézeteikben és módszereikben mégis ez a matematicista felfogás nyilvánul meg. Erre szeretnék néhány példát mondani:

Egyik gyakori téveszme a *viszonylagos fizikai invariancia felcserélése az abszolút matematikai invarianciával*. Olyan anyagi objektumoknak, amelyek a viszonylag tartós

és észlelhető dinamikus egyensúly állapotában vannak, mint pl. a szilárd testek, a tudomány hosszú időn keresztül nem ismerte fel a nagymérvű strukturális bonyolultságát, a bennük ható és egymást kiegyenlítő ellentétes erőket, hanem messzemenő leegyszerűsítéssel, pusztán kiterjedésükkel és egyéb egyszerű mechanikai állapotjelzőikkel jellemezhető, ellentmondásmentes egységeknek tekintették őket. A viszonylag invariáns paraméterek megismerése ebben a koncepcióban nem a megismerés *kezdeti* lépcsőfokát jelenti, amelyet úgy kell továbbfejleszteni, hogy feltáruljanak a viszonylagos invarianciát előidéző materiális hatások és kiegyenlítettségük korlátai, hanem az invarienciát abszolút matematikai invarianciának képzelik el, és a fizikai jelenség végső eszmei lényegének nyilvánítják. *Ezt teszi pl. Einstein a Lorentz-invarianciával, miközben a szilárd testek materiális kölcsönhatását is a koordinátarendszerek kölcsönös geometriai viszonyává lényegíti át.*

A természettudományos és műszaki kutató számára azonban éppen a materiális kölcsönhatások, pl. a részecskegyorsítóban vagy az űrrakéta felgyorsításakor végbemenő effektusok *fizikai* természetének a megismerése a fontos, és ezzel akarja megmagyarázni a fenomenológiailag már ismeretes Lorentz-invarianciát, valamint érvényességének a felgyorsítás mértékében jelentkező korlátait. Ebben azonban a Lorentz-invariancia jelenlegi matematicista értelmezése nem segíti, hanem akadályozza.

Itt csak mellékesen említem meg, hogy a matematicizmus ebben a kérdésben oly módon is megnyilvánul, hogy *az egyenletek, adott esetben a Maxwell-egyenletek minden megoldásának reális jelentést tulajdonítanak.* Ebből pl. az következik, hogy az elektromágneses mező egy olyan pontjában, amely a sugárforrástól r távolságban van, a t időpontban bekövetkező állapotot nemcsak a sugárforrás $(t—r/c)$ időpontbeli állapota, vagyis a c fénysebességgel terjedő retardált (késleltetett) hatás, hanem vele együtt a sugárforrás $(t + r/c)$ időpontbeli állapota, vagyis egy a jövőből visszamutató, avanzsált hatás is befolyásolja. A jelenlegi állapot tehát e felfogás szerint a múlt és a jövő bonyolult összjátékaként alakul ki. A természettudományos és műszaki kutató azonban nem tekintheti a matematikát a világ végső eszmei lényegének, és ezért a fizikai jelentéssel nem rendelkező teleologikus hatásra utaló megoldásokat nem fogadhatja el.

Végül még egy példa a matematicizmus káros hatására. Abból a tényből, hogy a *megismerés* az egyszerűtől halad a bonyolult felé, és emiatt sok olyan matematikai összefüggést ismerünk, amely számos paraméter elhanyagolása folytán viszonylag egyszerű alakot ölt, a matematicisták olyan következtetést vonnak le, hogy *maga a természet* választja mindig a matematikailag legegyszerűbb, legelegánsabb megoldást. Ez a felfogás eklatáns módon nyilvánul meg pl. abban a különbségben, ahogyan a Maxwell-egyenleteket egyfelől maga Maxwell, másfelől Einstein értelmezi. Maxwell a saját egyenleteit az elektromos áram mágneses mezejéről és az elektromágneses indukcióról mint materiális jelenségekről szerzett kísérleti tényanyag matematikai általánosításait alkotta meg és fogta fel. Einstein szerint ez *fogalmilag* nem kielégítő értelmezés, és ezért ő így definiálja a Maxwell-egyenleteket: „*Ezek a legegyszerűbb Lorentz-invariáns mezőegyenletek, amelyek egy vektortérből leszármaztatott, ferdén szimmetrikus tenzor számára felállíthatók.*" (L. Einstein: Autobiographisches, P. A. Schilpp „A. Einstein — philosopher-scientist I." c. kötetében, Harper, New York, 1959. 62. o.)

Más helyen világosan megfogalmazza Einstein a következőket: egy fizikai elméletet annál tökéletesebbnek kell minősíteni, *minél egyszerűbb struktúrán alapszik*, és minél szélesebb a koordináta-transzformációknak az a csoportja, amelyre vonatkozóan az elmélet mezőegyenletei invariánsak. (L. uo. 76. o.) A gravitációs mező egyenleteit ennek megfelelően úgy állítja fel, hogy a négydimenziós jelleget és a szimmetrikus tenzorral jellemzett térbeli struktúrát, valamint a folytonos transzformációk csoportjával szembeni invarianciát posztulálja számunkra. (L. uo. 88. o.)

A kapott eredménnyel azonban nincs megelégedve: nem tartja elég elegánsnak az olyan mezőegyenleteket, amelyek *szingularitásokkal rendelkeznek*, vagyis vannak olyan pontok (a mezőt gerjesztő tömegek helyei), amelyekben a mezőegyenletek nem teljesülnek. A fizikusok számára legfontosabb feladatként ezt tűzi ki: meg kell keresni azokat a mezőegyenleteket, amelyek mindenhol szingularitásmentes megoldással rendelkeznek. (L. uo. 29. o.) *Inkább tűnjék el tehát a fizikából a mező anyagi forrása, csak az egyenletek legyenek elegánsak!*

Ugyanezt a gondolatot *Dirac* a „Scientific American" számára a fizikai világkép fejlődéséről írott cikkében, amelyet a Természettudományi Közlöny 1964. évi 1. és 2. száma rövidítve közölt, így fejezi ki: „*Sokkal fontosabb, hogy az egyenletek szépek legyenek, mint az, hogy a kísérleti eredményekkel összhangban álljanak.*"

Neumann János a következőképpen vélekedik ugyanerről a kérdésről: „*Annak a kritériuma, hogy az elmélet milyen sikerrel ragadja meg a lényeget, egyszerűen az, hogy az*

osztályozó és kapcsolatba hozó szkéma áttekinthető és elegáns módon elég sok jelenséget képes-e összefogni . . . Ez a kritérium szemmel láthatóan nagymértékben esztétikai jellegű.
(L. Neumann János: A matematikus, Fizikai Szemle 1962/11. sz., 329. o.)

Végül hallgassuk meg *Heisenberg* véleményét erről a kérdésről. Az elemi részek elméletének mai helyzetéről 1963-ban írt tanulmányában először az idevágó újabb kísérletek eredményeit foglalja össze, majd így folytatja: „*Igy tehát az elmélet azt a feladatot tűzte maga elé, hogy megértse mindezeket a megfigyeléseket és összefüggéseket. Ez a következőt jelenti: matematikailag meg kell fogalmazni a megfigyelt jelenségek alapjául szolgáló természeti törvényeket, majd ki kell mutatni, hogy a pontosan megfogalmazott természeti törvényekből valóban következik mindaz, amit tapasztaltunk. Emellett az ember még annak a reményének adhat kifejezést, hogy az alapvető törvények végül is egyszerűeknek fognak bizonyulni, habár semmi oka sincs azt gondolni, hogy ez a reménysége valóra is válik.*" (L. Tudomány és emberiség, Akadémiai Kiadó, 1963. 310. o.)

Szerencsére tehát itt a filozófiailag Platónt propagáló Heisenbergből mégis csak kitör az ösztönös materializmus módszerével kutató természettudós, és a természeti törvények matematikai egyszerűségének posztulátuma nála már csak nosztalgikus vágyálommá szelidül. Később aláhúzza annak a felismerésnek a fontosságát is, hogy a természeti törvények bizonyos szimmetriái, pl. bizonyos transzformációkra vonatkozó *invarianciájuk a valóságban csak közelítően teljesül.* (L. uo. 315. o.)

A modern tudomány tehát akarva-akaratlanul a dialektikus materializmust szüli, mint Lenin már 1908-ban megállapította. A szülést azonban ezen a területen is meg lehet gyorsítani, és fájdalommentessé lehet tenni. Ehhez a többi között az kell, hogy kutatóink ne ösztönösen, hanem tudatosan alkalmazzák a megismerésnek ezt a ma egyedül következetes, tudományos módszerét. A matematikát tehát ne a természet állítólagos logikai egyszerűségének hamis posztulátumából kiindulva alkalmazzák, hanem állítsák a sokparaméterű, bonyolult és komplex kölcsönhatásokat tartalmazó természeti és technológiai folyamatok leírásának szolgálatába. Amikor pedig egyes kölcsönhatásokat a leírásban elhanyagolnak, ami elkerülhetetlen, legyenek annak a tudatában, hogy nem abszolúte, hanem csak megközelítően érvényes tükrözését kapták az objektív valóságnak, amely további finomításra szorul. Juttassák érvényre azt a koncepciót oktató-nevelő munkájukban is.

IV. Következtetések

Milyen tudományszervezési és pedagógiai következtetéseket kell levonni az elmondottakból?

1. Mivel a matematika, a természettudományok és a műszaki tudományok között az egység és különbözőség dialektikus viszonya áll fenn, mind az oktató-nevelő, mind a tudományos kutató munkában *az eddiginél sokkal szorosabb és szervezettebb munkamegosztást és kooperációt kell létesítenünk az említett tudományágak kutatóintézetei, valamint egyetemi tanszékei között.* Különösen fontos feladat ebben a vonatkozásban a sok tudományágat egyesítő műszaki egyetemek és természettudományi karok komplex jellegének hasznosítása. Geleji Sándornak azt a téves nézetét, hogy a műszaki egyetemek nem alkalmasak a problémák komplex megoldására, és nem végezhetnek műszaki alapkutatásokat, hanem csak rutinvizsgálatokat (l. Magyar Tudomány 1963/5. sz., 348—351. o.), éppen ezzel a szervezett kooperációval kell ténybelileg megcáfolni. Erdey-Grúz Tibor a Geleji Sándor előadásához fűzött hozzászólásában, a Budapesti Műszaki Egyetem első eredményeire hivatkozva, rá is cáfolt erre a téves nézetre. A szaktanszékek által végzett alap-, alkalmazott és fejlesztési kutatásokba tehát az eddiginél következetesebben kell bevonni a matematika és az elméleti természettudományok oktatóit, de nekik is több kezdeményezést kell tanúsítaniuk a szaktanszékek vonatkozásában, jobban rá kell terelniük a figyelmet az elméleti eredmények alkalmazási lehetőségeire.

2. Ezzel szorosan összefügg az a szükségszerűség, hogy az oktatásból és a kutató munkából is *ki kell végre küszöbölnünk az üres empirizmust,* az elméletileg fel nem dolgozott tényanyag egyszerű felhalmozását és magoltatását. Le kell küzdeni az elméleti általánosítástól és az ehhez szükséges matematikai módszerek alkalmazásától való idegenkedést ott, ahol ez még tapasztalható. Ezzel egyidejűleg *le kell azonban küzdeni az absztrakt matematicizmus módszerét is,* az egyenletek előre posztulált egyszerűségének, eleganciájának és invarianciájának mindenek fölébe való helyezését.

3. *A műszaki tudományok oktatásában és művelésében tudatosan figyelembe kell venni azokat a specifikumokat,* amelyek őket a természettudománytól minden egység ellenére is megkülönböztetik: nagyobb mérvű bonyolultságukat, az általuk tanulmányozott folyamatok sokparaméterűségét, a nagyüzemi folyamat minőségi különbözőségét a laboratórium-

ban lejátszott folyamattól, a költségparaméterek és általában a társadalmi-gazdasági mozzanatok alapvető jelentőségét. Nagyon fontosnak tartom, hogy egyetemi oktatóink világosan lássák és hallgatóikkal is világosan megértessék: *a laboratóriumi siker a műszaki problémák megoldásában még csak az első, szerény lépést jelenti.* Valljuk meg, hogy ez a szemlélet még nem egészen általános!

4. Végül azt a véleményemet szeretném aláhúzni, hogy az alatt az öt év alatt, amelyet mérnökhallgatóink az egyetemen töltenek, nem törekedhetünk többre, mint a matematika, az alapozó természettudományok, a legfontosabb társadalmi-gazdasági ismeretek, végül pedig a *műszaki alapkutatások eredményeinek és alkalmazásuk legáltalánosabb és legkorszerűbb módszereinek megtanítására.* Az alkalmazott és fejlesztési kutatások eredményeinek részletesebb ismertetése már nem az alapképzés, hanem a továbbképzés feladata kell hogy legyen. Az UNESCO adatai azt mutatják, hogy *a tudományos ismeretek mennyisége exponenciálisan növekszik az idővel: kb. 10 évenként megkétszereződik,* vagyis az alatt az 5 év alatt is több mint 40%-kal növekszik, amíg egy-egy hallgató elvégzi az egyetemet. Ha tehát a tananyag korszerűsítésében nem akarunk reménytelen versenyfutást végezni az idővel, akkor valóban nem törekedhetünk többre a fent jelzetteknél. Szilárd alapokat és módszereket kell adnunk ahhoz, hogy a leendő mérnökök és kutatók képesek legyenek a szakadatlan önképzésre és a gyakorlatban, de nem csak a mai, hanem a jövőbeli gyakorlatban is felmerülő tudományos és fejlesztési problémák megoldására.

Elek Tibor

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái[1]

Hatvan esztendő telt el a speciális relativitás elvének kimondása óta: sok vita, elvi harc között eltelt évek. Az elmélet sikerei mindenkit meggyőztek arról, hogy az új elmélet ellentmondásmentes és érvényességi köre tágabb, mint a régi mechanikáé volt. A sok vita közben azonban falat emeltek az elmélet köré, a sok szép győzelem mintha dogmatizálta volna alaptörvényeit.

Kell és lehet bírálni, az elmélet határait szabaddá kell tenni a továbbfejlesztés számára. Jól megalapozott tudományos elméletnek nincs mit tartania a holnaptól: azzal, hogy érvényességi körüket, vagy valóság-tükrözésük fokát újabb kutatások élesen megvilágítják, jól megalapozott elvek nem dőlnek meg és nem veszítenek értékükből.

Ilyen kritikai szellemben megírt munka Jánossy Lajos és Elek Tibor könyve: A relativitáselmélet filozófiai problémái.

Az első rész (Jánossy Lajos: Elgondolások a Lorentz-transzformáció fizikai interpretációjáról és a Lorentz-elv, 19—182. o.) Jánossy professzornak öt, e tárgyban 1952 és 1962 között írt cikkét tartalmazza.

Izgalmas élményben van része annak, aki ezt az első részt áttanulmányozza: egy új tudományos elmélet születését, megerősödését kísérheti figyelemmel. A könyv első helyen közli az 1956-ban íródott „A filozófiai jelentősége a fizikai kutatásban" című cikket. Meggyőző érveléssel és két részletesen kifejtett példával igazolja azt, hogy filozófiai alapok nélkül aligha képzelhető céltudatos tudományos tevékenység. Hiszen a kutató munka súlypontja — ennek a pontnak a súlyát minden kutató nagyonis érzi — nem annyira a problémák megoldásában, mint inkább felvetésében, az elénk tornyosuló ezernyi probléma közül a kulcsprobléma megtalálásában áll. Helytelen filozófiai nézetek sokszor akadályozták már a tudomány fejlődését: a legújabb időkből vett példát, Boltzmann kinetikus gáz-elméletének hősi küzdelmét az elismerésért ugyancsak ebben a cikkben olvashatjuk.

A Lorentz-transzformáció fizikai jelentéséről (1952) írt cikk indítja meg időrendben a sorozatot, amely azután a „További megfontolások a Lorentz-transzformáció fizikai interpretációjáról" (1957) című cikk után „A speciális relativitáselmélet filozófiai problémái"-ban (1961) csúcsosodik ki. Itt találjuk meg először az egész problémakört új alapokra helyező elvet, amely mentes a „régi" relativitáselv körülbástyázottságától, s alkalmas arra, hogy új, még felfedezésre váró területek kapcsolódhassanak hozzá, egyúttal egész sereg új útat tűzve ki a további kutatások számára, s amelyet felfedezője, Jánossy, a Lorentz-transzformáció megalkotója iránti tiszteletből Lorentz-elvnek nevezett el. A sorozat utolsó cikke „A fénysebességmérés problémáinak vizsgálata" (1962) hat alapvető, a fizika fejlődése szempontjából döntő jelentőségű mérés elemzése a Lorentz elv alapján.

Egy könyvismertetés szűkreszabott korlátai nem teszik lehetővé, hogy behatoljunk ennek a sokrétű és szerteágazó problémakörnek részleteibe. Két kérdést említek csak meg, a legalapvetőbbeket, amelyekre a könyvnek ez a része választ ad: 1. Mi tette szükségessé a speciális relativitási elv felülvizsgálatát? 2. Mennyiben helyesebb a Lorentz-elv a speciális relativitási elvnél?

Mindenekelőtt lássuk magát a két elvet. A speciális relativitás elve a következő: A természettörvények Lorentz-transzformációval szemben kovariánsak, vagyis valamennyi inerciarendszer egyenértékű, és koordinátáik, időpontjaik között a kapcsolatot a Lorentz-transzformáció fejezi ki. A Lorentz-elv a következő: A természeti törvények olyan jellegűek, hogy egy valóságos fizikai rendszer Lorentz-transzformáltja ismét egy, a természeti törvények-

[1] Akadémiai Kiadó, 1963. 351 o.

nek megfelelő rendszert ír le. Egy fizikai rendszer Lorentz-transzformáltját úgy kapjuk meg, hogy a rendszert meghatározó koordinátákra és időpontokra a Lorentz-transzformációt alkalmazzuk s a kapott új számértékeket a régi koordinátarendszerre vonatkoztatjuk (124—125. o.).

Amint az több helyen is határozottan ki van emelve a könyvben (pl. 126. és köv. oldalak), a két elv matematikailag azonos eredményekre vezet, tehát nem lehet kísérletekkel bebizonyítani az egyiknek vagy a másiknak nem-igaz voltát. A speciális relativitás elvének felülvizsgálását filozófiai okok tették szükségessé, éspedig a következők: 1. A relativitási elv a tĕrnek, az időnek és általában a fizikai mennyiségeknek nem tulajdonít objektív realitást, csupán mértékszámokat ismer. 2. A relativitási elv korlátokat szab a megismerés elé, amikor *a)* kategorikusan tagadja a fénysebességnél nagyobb sebességgel terjedő hatások létezését, mert ilyenek léte állítólag az okság elvével kerülne összeütközésbe, *b)* eleve értelmetlennek nyilvánítja a fizikai rendszerek méretváltozását, fizikai folyamatok lelassulását előidéző materiális okok kutatását.

Ezzel szemben a Lorentz-elv értelmezése szerint 1. a jelenségek tér- és időbeli koordinátáinak, általában a fizikai mennyiségeknek objektív realitásuk van; távoli események egyidejűségének is. A Lorentz-elvből ugyanis nem következik az, hogy a fény valamennyi inerciarendszerben izotróp módon terjed: ez csak olyan koordináta rendszerben áll fenn, amelyben az elektromágneses hullámok hordozója (az ún. éter) nyugalomban van. Az ilyen koordinátarendszerben mért fizikai mennyiségek mentesek az éterhez képesti gyorsulás folytán bekövetkező változásoktól. 2. Az éterhez képest gyorsuló testek méretei, valamint a testekben végbemenő folyamatok sebességei megváltoznak, ezek a változások reálisan létező, objektív változások, amelyek nagysága csupán a gyorsulás folyamán elért végsebességtől függ. További részletes kidolgozásra váró vonzóan szép, de nehéz feladat e hatás mechanizmusának tisztázása. 3. Az események sorrendjének objektív realitása van, tehát nem kerülhetünk ellentmondásba a kauzalitással akkor sem, ha a jövőben olyan hatást fedeznénk fel, amely a fénysebességnél nagyobb sebességgel terjed. A Lorentz-elvet könnyű általánosítani úgy, hogy ilyen hatások fellépését is számba tudja venni.

A felsorolt gondolatok egy része nem új, például a testek méretváltozásának, a folyamatok lelassulásának, a tömeg sebességfüggésének objektív realitását sokan, sokáig hangoztatták (Abraham, Lorentz, Poincaré, Laue, Pauli stb.). Később azonban ezek a vélemények ellankadtak, bár ma is akadnak követőik (pl. Heisenberg).

A könyv első része példás kísérlet arra, amit az első cikk szinte programul tűzött ki: a dialektikus materialista filozófiai elvek alapján tűzni ki fizikai kutatási célt, s megmutatni egy ilyen vállalkozás horderejét. Valóban, a Lorentz-elv felismerése ennek a programnak köszönhető.

A könyv második része Elek Tibor munkája (Albert Einstein ismeretelméleti koncepciójáról és a relativitáselmélet filozófiai tartalmáról, 183—332. o.).

Einstein filozófiai nézeteinek hovatartozósága sok vitára adott alkalmat. A szubjektív idealista jellemzéstől a naiv materialista megjelölésig sokféleképpen értelmezték kijelentéseit. Érdekes, alapos körültekintéssel megírt munkában mutatja ki Elek Tibor, hogy Einstein nézeteinek kialakulására nagy hatással volt ugyan Mach koncepciója, állásfoglalása mégsem tekinthető szubjektív idealistának, mert elismeri a tér- és időfogalom tapasztalati, nem-apriorisztikus jellegét. Nem tekinthető azonban materialistának sem, mert az intuitíve felismert gondolati tartalmat tekinti elsődlegesnek az anyaggal szemben. Az objektív idealizmus s ezen belül a panteisztikus racionalizmus az az irányzat, amely Einstein filozófiai nézeteivel leginkább egybevág — jut el a végső következtetéshez a szerző.

Nagy tudósok filozófiai nézeteinek boncolása önmagában is érdekes tanulmány. Einsteinnél azonban erre kétszeresen is szükség van, mert az ortodox relativitási elv filozófiai tartalmának bírálatánál elsősorban az ő értelmezéséből kell kiindulni. Márpedig a relativitás elvének filozófiai bírálata nem egyszerű, nagyon is sokrétű feladat. Erre mutat az is, hogy többféleképpen is interpretálták eddig a relativitáselmélet filozófiai tartalmát. Voltak, akik magát az elvet is szubjektív idealistának, a materializmussal össze nem egyeztethetőnek vélték, ma pedig sokan tartják magát az elvet az anyagi világ objektív törvényeit tükröző, a dialektikus materializmus alapelveivel összeegyeztethető természettörvénynek.

Elek Tibor kimutatja, hogy a speciális relativitás elve Einstein megfogalmazásában és interpretációjában nem egyeztethető össze a dialektikus materializmus elveivel. Különösen élesen bírálja a relativitáselmélet téridő-kontinuumának fogalmát, ebben jelöli meg a legfőbb eltérést a dialektikus materializmus álláspontjával szemben. Kimutatja, hogy az einsteini koncepció — bár van racionális, objektív magja is (a fizikai világ objektivitásának

elismerése, a fizikai valóság tartalmi és formai oldalának elválaszthatatlan kölcsönhatása stb.) — mégis alapvetően összeegyeztethetetlen a dialektikus materializmussal, főképp és elsősorban azért, mert Einsteinnél a fizikai világ csak másodlagos megjelenítője a szellemi lényegeknek, nála a kontinuum az eszmei lényeggel bíró tartalom, amelynek a fizikai jelenségek csupán megjelenési formái.

Einstein és Bohr filozófiai vitájának érdekes, tanulságos ismertetése zárja le a könyv második részét.

A könyv függeléke két részből áll: Az első részleteket közöl Einstein „Mein Weltbild" című művéből, a második rész pedig Tamm bírálatát közli Jánossynak a Lorentz transzformáció interpretálásáról írt cikkéről. Tamm teljesen elutasító álláspontra helyezkedik ebben a cikkben, érveiből azonban (pl. a mezon-élettartam sebességfüggéséről elmondottakból) arra kell következtetnünk, hogy nem értette meg igazán a Jánossy-féle interpretációt.

Sok szó esett nálunk filozófusok és fizikusok együttműködéséről. Azt mondják, minden Démosztenésznél szebben beszél a tett: s ennek a könyvnek megjelenése pozitív cselekedet volt az együttműködés terén. Nagyra kell értékelnünk önmagában is. Tartalmát illetően pedig fizikus és filozófus egyaránt maradandót kap benne: a Lorentz elvet, amely a rá felépített elmélet segítségével kibővítette a speciális relativitás elvének korlátait, s ezzel újabb haladó lépést képvisel a természet törvényeinek még tökéletesebb megismeréséért végzett munkában.

A könyv stílusa nem egységes: az első rész logikailag meggyőző, szabatos stílusa után szokatlan a második rész szenvedélyes, érzelmekre is apelláló stílusa, mely néha pontatlan, néhol pedig túlságosan erős.

A könyv az Akadémiai Kiadó gondozásában, tetszetős külsőben jelent meg. Megjelenése jelentős eseménye tudományos életünknek.

Somogyi Antal

Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben[1]

Füst Milán esztétikáját a két világháború közti magyar polgári művészetelmélet történetében kell elhelyeznünk. A szerző nemzedékének egyik utolsó köztünk élő képviselője; könyve régi — Budapest ostroma alatt megsemmisült — kéziratok rekonstrukciója. A kronológiai érveknél is fontosabbak a tartalmi meggondolások. Bírálatunk bázisa természetesen a marxista esztétika mai fejlődési foka kell legyen, de teljesen inadekvát s a történelmi konkrétség követelményeinek ellentmondó eljárás volna Füst esztétikáját *közvetlenül* a fejlett marxista esztétika eredményeivel összevetni. — Az alábbi ismertetésnek és bírálatnak azonban nem lehet feladata a történelmi összefüggések részletes kidolgozása, csupán néhány egészen vázlatos összehasonlítást tehetünk Füst s más e korszakban működő költők, irodalomtörténészek művészeti nézetei között.

A legfontosabb kérdés, amelynek vonatkozásában el kell végeznünk ezt az összevetést, nem közvetlenül esztétikai, hanem általános világnézeti, filozófiai jellegű — ennek azonban az adott korszakban a művészeti problémák szempontjából is döntő jelentősége van. Az irracionalizmus kérdéséről van szó. Míg Babits — ahogy ezt Bálint György kimutatta — felismerve a filozófiai irracionalizmus következményeit, bár egy problematikus eszmei pozícióból, de az adott korszakban jelentős harcot folytat az irracionalizmus ellen, addig Füst gondolatai mindvégig az irracionalizmuson belül mozognak. E tekintetben Füst álláspontja szélsőségesebb Szerb Antalénál is, aki az észellenes hatalmak uralmát hírdető elmélet egyes következményeinek levonása előtt mindig visszahőköl, s csak Kosztolányi bizonyos megnyilatkozásaihoz hasonlítható. Úgy gondoljuk, hogy jól szemléltetik ezt az alábbi sorok, melyeknek *tartalmán* mit sem változtat a motivális és előadásmódbeli archaizálás: „Vajon nem joggal nevezhetők-e automatikusoknak indulataim — írja Füst —, amikor nemegyszer olyasmi felé is el tudnak terelni engem, mikor rá tudnak venni olyasmire is, ami minden meggyőződésemmel homlokegyenest ellenkezik? (Már azért is úgy kell nevezni az indulatokat, hogy az értelemmel mindenképpen szembenállók, vagyis irracionálisok.) Például: ki ne érzett volna, békeszerető s háborúzást gyűlölő ember is olyat, hogy, mondjuk, a tüzérség harsány riadójára, lelket-markoló, éles kürtszavára s szekereinek dübörgésére, miközben lovaik patkói tűzcsillagokat szórtak az alkonyat szürkületébe — hogy ettől meg ne eredt volna benne is a harci kedv, s ne érzett volna rá vágyat, hogy szégyenszemre békeszerető ember létére ő is a csatába rohanjon? S mikor odakerült, mondjuk a

[1] Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben. Akadémiai Kiadó, 1963. 519 o.

szuronyroham alatt, nem őt is magukkal ragadták-e valamely zúgó iszonyat indulatos, hullámos lendületei . . . " (445. o.)

Füst Milán esztétikájának egyik alapnormája: „A művészet gyönyörködtessen!" De helytelen volna ezt valamiféle klasszicizáló vagy parnasszien szépségkövetelésnek, a hagyományos l'art pour l'art jelszó átfogalmazásának tekinteni. Valójában itt egy tisztára életfilozófiai jellegű megközelítésről van szó. A gyönyörködtetés az élményt a felfokozott intenzitású élményt jelenti, ahol az *intenzitáson*, s nem az élmény tartalmán, miértjén van a hangsúly. Jól mutatják ezt Füst Brueghel- és Dürer-elemzései (mind a vizsgált alkotások tartalmára, mind a befogadóban keltett élményre vonatkozó nézetei): „(Pieter Brueghel) nagyon szereti az élet iszonyatát. . . . Nagyon szeret olyan gyerekeket festeni, akik nem is gyerekek, de vastag, esetlen monstrumok, ragyások és gyulladtszeműek — no de micsoda ragyogásban! Paraszti szörnyeket, holmi pöfetegeket fektet le dagadt bendőjükkel, amint éppen telizabálták magukat, s most éppen pöfögve horkolnak valami virágzó fa tövében — no de hogy virágzik ez a fa! S micsoda tavasz van körülöttük, és micsoda táj! És micsoda gyönyörű sárga színe van a bugyogójuknak! . . . Egy szó, mint száz, nincs még egy művész, aki jobban élvezni tudta volna a színt meg a formát, és nagyobb kedvteléssel mutatta volna meg nekünk benne és általa: úgy a gyönyöreit, mint iszonyatát . . . szinte őrjítő az a tárgya iránt közönyös *élvezőképesség*, az a szinte kaján nyugalom, amellyel precízen és élvetegen megformálta és bemutatta: . . . egy-egy vaknak könnyező szemét, egy sántának korcs és görbe lábait, gyerekgyilkosok véres kését . . . " (262—263. o.) „(Dürer) bécsi munkáján, a Tízezer mártír halála című képén koponyákat loccsantanak ketté hatalmas kövekkel a pribékek, s ha nem is remek színekben, no de remek mozdulatokkal! s a halálukat váró mártírok savanyú-sanyarú arcát is órákig el tudnám nézni, olyan kitűnő kis portrék, s a sziklákról legördülő holttetemek aktjait nemkülönben, olyan nagyszerű kis aktok mindenféle sikosságuk vagy törött görbületeik vagy hullámos odaomlásuk következményeképp — a mester formáló örömei ránk is átragadnak." (265—266. o.)

Az irracionalista világnézeti, filozófiai alapok mellett meglepőnek tűnik az a tény, hogy a *Látomás és indulat*ban, de Füst egész kritikusi, tanulmányírói oeuvrejében egészen jelentéktelen helyet foglalnak el a közvetlenül modern dekadens irodalommal kapcsolatos témák. S még meglepőbb, hogy ha fel is merül a modern dekadens irodalom kérdése, ez majdnem minden esetben kritikát, bírálatot jelent. Arra a kérdésre, hogy milyen írók nevével jellemezhetnénk Füst irodalomtörténeti orientációját, egyértelmű a válasz: Shakespeare és Tolsztoj. S ez a válasz megint csak meglepő, hiszen a realizmus két nagy klasszikusáról van szó. S azt lehet mondani, hogy Füst, bár esztétikájának alapvető világnézeti korlátai következtében nem volt képes művészetük leglényegesebb problémáihoz érdemben hozzászólni, formáló elveikre vonatkozóan értékes, finom megfigyeléseket tesz. Shakespeare vagy Tolsztoj elemzése nem az irracionalista életfilozófiai átértelmezésnek azon a teljesen önkényes és tudománytalan vonalán halad, amit Brueghelnél és Dürernél láttunk.

De az irracionalizmusnak és a realista művészettörténeti orientációnak, a dekadencia bizonyos vonásai bírálatának ellentmondása Füst Milánnál csak az első pillantásra látszik indokolatlannak. Egyáltalán nem a művészeti dekadencia problémái iránti érzéketlenségről van szó Füstnél, hiszen művészi produkciójában nemzedéktársait messze megelőzte a dekadens művészet „modern" változatainak kimunkálásával (ahogy ez lírájának vonatkozásában közismert, s drámáival kapcsolatban is kimutatta az újabb kritika). Éppen ellenkezőleg, ez az ellentmondás a dekadens művészet egyik fontos, s a dekadencia jelentős művészei számára legégetőbb problémájának esztétikai visszfénye. (Itt most nem vizsgáljuk, hogy ez az összefüggés mennyire tudatos Füstnél, a dolog *szimptomatikus* jelentőségén ez mit sem változtat.) — A dekadencia valóban jelentős művészei — Proustot, Kafkát hozhatnánk példának — komolyan birkóznak azzal, hogy sajátos tartalmaikat önálló, a nekik megfelelő formában, de ugyanolyan művészi konkrétséggel, plasztikitással fejezzék ki, mint a klasszikus realisták. A dekadencia azonban éppen azt jelenti, hogy a polgári társadalom felbomlásának élettartalmait nem mint az emberiség *történelmének* egy szakaszán szükségszerűen létrejövő, s majd ugyanilyen szükségszerűséggel meg is semmisülő élettartalmakat, hanem mint az emberi létezés *örök*, általános tartalmát ragadják meg. S ezen az alapon a művészi konkrétság, plasztikitás csak *másodlagosan*, csak az üres, az emberi élet valóságos történelmi meghatározottságától idegen absztrakció *belső* mozzanataként jöhet létre, ahogy például Kafka kísértetvilágának érzéki konkrétsége. Talán nem túl merész feltételezés tehát, ha Füst esztétikájának alapvető ellentmondásában, az irracionalista filozófiai alapok és a

realista orientáció ellentmondásában a dekadencia művészeti produkciójának ezt azt ellentmondását látjuk tükröződni.

Irracionalista filozófia és realista művészeti orientáció ellentéte konkréten úgy jelentkezik Füstnél, hogy — feltehetően Dilthey nyomán — egy irracionalista pszichológiából, az emberi természet egy irracionalista felfogásából próbálja levezetni az esztétikai törvényszerűségeket. Dilthey a kísérletei során arra az eredményre jutott, hogy egy ilyen kiindulás nem vezethet el egyetlen konkrét esztétikai törvényszerűséghez sem, a konkrét törvényszerűségekhez *csak* történelmi elemzés útján lehet eljutni; azaz — tiszteletreméltó gondolkodói becsületességgel — bevallja, hogy az ember történelemfeletti, örök, irracionális természetének, pszichológiai felépítettségének koncepciója egyáltalán nem vezet ki a történelmi relativizmusból, hanem ennek egy új formáját hozza létre. Füst Milánnál azonban az a látszat keletkezik, mintha neki sikerült volna ez a levezetés, a lapos pozitivista esztétika relativizmusából való kijutás. Füstnél ugyanis *egyáltalán nincs* történelem. Egyszerűen azt az eljárást alkalmazza, hogy — e pszichológia minden szaktudományos megalapozására való igény nélkül — pszichológiai törvényszerűségnek értelmezi a Shakespeare, Dickens, Gogol, Tolsztoj, Dosztojevszkij művészetének sajátosságaira vonatkozó nézeteit. Esztétikai megfigyelései pszichológiai törvényszerűségekként jelennek meg. Nemcsak leírja az általa megfigyelt jelenségeket, hanem a leíráshoz hozzáteszi azt is, hogy az éppen szóban forgó művészi sajátság az alkotást létrehozó indulat „természetéből" következik, vagy élvezőképességük „berendezkedése" követelte meg kialakítását. A történelmi megalapozás híján megállapításai üresek, tautologikusak maradnak; s ami még fontosabb: a látszólagos, valójában körben forgó antropológiai-pszichológiai ‚megalapozás' lehetetlenné is teszi a konkrét történelmi vizsgálatok felé való továbbhaladást. Így azután egy teljes önkényesség, a koncepció számára kedvezőtlen összefüggések elhallgatásának korlátlan lehetősége, a pszichológiai ad hoc hipotézisek bevezetésének teljes szabadsága jön létre.

Ha a mű szimptomatikus jelentőségét a fentebb említett ellentmondás felvetése, megjelenítése adja, úgy az ellentmondásnak ez a „megoldása" *csökkenti* ezt a szimptomatikus jelentőséget. Ennek az ellentmondásnak a komolyan vétele feltétlenül megoldhatatlanságának tudatához kell vezessen, s vezet is a jelentős művészeknél.

Füst esztétikájának *tudományos értékére* vonatkozó véleményünket (itt tehát egyáltalán nem foglalkozunk a munka írói erényeivel, s azzal, hogy mennyiben segít megérteni a szerző művészi produkciójának sajátosságait) ezzel voltaképpen már ki is mondottuk. Szimptomatikus jellegűnek tartjuk a művet, s ez jóval kevesebb a *tudományos* munkától elvárható igazságtartalomnál. Szimptomatikus jellegről azokkal a helytelen nézetekkel kapcsolatban beszélünk, amelyek nem egyéni tévedésből, hanem bizonyos szociális szükségszerűséggel jöttek létre, s amelyekből következtetni lehet azokra a jelenségekre, az adott esetben művészeti jelenségekre, amelyek életre hívták őket. Másrészt a mű kifejtési módszere sem tudományos; a gondolatok logikai konkluzivitását nem pótolhatja a stílus ereje.

Így azután választ adhatunk arra a kérdésre is, hogy vajon milyen joggal hasonlítottuk össze Füst Milánt Babitscsal, Kosztolányival, Szerb Antallal, hiszen egyikük sem írt önálló esztétikai értekezéseket, nagy filozófiai-esztétikai igényű munkákat, esztétikai nézeteik beleszövődnek kritikusi, irodalomtörténészi gyakorlatukba. A tudományos, filozófiai értéket — különösen az esztétikában, gondoljunk csak Lessing bírálataira — nem mérhetjük a kifejtés akadémikus formáján vagy terjedelmén. A kritikusi, irodalomtörténészi munkába beleszőtt esztétikai nézetek, sőt az írók, művészek önvallomásai is tudományos értékűek, filozófiai jelentőségűek lehetnek, ha nemcsak a műalkotás formai kérdéseire vonatkozó finom megfigyelésekből, szűk műhely- és műteremproblémákból, hanem a műalkotások által visszatükrözött objektív valóságra vonatkozó történelmileg adekvát világképből, megfigyelésekből táplálkoznak. S ennek hiányában a kifejezetten elméleti szándékú kísérletek sem emelkednek felül a tisztára szubjektív önvallomás vagy az alkalmi formai megfigyelések színvonalán. Ilyen, az esztétikai gondolkodást meghatározó, az objektív társadalmi tendenciákra vonatkozó történelmileg többé-kevésbé adekvát nézetek hiánya teszi problematikussá mind Babits, Szerb Antal irodalomtörténeti, kritikusi, mind Füst esztétikai tevékenységét. A műalkotások és az általuk feldolgozott valóságanyag viszonyának elemzése nélkül a közvetlenül az alkotásfolyamatra vonatkozó megfigyelések eszétikai elméletté stilizálása csak pszeudoesztétikát hozhat létre.

A *Látomás és indulat*nak ezt a problematikusságát nem lehet úgy feloldani, hogy nem esztétikának, hanem művészetpszichológiának tekintjük. Minden olyan művészetpszichológia, amelyik nem az alkotás

tartalma és az általa tükrözött objektív valóság viszonyának előzetes kidolgozásából indul ki, menthetetlenül esztétikai pszichologizmushoz vezet, az objektív tartalmakat keletkezésük, kivitelezésük pszichológiai folyamatával azonosítja. Ez a jelenség figyelhető meg Füst Milánnál is. A pszichologizmus azonban nem rossz művészetpszichológia, hanem elsősorban rossz esztétika. A pszeudoesztétikaként való értékelést így sem lehet elkerülni.

Általános megállapításainkat a továbbiakban a könyv vázlatos ismertetésén keresztül próbáljuk igazolni.

Füst Milán három kiinduló tételét így foglalhatjuk össze: (1) A művészetnek gyönyörködtetnie kell, s ha ezt megteszi, akkor lehetséges, de nem szükséges, hogy ezen kívül még intellektuális, erkölcsi stb. tartalmakat is közvetítsen. A művészet mindenkor (2) ábrázolás, érzéki megjelenítés, és (3) ez az ábrázolás, érzéki megjelenítés csak alkotó szubjektum aktivitása, teremtő tevékenysége alapján válhat valóban művészivé. Az egész könyv nem más mint a (2) és a (3) pontra, a megjelenítésre és a szubjektum aktivitására vonatkozó nézetek kifejtése. E kifejtés során a megjelenítés mint *látomás*, az aktivitás mint *indulat* tárul fel, s állandóan fel kell tételeznünk, hogy a tárgyalásra kerülő esztétikai törvényszerűségek éppen annak a lelki szükségletünknek felelnek meg, hogy a művészetben (1) gyönyörködni akarunk.

Az egyik legelső fejtegetés a kompozícióra vonatkozik: A világ egészének rendjét „*tapasztalnunk* nem adatott nékünk" (79. o.), „lelkünk" azonban „nem az összevisszaság, hanem a rend barátja". (80. o.) A végtelen világ — éppen végtelensége miatt — káoszként jelentkezik számunkra. A műalkotások véges, határolt világában azonban rendet tudunk teremteni, és rendet is kell teremtenünk. Ez a rend a kompozíció. — A társadalmi lét irracionalista felfogásának alapján nem juthat ennél konkrétabb eredményre Füst. A kompozíció nála nem az ábrázolt életanyag törvényszerűségeinek a művészet sajátos törvényszerűségeire való lefordítása, hiszen az ábrázolt életanyag — káosz, s szerinte a művészet különben sem visszatükröződés. A társadalmi valóság *törvényszerűségeinek* és a művészet *visszatükröző* jellegének elismerése nélkül azonban *nem lehetséges* a különböző műfaji formák, kompozíciós típusok történelmi elemzése. Füst Milán egyszerűen hallgat a regényt megelőző epikai formákról; pedig joggal merül fel a kérdés, hogy lelkünk, amelynek rendszerető hajlamai alakították ki a regény és a novella kompozícióját, hogyan viszonyult az eposz kompozíciójához. Ezen az alapon nem lehetséges a kompozíciós készségnek az egyéni tehetség kérdésein túlmenő, a művész osztályperspektívájára, világnézetére vonatkozó vizsgálata sem. A novellista-tehetségeknek nem szokott sikerülni hosszú regényeket írni. „S hogy miért nem? különböző okokból: egyrészt, mert a nagy regény nagy ívét megcsinálniuk nem nekik való feladat, ők a kis ívek emberei, . . . s ezenfelül az ilyeneknek, ha nagy regényt akarnak írni, legfőképpen az a bajuk, hogy adottságaiknak, természetes képességeiknek megfelelően mindent mindvégig jeleníteni szeretnének . . . A kis munka ugyanis kibírja az állandó jelenítést, a nagy mű viszont . . . sehogy sem bírja ki." (369. o.). A jelenítésre vonatkozó találó, finom megállapítás sem változtat az egész fejtegetés körben forgó jellegén: A kompozíció különböző fajtái bizonyos képességekre utalnak vissza. Milyenek ezek a képességek? A nekik, a kompozíció különböző fajtáinak *megfelelő* képességek.

A kompozíció általános elméletében elsősorban Füst esztétikájának gyengéi mutatkoztak meg. Az indulattal kapcsolatos fejtegetések sokkal közvetlenebbül kapcsolódnak a klasszikus realisták alkotómódszerének megfigyeléséhez. Az irracionalista, pszichológiai „megalapozás" torzító hatásai itt nem érvényesülnek egészen közvetlenül.

„Egy érzéki részlet az egész helyett." Ennek a realista ábrázolás sajátosságaira vonatkozó helyes megfigyelésnek a tartalma válik először lelki képességgé az indulat pszichológiai kategóriájának körében Füstnél. Az alkotás*folyamatban* valóban lehetséges, sőt nagyon gyakori pszichológiai *formája* a jellemző részletek kiemelésének, művészi „eltúlzásnak" az indulat. Füstnél azonban az indulat az *alkotás tartalmává* lesz. A típusalkotás, a művészi általánosítás gondolata teljesen hiányzik nála, a részletek kiemelése pusztán az érzéki-gyönyörködtető hatás fokozásának eszköze. Füst szerint Gogol, Dickens jellemző módszerének, annak, hogy a művész „egyes elemeket nagy érzékletességükkel oly nagyon kiemel a hiányzó elemek pótlására, s oly izzó életet ad nekik", egyedüli lényege, célja az, hogy „ezáltal *szenzibilizálja érzékiségemet, s ezáltal hiperesztéziás gyönyöröket*" (236. o.) okozzon bennem.

A naturalista aprólékosság, részletező leírások ehhez kapcsolódó bírálata találó, amennyiben ki tudja mutatni, hogy a realisták a maguk egy részletét kiemelő módszerével az *érzéki* hatás szempontjából is többet értek el, mint a naturalizmus, de üres és tartalmatlan, amennyiben az egész elemzés megint csak arra fut ki, hogy az

egyik alkotó rendelkezik a részletek kiemeléséhez szükséges képességgel, indulattal, a másik meg nem. A típusalkotásra, a lényeges és lényegtelen megkülönböztetésére, s ennek az író világnézetében gyökerező feltételeire nem tud továbbmenni.

Az indulat ezután a formaadás általános lelki képességeként mint *formáló erő általában* jelenik meg. Ez elsősorban a gyönyörködtető hatás külső formai előfeltételeinek az indulatból való levezetését jelenti: ritmus, harmónia, az elbeszélés tempója stb. Itt ki kell emelni, hogy ezeket a formai sajátságokat nemcsak mint a gyönyörködtető hatás, *élvezőképességünk követelményeit*, hanem mint az indulatból, *az alkotóképességből magából* következőket elemzi, pl.: az indulatban eleve „preformált" tempó, ritmus van.

Sokkal fontosabbak azonban a nem pusztán a külső formára vonatkozó megfigyelések: Az indulat hozza létre a nagy alkotások életteljességét, nemcsak az érzéki hatás teljessége értelmében, hanem abban az értelemben is, hogy az alkotás egységes szellemtől áthatott *totalitásként*, élő szervezetként jelenik meg. Nem szükséges mostmár újra bizonyítani, hogy — mint *minden* esztétikai megfigyelése — ez is az emberi psziché örök meghatározottságaként jelentkezik Füstnél: „képzeletünk biofil hajlamai". (218. o.)

Ahogy az előbb, a részletek kiemelésének problémájánál, úgy itt is gazdag anyagot találunk a dekadencia bírálatához. Füst találó kifejezéssel „rongyszedés"-nek nevezi a riportirodalom montázstechnikáját. S nem egyszerűen formai szempontból, a nagy műfajok hagyományos kompozíciós formáinak felbomlasztása miatt támadja a montázst. Világosan látja, hogy itt valóban *rongy*szedésről, a valóság rongyairól, töredékeiről van szó, arról, hogy a művész képtelen volt feldolgozni a valóságanyagot a maga teljességében. Füst megmutatja, hogy a riportirodalom látszólagos valóságközelsége mögött valójában egy valóságidegenség van. Rámutat a valóságnak arra a szabad áramlására, amit egy Dickensnél, Tolsztojnál figyelhetünk meg: Dickensnek, Tolsztojnak nem volt szüksége technikai, cselekménybeli mesterkedésekre a mű megindításához és továbbviteléhez, megtalálva a szerencsés kezdőpontot, lendületet, az áradó valóság az alkotót is magával sodorta, és nem az alkotónak kellett a valóság áramlását újra és újra mesterséges eszközökkel serkentenie. (A marxista esztétikának természetesen Füstnél mélyebben kell megalapoznia ezt a különbséget; ahogy a művészi totalitást sem „képzeletünk biofil hajlamaira" alapítjuk, úgy felbomlásának okait is másutt kell keresnünk.)

Az epikában az indulat *a látomás* formáló elve, a lírában és főleg a zenében azonban már az indulat *önmagában* jelenik meg. A könyv végén azután azt is megtudjuk, hogy ez az indulat, amely a zenében tisztán, önmagában megjelent, azonos a világ lényegével, a világ maga is indulat . . . Itt azonban már Schopenhauer parafrazeálásáról van szó, s így inkább Füstnek a látomásra vonatkozó nézeteire térünk át. (Általában csak Füst *irodalom*esztétikájával foglalkozhattunk bírálatunkban és ismertetésünkben, s filozófiai igényű elmélkedései közül is csak azokat emelhettük ki, amelyek irodalomesztétikája szempontjából közvetlenül relevánsak.)

A látvány nagyobb hatalom rajtunk mint az értelem hatalma — véli Füst Milán: „. . . létünknek és lelkünknek . . . az őstalaja: vegetatív mivoltunk szereti annyira azt, ami indulat, s azt is, ami látvány, vagyis, jobban mondva mindazt, ami hallucinativa." (146. o.) „. . . a látomás vagy hallucináció . . . másféle örömet okoz az emberi lélekben, mint amilyent az értelem munkája vagy eredményei szoktak okozni benne." (159. o.) — A következtetések — akár az indulattal kapcsolatos elemzéseknél — itt is kétirányúak. Egyrészt a művészet intellektuális tartalmának a lebecsülése, másrészt a dekadencia sematikus tendenciáinak jogosult bírálata. Hogy az előbbi mit jelent, azt nem kell hosszasan fejtegetni, elég csak arra utalni, hogy Füst Milán soha sem értette meg Thomas Mann, József Attila művészetét. Következtetéseinek másik, a dekadencia bírálata felé mutató oldala viszont már egy-egy ponton az irracionalista alapállás pillanatnyi, ösztönös meghaladását jelenti. Könyvének egyik szép elemzésében kimutatja, hogy Shakespeare-nak hogyan sikerült a gondolati tartalmakat a művészi ábrázolás, a konkrét megjelenítés síkjára transzponálnia. Míg ezzel szemben például a pszichoanalitikus elméletekhez kapcsolódó irodalom (Füst utalásai itt valószínűleg Stefan Zweigre vonatkoznak) éppen a konkrét életteljességet, a valóság történelmi gazdagságát, változatosságát kényszeríti bele a komplexumokról szóló elmélet formuláiba, a freudista kommentárok börtönébe.

S ezen a ponton, *befejezésül*, utalnunk kell bírálatunk és ismertetésünk egy szükségképpeni hiányára. Nem egyszerűen terjedelmi korlátok miatt, hanem a dolog természetéből következően, abból ti., hogy a bírálatnak és ismertetésnek tárgya lényeges vonásaira kell szorítkoznia, nem térhetünk ki Füst Milánnak azokra a formai

kérdésekre vonatkozó részelemzéseire, megfigyeléseire, amelyek a könyv vitathatatlan értékét képezik. Teljesen helytelen volna azonban Füst esztétikájában egy, a tudományos esztétikai elmélettől független „műértés", „műérzék" szimbólumát látnunk; teljesen helytelen volna az olyan megközelítés, hogy Füst esztétikája, jóllehet nem tekinthető tudományos műnek, a művészi forma nagy kérdései szempontjából helyes megoldásokat tartalmaz. Így bírálatunkat azzal a megállapítással kell zárnunk, hogy azok a formai problémák, amelyekre Füst esztétikájának poziciójából választ lehet adni, s amelyekre a szerző gyakran helyes válaszokat is ad, nem a *belső*, hanem jellegzetesen a külső forma kérdései (pl. a könyv egyik legjobb fejezete, az írói névadásról szóló elmélkedés), az igazi nagy formai kérdésekről, a belső forma kérdéseiről, ahogy azt a kompozícióra, a műfajiságra vonatkozó nézeteinél láttuk, Füst nagyon keveset tud csak mondani.

Bence György

Ch. Darwin: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése[1]

Darwinnak ez a nálunk eddig viszonylag kevéssé ismert munkája a nagy darwini koncepció szerves része. „*Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése*" olyan logikus folytatása, kiegészítése „*Az ember származása*"-nak, miként ez utóbbi „*A fajok eredeté*"-nek. Önéletrajzában Darwin így ír erről: „Eredetileg csak egy fejezetet akartam ennek a témának szentelni *Az ember származásá*ban, de amikor kezdtem összerakni jegyzeteimet, láttam, hogy külön tanulmányra lesz szükség." (A fajok eredete, Bp. 1955. 49. o.) Külön tanulmány írását nemcsak az összegyűlt anyag terjedelme, hanem a téma fontossága is indokolta. A kérdés feldolgozásának jelentősége sokirányú, s erre szintén található Darwinnál nem egy közvetlen és közvetett utalás. Sokszorosan lehetne hivatkozni ezzel kapcsolatban *Az ember származására* is, most mégis Darwin fenti művét illesse a szó: „Az arc és a test kifejező mozdulatai . . igen fontosak boldogulásunkra nézve. A gyermek és anya között ezek a közlés első eszközei: az anya mosolyog, ha helyesel, és ezzel biztatja gyermekét, . . . helytelenítésképpen pedig a homlokát ráncolja. Mások együttérzését kifejezésükből észrevehetjük; s ezzel fájdalmunk enyhül, örömünk pedig fokozódik. Mindez a kölcsönös jóakarat érzését erősíti. A kifejező mozdulatok kimondott szavainknak élénkséget és erőt kölcsönöznek. Mások gondolatait és szándékait igazabban feltárják, mint a szavak, amelyeket meghamisíthatunk." (282. o.) Az érzelmek kifejezésének nemcsak a mindennapi életben van jelentősége. Aligha szükséges részletezni a szem, arc, kéz stb. „beszédes" mozdulatainak jelentőségét a művészetben. A különböző szaktudományok (biológia, fiziológia, pszichológia stb.) művelőit már régen, Darwin előtt is foglalkoztatta a kifejező mozdulatok érzelmi és fiziológiai motivációinak vizsgálata. Vizsgálódásaikat azonban olyan nézőpontról folytatták, mely nem tette lehetővé, hogy a kifejezések okait feltárják, ezért megmagyarázhatatlannak tartották, vagy helytelenül értelmezték őket. Darwin volt az, aki felismerte és meghirdette annak szükségességét, hogy „az egész tárgyat új nézőpontból kell szemlélnünk, és minden egyes kifejezésre ésszerű magyarázatot kell keresnünk". (21. o.) Ez a meggyőződés késztette arra, hogy az ember és az állat érzelmeinek kifejezéséről tanulmányt írjon.

A Darwin előtti, lényegében idealista és metafizikus nézőpont és a darwini, alapjában materialista és ösztönösen dialektikus szemléletmód közötti különbségben feltárul a szóban forgó téma s a róla írt Darwin-tanulmány nagy világnézeti, filozófiai jelentősége is. Nem kétséges ugyanis — s ezt majdnem Darwin szavai szerint mondom —, hogy mindaddig, amíg az embert és valamennyi többi állatot egymástól független teremtménynek tekintették, jelentős akadályba ütközött az emberek azon törekvése, hogy a kifejezések okait felderítsék. Aki azonban általános okok alapján feltételezi, „hogy minden állat szervezete és szokásai fokozatosan fejlődtek ki, a kifejezés egész kérdését új és érdekes fényben látja". (16. o.)

Pillantsunk vissza még egyszer Darwin *Önéletrajzá*ba! Ebből megtudhatjuk, hogy Darwin ehhez a témához is évtizedeken át gyűjtötte az anyagot, saját és mások megfigyeléseit; hogy már 1839-ben meg volt győződve arról, hogy a legbonyolultabb és legfinomabb arckifejezések is fokozatosan és természetes úton alakultak ki. Majd ezeket olvashatjuk: „Következő év tavaszán, 1840-ben elolvastam Sir C. Bell kitűnő művét az arckifejezésekről, és ez csak növelte érdeklődésemet, noha nem értettem egyet nézeteivel, hogy különböző izmok a kifejezések kedvéért jöttek létre." (*A fajok eredete*, id. kiad. 49—50. o.)

[1] Gondolat, 1963. 293 o.

Hasonló értelemben több helyen ír Darwin *Az ember származásában* is. (L. pl. 49—50. o. Gondolat Könyvkiadó, 1961.) *Az ember és az állat érzelmeinek kifejezésében* pedig ezeket írja Darwin: „Ha megkérdeznők C. Bellt, mi a véleménye a kutya vonzalmának kifejezéséről, bizonyára habozás nélkül felelné, hogy ezt az állatot olyan különleges ösztönökkel teremtették, amelyeknek következtében alkalmas, hogy az emberhez társuljon, és így ennek a kérdésnek mindenféle további vizsgálata felesleges." (15. o.) Mindebből kitűnik, hogy Darwinnak ez a munkája ama filozófiai szempontból is szerves része a darwini életműnek, amelyről Engels egyik Lassalle-hoz küldött levelében írt, hogy ti. „a darwinizmusban először kap a «teleológia» a természettudományban halálos döfést, sőt mi több, a szerző empirikusan kifejti ennek a teleológiának racionális értelmét . . . " (Marx—Engels Vál. lev. Szikra, 1950. 141. o). A probléma racionális kifejtése itt mindenekelőtt annak bebizonyítását jelenti, hogy *az ember érzelmeinek kifejezésében funkcionáló fiziológiai tényezők kialakulása nem magukban az érzelmekben, hanem természeti-biológiai okokban leli magyarázatát.* E tényezők eredetét, funkcióját illetően Darwin megállapítja, hogy szinte valamennyinél kimutatható olyan ősi vagy újabb keletű használati mód, mely független a kifejezésektől; az érzelmek kifejezésével kapcsolatos működésükre vonatkozó racionális magyarázatát pedig a következő alapelvekre építi.

1. *A hasznosan társított szokások elve.* Ennek lényegét abban foglalhatjuk össze, hogy egyes összetett műveletek meghatározott lelkiállapotban közvetlenül vagy közvetve arra szolgálnak, hogy bizonyos érzésen könnyítsenek. Az ilyen célszerű cselekvések bizonyos lelkiállapottal társulva szokássá válnak, s később, hasonló lelkiállapot kialakulásakor ugyanezeket a mozdulatokat végezzük akkor is (a szokás és a társítás erejénél fogva), ha adott esetben a legcsekélyebb haszonnal sem járnak.

2. *Az ellentét elve*, mely azt fejezi ki, hogy ha bizonyos lelkiállapotok megfelelő szokásszerű (hasznos) tevékenységekre vezetnek, akkor ezzel ellentétes lelkiállapot kialakulásakor erős és önkéntelen hajlam lép fel, hogy az előbbivel ellentétes természetű mozdulatokat végezzünk, noha ezek nem járnak haszonnal.

3. *Az idegrendszer közvetlen hatásának elve*, mely kimondja, hogy az idegrendszer szerkezete folytán létrejött tevékenységek kezdettől fogva függetlenek az akarattól és bizonyos mértékig a szokástól is. Ha ugyanis az érzékelés szféráját erősen izgatjuk, akkor — mint Darwin kifejezi — fölös mennyiségű idegerő keletkezik, és ez azokban a meghatározott irányokban terjed szét, amelyeket részben az idegsejtek összefüggése, részben a megszokás szab meg.

Anélkül, hogy részleteznénk ezeket az elveket — Darwin által történt alkalmazásuk néhány fontosabb eredményét emeljük csak ki. Először is azt, hogy ezen elvek (különösen az 1. és a 3.) alapján valóban a legkülönfélébb érzelmeket (öröm, jókedv, szeretet, szenvedés, sírás, gyűlölet, harag, lenézés, megvetés, utálat stb.) kifejező legváltozatosabb mozdulatok eredetére vonatkozóan lehet valóságos és ésszerű magyarázatot kapni. Nem azt mondjuk tehát, hogy e három elv az ember és az állat érzelmeinek kifejezésére vonatkozó bonyolult probléma valamennyi részletét átfogja, s a részletek mindegyikét kimerítő pontossággal magyarázza. Ezt maga Darwin sem állította. Arról azonban meg volt győződve, s ebben a meggyőződésében teljesen osztozunk, hogy a probléma egészére és minden részletére *ésszerű magyarázatot lehet és kell adni*, mégpedig a fenti és a fentiekhez hasonló tudományos elvek, nem pedig teleologikus kinyilatkoztatások alapján.

A másik különösen figyelemre méltó körülmény, amelyről szólni kívánok az, hogy Darwin a kifejező mozdulatok eredetének és mechanizmusának tanulmányozása, mélyreható és körültekintő *megfigyelései* alapján több olyan felismeréshez jutott, melyek később I. P. *Pavlovnak* a magasabbrendű idegműködés élettanára vonatkozó munkájában nyertek átfogóbb és sokoldalúbb, egzaktabb *kísérleti* elemzést és bizonyítást. Az 1. és a 3. darwini elvnek már a megfogalmazása is ebbe az irányba mutat. De vizsgáljunk meg ezzel kapcsolatban néhány részletkérdést is.

Pavlov a feltételes reflex kialakulását így írja le: „A metronom ketyegését ismételten hatni engedtük a kutyára, de ugyanakkor meg is etettük. Ezáltal kiváltottuk az öröklött táplálkozási reflexet. Ha ezt néhányszor megismételtük, csupán a metronom ketyegésére megindult a nyálelválasztás, és az állat megfelelő mozgásokat végzett." (I. P. Pavlov Összes művei. IV. köt. Akadémiai Kiadó, 1958. 26. o.) A feltételes reflex keletkezésének alapvető feltételét pedig abban jelölte meg, hogy *„valamely — megelőzőleg közömbös — ingerhatás időbelileg egybeessék olyan feltétlen ingernek hatásával, amely a meghatározott feltétlen* reflexet ki tudja váltani". (Uo. 27. o.) Mennyire hasonló értelemben ír Darwin a könnyelválasztás okának és mechanizmusának elemzése során: „Ha . . . bonyolult műveleteket, illetve mozgásokat hosszú időn át egymással szigorúan társítva

végzünk, és ezeket valami okból először szándékosan, később pedig megszokásszerűen félbeszakítjuk, a megfelelő ingerfeltételek bekövetkezte esetében a művelet vagy mozgás valamely része, amely legkevésbé áll az akarat ellenőrzése alatt, gyakran akaratlanul még mindig végbemegy." (137. o.) Más helyen pedig megjegyzi Darwin, hogy „az agyvelő segítségével, tehát szokás útján számtalan *mesterséges* reflexet sajátíthatunk el". (33. o.)

Pavlov ragyogó kísérletei nem árnyékot, hanem újabb fényt vetettek Darwin nagyságára.

Darwin és Pavlov tanai között más kérdésekben is kimutatható elég szoros és *konkrét* kapcsolat. (Az ilyen jellegű kapcsolatokra megítélésem szerint a szakmabeliek elég kevés figyelmet fordítanak.) A fentieken kívül utalhatunk a többi között az idegfolyamatok irradiációjával, ill. generalizációjával kapcsolatos megállapításokra is. Pavlov ezt a jelenséget így foglalja össze: „Amikor a receptorkészülék egy bizonyos pontjáról vagy annak területéről külső inger jut az agykéregbe, az nem marad meg az agykéreg megfelelő pontjában vagy szakaszában, hanem a kéreg területén irradiál." (Pavlov: Id. mű 128. o.) Ennek következtében az ingerület a szomszédos területekre is kiterjed, s a távolság arányában csökkenő hatással újabb reflex-működéseket vált ki. Ezt a felismerést Darwin is alkalmazza a könnymirigyek működés-mechanizmusának leírásában: „Annak az elvnek az alapján pedig, hogy az idegerő a szomszédos idegsejtekre kisugárzik, a könnymirigyek könnyelválasztásra ingerlődtek. Minthogy ez gyakran visszatér, az idegerő pedig könnyebben halad a már megszokott pályák mentén, végül csekély inger is elegendő ahhoz, hogy bőséges könnyelválasztást okozzon. Mihelyt ezen vagy más úton ilyenféle reflexműködés előállott, könnyeddé vált, a szem felületére ható egyéb izgató tényezők, például hideg szél, hosszú lefolyású gyulladásos folyamat vagy a szemhéjat ért ütés — miként azt jól tudjuk — bőséges könnyelválasztást okoz. A mirigyek akkor is működésbe léphetnek, ha a szomszédos részeket izgatják." (135. o.)

Lehetne aztán Darwin könyvéből olyan idézeteket is felsorakoztatni, melyek a pavlovi „második jelzőrendszer" működését szemléltetnék. De zárjuk le az idézetek sorát, a könyv tanulmányozását ezek egyébként sem pótolhatják, legfeljebb érzékeltetik egyfelől a darwini és pavlovi tanok szerves kapcsolatát, másfelől az érzelmek kifejezésére vonatkozó darwini tanítás és a korábbi teleologikus szemléletmód közötti mélységes ellentétet.

Darwin könyvének a teleológia elleni bizonyító erejét még inkább fokozná, ha bizonyos kérdések megfogalmazása és kifejezése is ugyanolyan gondos és kidolgozott volna, mint maga a tudományos tényanyag. Pedig Darwin érzékeny volt a szavak jelentésére. Erről tanúskodik következő figyelmeztetése is: „Még olyan szavak is könnyen félrevezetnek, mint az, hogy ‚bizonyos mozdulatok a kifejezés eszközéül szolgálnak', mert magukba foglalják azt a gondolatot, hogy az volt eredeti törekvésük vagy céljuk." (276. o.) Mégis előfordul, hogy maga is teleologikus *formulát* használ, ha nem is az isteni célszerűség értelmében. Miután például bizonyos kigyófaj csörgőjének kialakulását természetes okok alapján megmagyarázza, így fogalmaz: „Aligha lehet kétségünk afelől, hogy ettől kezdve a csörgő különlegesen arra a célra fejlődött, hogy hatásos zajkeltő eszköz legyen." (89. o.) Ez szintén félrevezető lehet! A csörgő később sem arra a célra fejlődött, hogy hatásos zajkeltő eszköz legyen, hanem az állat ösztönösen használta zajkeltésre, s ez kihatással lehetett a csörgő fejlődésére! Más kérdésekben is tapasztalható pontatlanság és bizonytalankodás a szóhasználat terén, aminek bizonyos vonatkozásaira maga Darwin is utal az utolsó fejezetben: „A megelőző megjegyzések során, és ezen az egész könyvön keresztül jelentős nehézségeket éreztem, amikor az akarat, a tudat és a szándékosság kifejezéseknek használatáról volt szó." (276. o.) Ezt a nehézséget főleg az okozta Darwinnak, hogy bizonyos, kezdetben szándékos cselekmények szokásszerűekké, majd pedig öröklődőkké válnak, s ilyenkor akaratunk ellenére is elvégezzük őket. Ám az „akarat", „tudat", „szándék", „érzelem" stb. fogalmak használatában nagyobb problémák is adódnak Darwinnál. Nevezetesen az, hogy *megkülönböztetés nélkül* használja őket állatra és emberre egyaránt.

Az ilyen jellegű problémák azonban nem halványítják el a könyv alapvető értékét és jelentőségét. Darwinnak ez a könyve nem utolsó sorban azt mutatja, hogy *a kifejezések tudományos elmélete is csak az élővilág fejlődésének általános elvére épülhet.* Másrészt a maga témakörén belül ez *a könyv további bizonyítékokkal erősíti azt a következtetést, hogy az ember testi és szellemi eredete az állatvilágba nyúlik vissza.*

Bizton állítható, hogy a Gondolat Kiadó Darwin e művének közreadásával nemcsak a különböző szakembereknek, hanem a nagyközönségnek is igen jó szolgálatot tett.

Kovács László

V. P. Branszkij: A „szemléletesség" problémájáról[1]

Branszkij ebben a könyvében a szemléletesség-problémát és a vele kapcsolatos filozófiai kérdéseket elemzi a dialektikus materializmus nézőpontjából.

Bevezetőül áttekinti a XX. szd. fizikájának történetét. A fizika történetének tanulmányozása során szembeötlik, hogy a XX. század fizikai elméletei lényegesen különböznek az előzőektől. A klasszikus elméleteket bonyolult matematikai apparátusuk ellenére is elvi szemléletesség jellemezte. Szemléletességen a múlt század fizikusa aztértette, hogy a jelenségeket a köznapi tapasztalat általánosításával nyert fogalmak, valamint az érzékszervek közvetlen útmutatásai segítségével írja le. A XIX. század végére úgy látszott, hogy az egész fizika szemléletes felépítése már megtörtént. 1900-ban azonban Planck — az abszolút fekete test hősugárzásának magyarázatára — kifejtette elméletét a fény kvantumos kibocsátásáról. A fizikában ez volt az első nem szemléletes elem — a fényről alkotott addigi elképzelések, a fény köznapi fogalma és az érzékszervek közvetlen útmutatásai ugyanis éppen az ellenkezőjéről „tanúskodtak.". Ezután Einstein a fényelnyelés kvantumos természetét bizonyította be, megtartva a fénynek mint hullámjelenségnek a fogalmát. A fény kettős természetének feltárásával az optikai jelenségek magyarázatának legnagyobb része elveszítette szemléletességét. Bohr az atom szemléletes fogalmát vetette el az atomok diszkrét energiaeloszlásának felfedezésével. A Bohr-féle atommodell létrehozása után az egész fizika elvesztette szemléletességét. A folyamat azonban nem fejeződött be: De Broglie 1924-ben kifejtette az anyag-hullám hipotézist, s ennek alapján Bohr és Heisenberg — a valószínűségi hullám és a határozatlansági reláció fogalma bevezetésével — elveti a mozgás és az anyagszerkezet hagyományos értelmezését.

A relativitáselmélet a tér és idő szemléletes felfogását vetette el. A speciális relativitáselmélet bevezetett olyan fogalmakat, mint a fénysebesség függetlensége a koordinátarendszertől, a párhuzamosan, de nem azonos tempóval futó rendszeridők végtelen halmaza, a távolságok nyugalmi és mozgási mérőszáma stb., melyek újabb eltávolodást jelentettek a klasszikus fizika felfogásától. Az általános relativitáselmélet pedig kimutatta, hogy kozmikus méretekben a tér-idő nullától különböző görbülettel rendelkezik stb., s ezzel elmélyítette a speciális elmélet nem-szemléletességét. A fizika fejlődése 1930-tól a kvantumtérelmélettel tovább változtatta a leírt képet — ismét a nem-szemléletesség javára.

Branszkij a fizikatörténet áttekintése után leszögezi, hogy ez a nem-szemléletesség ma már az egész fizika metodológiai elvévé vált. Emlékeztet arra, hogy a fizikusok közül elsőnek Heisenberg irányította a figyelmet arra, amit Born a „gondolkodás új stílusának" nevezett. Ezt a metodológiai elvet Heisenberg a következő négy pontban foglalja össze:

a) A mikro- és a megavilág jelenségeit nem lehet földi feltételekből merített érzéki képekben elképzelni. A klasszikus fizikában — fűzi ehhez hozzá Branszkij — minden jelenséget el lehet képzelni ilyen képekben, ha nem is mechanikai, de valamilyen más modell segítségével. A nem-szemléletesség elve túlmegy a mechanikai modell problémáján, és a modellt érinti általában. A jelenlegi fizikában a szemléletesség és a modell problémája egybeesik.

b) Az ilyen képzetek megalkothatatlanságának objektív alapja van, mégpedig az, hogy maga a fizikai valóság olyan, hogy nem teszi lehetővé a szemléletes leírást.

c) A szemléletes értelmezése a nem-szemléletesből: a makrovilág szemléletes folyamatainak visszavezetése a kvantum- és relativisztikus törvényszerűségekre.

d) Heisenberg végül felteszi, hogy a fizika további fejlődése csak a szemléletes képzetektől való teljesebb eltávolodás útján lehetséges.

Ez az elv messzemenő filozófiai következményekre vezet akkor — folytatja a szerző —, ha a relativisztikus és a kvantumjelenségek nem-szemléletességének okát vizsgáljuk. Erre a fizikusok különféleképpen válaszolnak: Heisenberg a valóság megismerhetetlenségének, Eddington a valóság szubjektivitásának, Einstein és De Broglie a fizikai valóság elégtelen megismerésének stb. tulajdonítja az elv fellépését. Világos, hogy az egész fizikai idealizmus és a metafizika gnoszeológiai gyökere ezzel az elvvel kapcsolatos, továbbá az is, hogy a nem-szemléletesség elvében rejlő ismeretelméleti problémák dialektikus materialista megoldásától függ a mai fizika eredményeinek helyes filozófiai értékelése.

Mindenekelőtt tisztázni kell — folytatja a szerző —, hogy mit értünk egy tárgy szemléletes képzetén. A — legtöbbnyire csak a szaktudományos tevékenységben kialakuló — szemléletes képzet külön-

[1] В. П. Бранский: Философское значение «Проблемы наглядности» в современной физике. Изд. Л. V. 1962. 192. o.

bözik az érzéki benyomástól, mert a tárgyat ugyan szintén mint egészet, de bizonyos strukturáltságában tükrözi (pl. egy fa érzéki benyomásához nem tartoznak hozzá az évgyűrűk, míg a fa szemléletes képzete magában foglalja ezeket is), mégpedig nem az általános összefüggések, hanem az egyes összefüggései oldaláról, éppen ezért konkrétság jellemzi. A szemléletes képzet és a fogalom különbségére már ez utóbbi tulajdonságok is utalnak. A tudományos fogalomba beleértjük azokat a törvényszerűségeket is, amelyeknek a tárgy alá van vetve, a szemléletes képzet ezt nem tartalmazhatja. A szemléletes képzet az érzéki benyomások és az absztrakt fogalmak között helyezkedik el. Szemléletességén tehát a tárgynak ilyen képzetekben való tükrözését kell érteni.

Nem szemléletesek ezért a fogalmak által visszatükrözött általános összefüggések, törvényszerűségek. Ez a nem-szemléletesség, azaz, hogy pl. egy fizikai törvényszerűségről elvileg nem lehet képzetet alkotni, nem ezen törvényszerűség megismerésének konkrét nehézségeivel függ össze, hanem a törvény objektív természete olyan, hogy kizárja érzéki képének a felépítését. Ezért ez a nem-szemléletesség abszolút, nincsen átmeneti, időbeli korlátozása.

De a fizika történetének vizsgálatakor láthatjuk, hogy fellép más jellegű nemszemléletesség is, amely az ún. fizikai paradoxonnal kapcsolatos. A fizikai paradoxon két, egymásnak ellentmondó olyan állítás, melyek mindegyike tapasztalati általánosítás eredménye. Ilyen volt pl. a fény egyenesvonalú terjedéséhez viszonyítva a fény diffrakciója. A fizikai paradoxon nem szubjektív hiba, és nem is az anyagra jellemző ellentmondás, hanem az emberi tapasztalat történelmi fejlődésének ellentmondása. A fény elhajlása ugyanis csak bizonyos történelmi szakasz tapasztalatához viszonyítva paradox. Csak a tapasztalat megelőző szakaszával összehasonlítva mutatkozik meg élesen az ellentétesség. Egy történelmi szakasz tapasztalatát véve semmi paradoxon nem mutatható ki. De a történelmi fejlődésben el is múlik a paradox jelleg, az újabban megismert sajátosság ugyanis csak az anyagi valóság addig megismert törvényeinek mond ellent, a tapasztalat fejlettebb fokán ez az ellentmondásosság megszűnik. De a tapasztalat adott fokán egy tárgy két tulajdonsága, illetve az ezeket különkülön tükröző érzéki képek összeférhetetlenek, ezért az adott tárgy szemléletes képzetét közvetlenül felépíteni nem lehet. Ez a nem-szemléletesség azonban történelmileg viszonylagos, mert csak az adott korra mondja ki a szemléletes képzet felépítésének lehetetlenségét.

Nem-szemléletes lehet valami nemcsak aszerint, hogy mi tükröződik a képzetben, de aszerint is, hogy hogyan tükröződik ez a valami. Ez a típusú nem-szemléletesség lényegesen különbözik az előző kettőtől, mert alapja a jelenségek hiányos ismerete, amire adekvát szemléletes képet nem lehet felépíteni. Az utóbbi két típusú nem-szemléletességet az emberi megismerés, konkréten az érzékelés fejlődése kiküszöböli.

Az érzékelés fejlődését azonban nem szabad úgy felfogni, mintha az érzékszervek száma növekednék meg, vagy a fiziológiai szerkezetük alakulna át oly módon, hogy érzékelhetővé válnának eddig érzékelhetetlen jelenségek. Az emberi érzékelés fejlődése elsősorban tartalmi fejlődést jelent. Az ember azzal, hogy érzékszervei és a megismerendő tárgy közé eszközöket iktat be, képessé válik eredetileg nem érzékelhető jelenségek érzéki megismerésére. Az ember fiziológiailag, biológiailag korlátozott érzékelése ezen eszközök segítségével, közvetítésével korlátlanná válik a fejlődésben. A fizikában ezek az eszközök a műszerek, amelyek révén az ember nem öt, hanem tetszés szerinti sok érzékszervet alakít ki magának. A műszerek segítségével teljesen új érzéki képekre tehetünk szert, rájuk támaszkodva új érzéki képeket építhetünk fel.

De új érzéki képeket nemcsak így nyerhetünk, hanem a fogalmak és az érzékelés adatainak kölcsönhatása révén is. A tudományos megismerésnek egyik összetevője éppen a fogalmaknak az érzékelésre való hatása, új érzéki képeknek már meglévő fogalmak alapján való keletkezése. Az elmondottak alapján Branszkij két utat jelöl ki egy fizikai jelenség érzéki megismerésére: az egyik magának az objektumnak az érzékszervekkel való kölcsönhatása, a másik az objektumról megalkotott fogalom kölcsönhatása más tárgyak érzéki képeivel. Így az érzéki képek megalkotása nem ütközik elvi akadályba.

Az érzéki képnek ez az analízise lehetővé teszi Branszkij számára a szemléletesség-probléma első közelítésben való megoldását. Az ember az érzékelés fejlődése, a fogalmak és érzéki képek kölcsönhatása miatt elvileg mindig képes a relativisztikus és a kvantumobjektumok szemléletes képzetének felépítésére.

A relativisztikus és a kvantumobjektumok érzéki képekben megismerhetők; ezek az ember társadalmi gyakorlatának, tapasztalatának jelenlegi szintjéhez viszonyítva paradox objektumok, de egy fejlettebb szint fényében elveszítik paradox

jellegüket. Az azonban, hogy a relativisztikus és a kvantumobjektumok paradoxak, még nem oldja meg érzéki képük felépítésének problémáját. Világosan kell látni, szögezi le a szerző: ahhoz, hogy egy paradox objektum érzéki képét felépítsük, az objektum fogalmát előzetesen, de a megismerés fejlődésének eddigi eredményeire támaszkodva ki kell alakítani. Ha ez már megvan, akkor a fogalmak és más, már meglevő vagy újonnan keletkezett érzéki képek kölcsönhatása folytán valóban kialakul a szemléletes képzet. A fogalom és a képzet között kisebb-nagyobb „fáziskésés" lehetséges. Az az állítás pedig, hogy ezen objektumokat csak fogalmakban tudjuk megismerni, rejtett agnoszticizmust takar, ami nem fér össze a marxista ismeretelmélet tételeivel.

Most úgy tűnik, hogy a relativisztikus és a kvantumobjektumok szemléletességproblémája megoldódott azzal, hogy ezek paradox objektumok. De — és ezt nem lehet figyelmen kívül hagyni — az ilyen objektumok között is különbség van. A fény diffrakciója és a Einstein-effektus, a fény interferenciája és az elektronok interferenciája a maga idejében egyaránt paradox. De amíg az diffrakció nem érintette valamilyen anyagi attribútum legáltalánosabb fogalmát, addig az Einstein-effektus a tér és idő fogalmát változtatta meg. A fény interferenciája szintén nem érintett ilyen fogalmat, az elektronok interferenciája azonban a mozgásnak mint térbeli változásnak a fogalmát alakította át. „Éppen ez a körülmény magyarázza meg a relativisztikus és a kvantumjelenségek paradox voltának különös mélységét, ezek nem egyszerűen paradoxak, hanem úgyszólván a négyzeten azok." (124. o.) Ezeknek az alapvető kategóriáknak a tartalmi megváltozása „emeli négyzetre" ezen jelenségek paradox voltát.

Branszkij pontos és nagyon értékes tudománytörténeti analízis alapján kimutatja néhány alapvető kategória tartalmi megváltozását. Például az emberiség több évezredes tapasztalata bizonyította, hogy a tér 0 görbületű. Ez Eukleidésznél axióma rangjára emelkedett. Ezt az axiómát azonban kétezer évig nem lehetett bebizonyítani. Lobacsevszkij volt az első, aki nem bizonyítani igyekezett ezt az axiómát, hanem elvetette, meglátta azt, hogy ez az axióma korlátos emberi tapasztalat geometriai általánosítása. Helyettesítette más axiómával, s kiderült, hogy a 0 görbület nem tartozik szorosan hozzá a tér legáltalánosabb fogalmához, bebizonyította, hogy létezhet tér állandó negatív görbülettel. Később Riemann kidolgozta a változó görbületű terek elméletét. Így a geometria megmutatta, hogy a tér 0 görbülete nem abszolút általános jelentésű, hanem csak viszonylag általános.

A kvantummechanikában Heisenberg a mozgás mint térbeli változás fogalmát fosztja meg egy kétezer évig hallgatólagosan hozzágondolt predikátumától, ez pedig a mozgás trajektoriális jellege: „... a kvantummechanika szigorú bizonyítékát adta annak a ténynek, hogy a mozgásattribútum olyan ‚konkrét' sajátosságai mint a trajektória és az alapvető dinamikai jellemzők (energia, impulzus és impulzusmomentum) folytonossága nem rendelkeznek abszolút általános, hanem csak viszonylag általános jelentéssel." (141. o.)

Mindez azt mutatja, hogy bár csak néhány kategórián mutatható ki változás, de a megismerés egész kategóriarendszere (az anyagi attribútumokról alkotott legáltalánosabb fogalmak rendszere) az ember társadalmi gyakorlatának fejlődése következtében tartalmilag változik meg, s bizonyos predikátumok, amelyek a gyakorlat és tudomány megelőző szintjén egy kategóriához szervesen hozzátartoztak (pl. a tér és 0 görbület, mozgás és trajektória stb.) a fejlődés következtében megszűnnek a kategória általános tartalmai lenni.

Ezeknek a kategóriáknak változását vizsgálva nem szabad figyelmen kívül hagyni egy igen fontos tényt, amelyet a következőképpen lehet megfogalmazni: „A metafizikus ismeretelmélet hallgatólagosan abból az előfeltételből indult ki, hogy a megismerés folyamatában csak két elem van kölcsönhatásban: a megismerés objektuma és a megismerés szubjektuma. A valóságban azonban ahhoz, hogy a szubjektum kölcsönhatásba léphessen az objektummal, meghatározott anyagi feltételek szükségesek." (152. o.) Legegyszerűbb esetben ezek az anyagi feltételek a tárgy térbeli helyzetének megváltoztatása, megvilágítása stb. Ezekhez azonban megfelelő eszközök szükségesek (a megvilágításnál pl. a mesterséges fényforrás). A megismerés bázisát, anyagi feltételeit az eszközök + az eszközökkel való operáció képezik. Így a megismerésnek szükségszerű és elengedhetetlen feltétele ezeknek az anyagi tényezőknek a létezése, ezek nélkül megismerés nincs, mivel ezek közvetítik a szubjektum és objektum kölcsönhatását. A megismerésben tehát nem két, hanem három elem lép kölcsönhatásba, és a megismerés eredménye nemcsak az objektum és szubjektum sajátosságaitól függ, hanem hatást gyakorol az eredményekre a megismerés bázisa — a megismerésnek ezek az anyagi feltételei — is. Ez a hatás ellentmondásos, mert az objektum egyes oldalainak megis-

merését elősegíti, míg másokét megnehezíti.

A megismerés bázisa az ellentmondásos jellege miatt tehát egy „árnyékoló" hatást fejt ki az egész megismerés szerkezetére, hiszen a megismerés minden eredménye csak ezen a prizmán mehet át. A bázis árnyékoló hatása következtében, fejti ki Branszkij, az antik természetfilozófiai rendszereket sajátos természettudományos geocentrizmus jellemezte, amelynek fő feltételezése az, hogy a földi feltételekből merített egyes törvények az egész világegyetem törvényszerűségei, hogy a világegyetem minden más részén a földi törvényeknek megfelelően játszódnak le a folyamatok, és hogy a földi típusú elemekből épül fel a világegyetem. Ténylegesen azonban nemcsak e filozófiai rendszerek természettudományos geocentrizmusáról beszélhetünk, hanem például a modern tudományok legtöbb tétele is ilyen geocentrikus fogalmakkal és képzetekkel kapcsolatos.

A természettudományos geocentrizmus létrejöttekor, Arisztotelésszel, kialakult azon kategóriák rendszere, amelyekben a világ legáltalánosabb sajátságai tükröződtek. Branszkij itt jogosultan veti fel azt a kérdést, hogy nem „földelte-e le" a megismerés bázisa ezeket a kategóriákat is? Az igenlő válasz erre a kérdésre csak a természettudományos adatok fényében érthető meg. Einstein kimutatta, hogy a tárgyak térkoordinátáinak abszolút jellege a fénysebesség körül nem érvényes, azaz, hogy a földi feltételek között a térbeli meghatározottság különbözik a térbeli meghatározottságtól általában. Heisenberg a mozgás földi feltételek között létező trajektóriájáról mutatta ki, hogy ez a mozgás fogalmának nem predikátuma általában véve. Einstein és Heisenberg méréssel kapcsolatos analízisei bebizonyítják, hogy ezek a kategóriák mind függnek azon anyagi tényezőktől, operációktól, amelyek segítségével kutatjuk őket. Ezt a kérdést a filozófusok közül senki sem vetette fel, éppen azért „. . . mert nem gondolkoztak el azon, hogy az anyagi attribútumokról alkotott fogalmaik saját természetük szerint geocentrikusok voltak: ők a tapasztalatból vették fogalmaikat, miközben elfelejtkeztek arról, hogy az a tapasztalat, amelyre támaszkodtak és amelyből kiindultak, földi tapasztalat volt: a földi feltételek közül vett anyagi attribútumok legáltalánosabb tartalmát kiterjesztették az egész anyagra". (161. o.) Ezért az ontológiai geocentrizmus (annak feltételezése, hogy a tér, idő, mozgás stb. az egész világegyetemben olyan, mint földi feltételek között) sajátos színezete hatja át ezeknek a filozófusoknak kategóriáit. Azáltal, hogy a földi feltételek között kimutatott teret, időt stb. a világegyetem, az anyagfogalom általános predikátumaként fogták fel, elfelejtkeztek a fogalmak geocentrikus keletkezéséről és arról, hogy a kategóriáknak a történeti fejlődés adott szintjén lehetséges predikátumai nem szükségszerűen a legáltalánosabb predikátumok.

Természetesen az a tér, idő, mozgás stb., amely makroszinten feltárul a megismerésben, ontológiailag jelentősen különbözik a relativisztikus és a kvantummegfelelőktől (pl. makroszinten határozottan van trajektória, míg a kvantummozgásnál éppen a trajektória eltűnése képezi az ontológiai különbséget). Most még csak néhány ilyen attribútumról tudjuk, hogy ontológiailag különbözik a geocentrikus megfelelőtől, de a fizikai megismerés fejlődése éppen ilyen, a makrojelenségektől különböző fizikai jelenségek felfedezéséhez vezet. A makrótól eltérő objektumok alapvető jellegzetessége éppen az, hogy más tér és idő stb. jelenik meg kereteik között, ami ismeretelméletileg azt jelenti, hogy annak a kategóriarendszernek, amelyben a makrovilágot visszatükrözzük, alapvető változáson kell átmennie akkor, amikor a makrojelenségektől különböző jelenségeket ismerünk meg. Ez a változás az illető kategóriák bizonyos predikátumai legáltalánosabb jellegének elvetését foglalja magába. De azt, hogy egy kategória milyen konkrét predikátuma legáltalánosabb jellegét kell elvetni, nem lehet spekulációval eldönteni: itt a fizikai kísérleteké a szó. Csak a kísérlet döntheti el, hogy melyik predikátumról mondható ki a viszonylagosság.

A kísérletnek tehát Branszkij szerint ebben a vonatkozásban kettőt kell megmutatnia, egyrészt azt, hogy éppen milyen kategória predikátuma változik, másrészt pedig azt, hogy miben áll ez a változás. A relativitáselmélet és a kvantumfizika nagy jelentősége éppen abban van, hogy kísérletileg bizonyították be néhány predikátum elvetésének szükségességét.

De a kísérlet problémája a megismerés bázisáról mondottak alapján teljesen új ismeretelméleti kérdéseket szül. Ha a megismerés bázisa ontológiailag azonos természetű a kutatandó objektum természetével, akkor elvileg új kérdés nem lép fel, de ha más természetű, akkor igen. Egyik ilyen az alábbi: két különböző ontológiai természetű objektum kölcsönhatása — amelyek közül az egyik a megismerés bázisának az eleme — elvileg nem kontrollálható az egyik vagy másik objektum kategóriáinak alapján. Azaz például a mikrorészecske és a műszer kölcsönhatása nem ellenőrízhető a makrovilágot tükröző kategóriák,

pl. a makrookság alapján, de a kvantummechanikai okság alapján sem. Ellenőrízhető azonban egy fejlettebb fizikai elmélet alapján, amely határesetként érvényben hagyja és magába foglalja a megelőző két típusú kategóriát. A korrespondenciaelv — amely a fizikai objektumokra és kölcsönhatásokra mondja ki a világ anyagi egységét — filozófiai jelentősége éppen azt mutatja meg, hogy létezik egy magasabb típusú kölcsönhatás ontológiailag más természetű két objektum között. Az erről a kölcsönhatásról alkotott fogalmak alapján adekvátan leírhatók az ilyen effektusok.

Egy másik ismeretelméleti kérdést, amelyet a fizika komplementaritáselve vetett fel, a szerző diszperziós effektusnak nevez. A megismerés bázisa, írja Branszkij, olyan mint egy prizma, amely a fehér fényt egyszínű összetevőkre bontja fel. A bázistól eltérő ontológiai természetű fizikai esemény vizsgálatánál a bázis az eseménynek csak bizonyos meghatározásait mutatja meg, másokat azonban nem. Emiatt az attribútumok sajátos polarizációja jön létre: pl. az esemény „törvény"-jellegű leírása kizárhatja a mennyiség- és a minőségkategória alkalmazását és viszont, vagy a téridő és okság kategóriák zárhatják ki kölcsönösen egymást. Ez a kizárás azonban csak megismerésünk fogyatékossága, de olyan illúzió, amely a fizikai megismerés szerkezetének jelenlegi fejlettségéből következik, és a további fejlődéssel megszüntethető, pl. azzal, hogy a mikroszinten megjelenő eseményeket a mikroszint feltételei között vizsgáljuk, azaz nem keverjük össze két szint kategóriáit.

A relativisztikus és a kvantumobjektumok paradoxak, és e jellegük következtében nem szemléletesek. Érzékelésünk adott szintjén tehát a megfelelő teljes érzéki kép nem építhető fel. De felépíthető lesz a relativisztikus és a kvantumjelenségek fogalmainak segítségével. Olyan fogalmak mint energiakvantum, valószínűséghullám, térgörbület stb. a megfelelő prédikátumokkal e jelenségeknek az általános oldaláról adekvát kifejezői. Miután megalkottuk ezeket a nem-makroszkopikus fogalmakat, akkor ezeknek a már meglevő vagy kialakuló érzéki képekkel való kölcsönhatása lehetővé teszi, hogy a makroobjektumoktól eltérő természetű objektumról is érzéki képet alkossunk. Az ilyen, nem-makroszkopikus fogalmak felépítéséhez azonban minden kategóriánk gyökeres megváltozása szükséges.

A kifejtettek alapján Branszkij — megállapítva, hogy a nem-szemléletesség elve kettős jellegű, ami összefügg az alapvető filozófiai fogalmak egyértelmű meghatározásának hiányával — válaszol a Heisenberg által felvetett kérdéscsoportra. Ha Heisenberg szemléletességen és érzéki képen a tárgy és az érzékszervek kölcsönhatását, illetve kölcsönhatásuk eredményét érti, akkor a relativisztikus és kvantumjelenségek tényleg elvileg nem szemléletesek. De ha a szemléletes képzetet a fentebbiek szerint határozzuk meg — és ez a helyes marxista álláspont —, akkor ilyen nem-szemléletesség egyáltalán nincs. A tényleges helyzet az, hogy ezeket a jelenségeket nem lehet geocentrikus érzéki képekben tükrözni, de kialakul az érzéki képnek egy szélesebb osztálya, amely már a relativisztikus és a kvantumjelenségek tükrözése.

Így van ez az objektív alap kérdésével is. Heisenberg nem határozza meg, mit kell ezen érteni: „. . . a valóságban a nemszemléletesség valamilyen objektív alapjáról tett ködös ítéletek mögött nem a geocentrikus világ rejtőzik." (190. o.) A harmadik probléma mögött pedig a korrespondenciaelv filozófiai értelme van.

Heisenberg végül felteszi, hogy a jövő fizikája teljesebb eltávolodást fog mutatni a szemléletességtől, mint az eddigi. A kettősség itt is fennáll: ha Heisenberg szemléletesen az elsőt érti, akkor a fizika fejlődése tényleg így fog bekövetkezni, de ha a másodikat, akkor nem: „ezért a nem-szemléletesség elv ezen állításának racionális értelme arra vonatkozik, hogy a fizika további fejlődése nem gondolható el az ontológiai geocentrizmustól az eddiginél teljesebb eltávolodás nélkül." (191. o.) Az analízis során, fejezi be Branszkij, világossá válik, hogy a nem-szemléletesség probléma egy jóval mélyebb kérdést takar, ez pedig az anyagi attribútumok elemzésének, valamint az őket tükröző kategóriák változásának kérdése, amelyre megoldást csak a dialektikus materializmus alapján lehet kapni.

Ismertetésünk a könyvnek csak leglényegesebb gondolatait foglalta össze, a szerző még nagyon sok problémát vet fel. Branszkij világosan felismeri a fizikai megismerés során felmerülő kérdéseket, a marxista tudományelmélet néhány kérdését először veti fel, és elsőnek próbál rájuk választ adni. A megoldások *fő vonalával* egyet lehet érteni. Egy kérdésben azonban — amely pedig a fizikai megismerés szerkezetét illetően egyáltalán nem jelentéktelen — vitatkozni kell Branszkijjal, ez pedig a szemléletes és a modellezhető azonosítása (vö. főleg 85. és 184. o.). A konkrét tudományos problematika ezt az azonosítást nem engedi meg. A modellek bevezetése az elméleti fizikába arról tanúskodik, hogy néhány esetben felépíthető ugyan

a megfelelő modell (egy „kvázi-objektum"), de a megfelelő szemléletes képzet nem követheti a modell megalkotását. Ez az elméleti fizika modelljeinek és az illető esetnek specialitásából folyik. Ezeknek a modelleknek elsősorban logikai-matematikai szerkezetük van. Ilyen logikai, matematikai modell pl. Dirac δ-függvénye. Nézzük meg a δ-függvény alkalmazásának egy példáját: az elektron tudvalevően az elemi negatív elektromos töltés. Az elektronról többé-kevésbé adekvát érzéki képet lehet felépíteni az elektronról megállapított törvényszerűségek alapján. De hogyan lehet értelmezni az elemi töltés sűrűségét? — Éppen ezt mutatja meg a δ-függvény, amely kifejezetten egy matematikai modell a megfelelő fizikai kérdésekhez (potenciálproblémák stb.). A függvényt matematikai axiómákkal definiáljuk; amit a töltéssűrűség fizikailag kifejez, azt egyáltalán nem lehet az elektron esetleges oldalának tekinteni. Ezért a Branszkij által elsőnek felsorolt nem-szemléletességbe esik, azaz érzéki képe nem építhető fel, bármilyen legyen is ez a kép. Következésképpen modellezhető és szemléletes nem azonos.

Branszkij könyve a fizikai megismerés néhány kérdésének pozitív kifejtését tekintve új. Ez abból adódik, hogy a vizsgált kérdéscsoport bizonyos része még a fizikán belül is vitatott, és a fizikusok között sincs egységes álláspont. Éppen ezért a helyes, a marxizmus tételeivel összeegyeztethető filozófiai interpretáció is sokkal nehezebb. Branszkij megkísérli, hogy a dialektikus materialista módszer tudatos továbbfejlesztésével a fizikai megismerés nagyon bonyolult kérdései közül néhány megoldását felvázolja. Alapvetően helyes törekvése a tudományelméletnek és tudománytörténetnek összekapcsolása. Néhány kérdés megvilágítása azonban a szerző álláspontjából sem kielégítő, további analízisre szorult volna. Ilyen pl. a fogalmak alapján alkotott érzéki képek viszonya az objektumhoz, e képek specifikuma stb. Egészében véve a könyv — a fizika ismeretelméleti problémáinak felvetésével és a szerző által szolgáltatott megoldásokkal — vitára késztető. Teljesen világos azonban, hogy a fizika tényleges filozófiai kérdéseinek meglátása és a dialektikus materialista megoldásukra tett kísérlet teszi lehetővé a marxista filozófusoknak, hogy eredményesen vegyék fel a harcot a modern idealizmus és metafizika bármilyen válfaja ellen.

Altrichter Ferenc

A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái[1]

A. N. Leontyev, a Moszkvai Állami Lomonoszov egyetem lélektan tanszékének professzora a mai szovjet pszichológia egyik legkiemelkedőbb és legmarkánsabb tudósegyénisége. Tartalmas, gondolatgazdag, körülbelül 30 év eredeti kutatását, eredményeit és problémáit magába foglaló tanulmánykötete méltán nyerte el 1960-ban a Lenin-díjat.

A tanulmányok különböző időkben és a pszichológia különböző kutatási területeiről íródtak. Az első rész a pszichikum elemi formájának, az érzékelésnek természetével és genezisével foglalkozó kérdéseket, a második a pszichikum biológiai evolúciójának elméleti problémáit és történeti fejlődését vizsgálja, különös tekintettel az emberi tudat kialakulására, s a folyamatban a társadalmi-történeti determináltság tanulmányozására, végül a harmadik rész a gyermek pszichikai fejlődésének elméleti problémáival foglalkozik. Az olvasó mégsem érez szétesést, törést a kötetben, mert tanulmányait szerves egységbe foglalja egyrészt az a tény, hogy különböző területeken és más-más szemszögből ugyan, de egyetlen kardinális kérdést, a *pszichikum kialakulását és fejlődését* vizsgálják; másrészt átfogja és egyesíti őket a közös, céltudatosan alkalmazott vizsgálati módszer. Ez utóbbira jellemző, hogy a leíró és magyarázó polgári lélektani irányzatok módszerével ellentétben a materialista monizmus talaján a *történetiség* elvét érvényesíti a pszichikus jelenségek tanulmányozásában. Előrebocsátva a kötet egészéből természetszerűleg adódó tanulságot: épp a történetiség elvének következetes érvényesítése, amely a biológiai determinizmus vizsgálatán túlmenően az emberi pszichikum társadalmi-történeti determináltságának tanulmányozását is megköveteli, lendítette előbbre a kutatást a pszichológia korábban „megoldhatatlannak" nyilvánított kulcsproblémái (pl. az érzékelés) területén.

Az érzékelés mint a pszichikum elemi formája kialakulásának problémájával kapcsolatban a polgári pszichológiában reménytelen helyzet, elméleti krízis alakult ki. Ezt a helyzetet pregnánsan szemlélteti az a tény, hogy amikor Du-Bois Reymond 1880-ban a berlini Akadémián Leibnitz-

[1] Проблемы развития психики. Ак. Пед. Наук, РСФСР, Москва, 1959. 493 o. Magyarul: Kossuth, 1964.

ről mondott emlékbeszédében az emberi tudomány megoldhatatlan világtalányai között az érzékelés kialakulását is felsorolta, általános helyeslésre talált — az érzékelés elemi formájának kialakulását maga az akadémia elnöke is a „legfőbb pszichológiai titok"-nak tartotta.

Az érzékelés kialakulása azonban a pszichológiának nem egy kérdése a sok közül, hanem a kulcskérdése. Leontyev szerint a pszichikum (az érzékelés) keletkezése elméleti kérdéseinek megoldása meghatározza a pszichikum fejlődésének általános vizsgálati módszerét.

„Az érzékelés keletkezésének problémája" c. tanulmánya az 1936—39-ben végzett eredeti kísérletsorozatainak és elméleti vizsgálódásainak összefoglalása. Bevezetőben ismerteti az érzékelés kialakulására eddig kialakult magyarázatokat: az antropopszichizmus, a pánpszichizmus, a biopszichizmus és a neuropszichizmus interpretációját és belső ellentmondásait. Különösen az utóbbival foglalkozik részletesen, kiemelve a neuropszichizmus fő fogyatékosságát: azt, hogy közvetlen kapcsolatot lát a pszichikum megjelenése és az idegrendszer között, holott az evolúció adatai arról tanúskodnak, hogy a szerv és funkció kapcsolata korántsem változatlan, analogikus funkciókat különböző szervek is betölthetnek.

Az érzékelés objektív kritériumának problematikus volta azonban olyan rendkívüli nehézséget jelentett, hogy a pszichikum elemi formájának kutatása nemcsak az elméleti interpretációkban, hanem a konkrét kísérleti kutatásokban is holtpontra jutott. Gyakorlatilag általában a mozgásban megnyilvánuló reakciók alapján akartak az érzékelésről ítélni, így viszont feloldhatatlan dilemmát jelentett, hogy érzékeléssel vagy ingerlékenységgel állnak-e szemben. Nem adott biztos támpontot a dilemma eldöntésére az összehasonlító anatómia sem. Ez az állapot vezetett oda, hogy a fiziológiában az ingerlékenység és az érzékelés, érzékenység fogalma összeolvadt, szinonimként szerepelt, s az állatpszichológiában „az érzékelés fogalma értékét vesztette" (Ziegler).

A pszichológiában pedig Descartes-tól kezdve uralkodott az a szemlélet, amely tagadta az ingerelhetőségnek az érzékenységbe való átmenete kutatásának létjogosultságát, azon az „elvi" alapon, hogy míg az ingerelhetőség a szerves természet anyagi jelensége, addig az érzékenység, érzékelés a szerves természet szubjektív jelenségeinek körében valamiféle kísérőjelenség, „lelki kezdet". „Még a filozófiai tendenciájukban egymásnak ellentmondó irányzatok is megegyeznek abban, hogy metafizikus módon szembeállítják a szubjektív pszichikus jelenségeket az anyagi életfolyamatok objektív tartalmával" — írja Leontyev. „Esetenként ez az álláspont a pszichikum és az anyag teljes szétszakításában vagy ellenkezőleg a pszichikai és a fiziológiai folyamatok mechanikus azonosításában jut kiejezésre; más esetekben, bizonyos megmagyarázhatatlan módon, „párhuzamosságot" vagy teljesen idealista módon értelmezett „kölcsönhatást" tételeznek fel közöttük." (22.o.)

A burzsoá pszichológia e pozíciójának elméleti tarthatatlanságát szinte kézzelfoghatóan szemlélteti az érzékelés keletkezésének problémájával kapcsolatban megnyilvánuló tehetetlenség és agnoszticizmusra való hajlandóság.

Mindebből következően természetes, hogy a szovjet pszichológiának teljesen ellentétes elvi alapból kellett kiindulnia, és más megközelítési módot kellett keresnie az érzékelés keletkezésének tanulmányozásában. A gyökerében más elvi alap a pszichikum materialista felfogása, amelyet Leontyev szerint legáltalánosabban úgy határozhatunk meg, hogy: „A pszichikum az élő és magas szervezettségű anyagi testek sajátossága, amelyek képesek arra, hogy állapotaikkal tükrözzék az őket körülvevő s tőlük teljesen függetlenül létező valóságot." (Uo.)

E meghatározás egyrészt tudatos szembenállás a tradicionális pszichológia egyoldalú megközelítéseivel szemben. Ezek vagy kizárólagosan a pszichikus jelenségek oldaláról keresték a pszichikum, a tudat törvényszerűségeit (a racionális, valamint az introspekciós pszichológia), vagy pusztán a tárgyi valóság oldaláról (mechanikus materialista törekvések), vagy csak a fiziológiai folyamatok felől és ezekre visszavezetve kutatták a pszichikait, és így annak ellenére, hogy jelentős tényanyagot gyűjtöttek össze a pszichológiai kutatás számára, épp egyoldalúságuk miatt jutottak elméletileg zsákutcába. A pszichikum materialista felfogása egyben tagadása annak az idealista tételnek, hogy a pszichikum semmilyen reális kölcsönhatásban nem mutatja valódi arculatát, továbbá alkalmazása annak az általános érvényű dialektikus elvnek, hogy a tárgyak megismerése csak kölcsönhatásaik feltárása útján lehetséges.

Az a kölcsönhatási folyamat, amelyben feltárul az anyag legmagasabb rendű tulajdonsága, azaz a pszichikum — az életfolyamatok meghatározott formája. A pszichikum az életfolyamatok bonyolultabbá válásának terméke. Következésképpen a pszichikum, s elemi formája, az érzékelés kialakulásának magyarázatát az őt létrehozó életkörülmények és kölcsön-

hatások elemzésénél kell kezdeni. E kölcsönhatások elemzésénél figyelembe kell venni döntő, minőségi különbözőségüket az élettelen természetétől (amit elmulaszt a mechanikus materializmus, pl. Feuerbach). „Nem szabad tehát az élőlény létezését csupán objektíven szemlélni, vagyis a saját életét igenlő szubjektum számára passzív, bár érzéki (a szó mindkét jelentésében) folyamatként. Ez a szemlélet szükségszerűen a szubjektum lényegének és a létezésnek azonosításához vezet." (41. o.) Az élőlény számára a tárgy nemcsak a visszatükrözés tárgya, hanem a saját életét hangsúlyozó tárgy is, amellyel a szubjektum aktív, törekvő kapcsolatot alakít ki.

Leontyev tehát az érzékelés keletkezésére vonatkozó hipotézisében abból indul ki, hogy az élő szervezet minden külső hatásra adott válasza aktív folyamat, tevékenység. A legelemibb pszichikus funkció, az érzékelés képessége ott jelenik meg, ahol a környezeti feltételek bonyolultabbá válásának hatására az élő szervezet tevékenysége is bonyolultabbá, aktívabbá válik.

Az élet legkorábbi szakaszain a környezeti kölcsönhatási folyamatokat az azon környezeti sajátosságok iránt tanúsított ingerlékenység határozza meg, amely: „vagy közvetlenül biztosítja az asszimilációt, vagy közvetlen védekezési reakciókat vált ki, tehát amely mindkét esetben közvetlenül önmaga határozza meg a fehérjetest életének fejlődését és fenntartását. A legegyszerűbb organizmusoknál nem tételezhető fel az érzékenység azokkal a ráhatásokkal szemben, amelyek az élet szempontjából önmagukban semlegesek, közömbös jelentőségűek." (168. o.)

A magas szervezettségű állatoknál határozottan kifejezett reakciókat figyelhetünk meg olyan hatásokkal szemben is, amelyeknek önmagukban semmiféle lényeges kapcsolatuk nincs a szervezettel. A közvetlenül semleges, a környezetben csupán tájékoztató jellegű hatások iránt megnyilvánuló ingerlékenységet megvalósító funkció lényegében az *érzékenység funkciója, érzékelési képesség*. Ennek megfelelően az említett közvetlenül semleges ráhatásoknak s az átalakításukat megvalósító szervek, az érzékszervek, a receptorok eredményeként jelentkező specifikus jelenségek olyan jelenségek, amelyek fejlettebb formájukban mint érzékletek szerepelnek. Az érzékenység keletkezése fő feltételének az organizmus változékony, de egynemű környezetben zajló életétől a tárgyi környezetben változó körülmények között zajló életre való áttérés tekinthető, amely megteremti az organizmusoknál a közvetett jelzőkapcsolatok (viszonyok) keletkezésének szükségességét.

A fenti hipotézis filozófiai-pszichológiai lényege abban van, hogy már magában a kérdés felvetésében kísérlet történik arra, hogy kizárja az érzékelés természetére vonatkozó szubjektív értelmezések lehetőségét, s abból indul ki, hogy a pszichikum csírája is az objektív viszonyok világában van.

E hipotézis — amelyet Leontyev még 1936-ban állított fel (A. Zaporozseccel együtt) — jelentős lépésnek tekinthető egy új, a klasszikus fiziológia és a polgári lélektan érzékelés-koncepciójával elvileg ellentétes érzékeléselmélet kidolgozásában.

Leontyev felfogása elméleti és metodológiai szempontból egyaránt folytatója Szecsenov és Pavlov értékes örökségének. Különösen fontos egyrészt Szecsenov azon törekvése, hogy tisztázza az érzékelés mint tárgyi valóság által meghatározott pszichikus jelenség természetét, másrészt az izommozgások döntő szerepének feltárása az érzékelés keletkezésében; Pavlov munkássága pedig elsősorban az érzékelés jelző jelentőségének hangsúlyozása, a feltételes reflexek kialakulása mechanizmusának feltárása területén emelkedik ki.

Más vonalon viszont mintegy összegezése a leontyevi hipotézis azon újabb tudományos eredményeknek, amelyeket az érzékelés mechanizmusának tanulmányozása terén századunk adott. Mint ismeretes, a klasszikus érzékeléspszichológiában az érzékelés J. Müllertől eredő ún. „receptorkoncepció"-ja uralkodott, amely szerint az érzékelés specifikus sajátságait, minőségét a receptor és a közvetítő idegpályák tulajdonságai határozzák meg. Az érzékszervek specifikussága a Müller-féle „érzékszervek specifikus energiája" alapelvben idealista értelmezést nyerve a szubjektív idealizmus egyik fő támasza lett, s megcáfolására az akkori konkrét, egzakt tudományos ismeretek még nem voltak elégségesek. Az érzékszervek specifikus természetének értelmezésében az evolúciós szemlélet (az érzékszervek specifikussága a környezethez való alkalmazkodás terméke) hozott lényeges változást, továbbá jelentősen gazdagította az érzékelésről kialakult képet az érzékelés funkcionális fejlődésének tanulmányozása (Ananyev, Stratton, Koller kísérletei), az érzékelések kölcsönhatásával foglalkozó kísérletek (Sz. V. Kravkov és iskolája), valamint az érzékletek keletkezésében részt vevő effektorfolyamatok tanulmányozása (Anohin munkássága). Mindezek közvetlenül cáfolták a receptor-koncepciót és az érzékelés passzivitását hangsúlyozó nézeteket, és bebizonyították, hogy az érzékelés adekvát koncep-

ciója a Szecsenovtól — Pavlovtól kiinduló ún. reflektor-koncepció, hogy az érzékletek keletkezésében nélkülözhetetlenek a központból a perifériákra irányuló effektoros kapcsolatok is.

E következtetések szellemében törekedett Leontyev a fenti hipotézis kísérleti alátámasztására és továbbfejlesztésére. Előbb — 1936—39-ben — önálló kísérletsorozatban Poznanszkaja, Rubinstein Aszinyin részvételével speciális kísérleti szituációban intenzív fényinger bőrfelületen (kézbőrön) történő aspecifikus érzékelését vizsgálta (A szerző 1939-ben befejezett kísérleteit egészükben még nem publikálta.)

Ezen érdekes és újszerű kísérletsorozat beállítását az indokolta, hogy a fény semmiképp sem tekinthető a bőr adekvát ingerének, ugyanakkor a bőr ingerlékeny a látható színkép sugarai iránt, alkalmas tehát emberi szituációban valamely újfajta érzékenység keletkezésének vizsgálatára. Ezen előfeltételezést a kísérletek valószínűsítették. Igazolták, hogy valamely korábban nem észlelt inger észleletté csak akkor válik, ha a szervezet szempontjából pozitív vagy negatív inger jelzésévé lesz. Ezek szerint az észlelet kialakulásának a döntő pontjai: az objektum jelző viszonya és a szubjektum szervezetének aktivitása.

A további kísérleti alátámasztásról számol be, valamint az előző kísérletek differenciáltabb értékelését adja „Az érzéki tükrözés mechanizmusáról" c. tanulmánya. Leontyevnek és munkatársainak a legkevésbé „motoros" érzékszerv, a hallószerv és a hallási képesség terén végzett vizsgálatai ismételten megerősítették a szervezet aktivitásának döntő voltát és a proprioceptív ingerek, az izommozgások lényeges részvételét az érzékelés keletkezésében.

Bár ezek a kísérletek külsődleges technikájukban hasonlítottak a feltételes reflexek kialakításának mechanizmusára, Leontyev külön hangsúlyozza a két folyamat — az érzékelőképesség és a feltételes reflex kialakulásának folyamata — megkülönböztetésének szükségességét. (Erre vonatkozóan Pavlovnak is voltak utalásai, de ezek a későbbi Pavlov-interpretációban bizonyos fokig elsikkadtak). Feltétlenül megkülönböztetendő egyrészt az a folyamat, amelyben az egyébként orientációs reakció kiváltására nem alkalmas inger alkalmassá válik ilyen kiváltó funkció betöltésére, másrészt az a folyamat, amelyben a feltételes reflex kialakul; az előbbi az utóbbinak előfeltétele. A klasszikus fiziológiai kísérletek nem voltak alkalmasak erre, mert bennük az érzékelés jelző jelentőségének és a magatartási reakciók megerősítésének, illetve meg nem erősítésének problémája állt előtérben, nem pedig az érzékelési képességnek mint a tárgyi valóságot visszatükröző képességnek kialakulása. Leontyev kérdésfeltevése jogos, különösen a pavlovi koncepció leegyszerűsített, mechanikus tolmácsolásával szemben, amelyben: „a differenciáció kialakításának klasszikus kísérletei nem érintik közvetlenül és lényegében nyítva hagyják a ráhatások specifikus sajátosságát, vagyis a természetüket feltáró tükröződési folyamat adekvátságának a kérdését. Ezt a tényt külön alá kell húznunk, mivel a kéreganalízis és szintézis folyamataira vonatkozó tanítás tartalmának rendellenes kiszélesítése odavezet, hogy a hatások jelző, feltételes jelentőségének tükröződését azonosítják természetük tükröződésével, vagyis az érzéki megismerés problémáit hibásan, tisztán pragmatikusan magyarázzák." (177. o.)

Szándékosan foglalkoztam ily részletesen az érzékelés keletkezésére vonatkozó leontyevi hipotézissel — amely természetesen még további kimunkálást és kísérletes alátámasztást igényel —, tekintettel a probléma komoly gnoszeológiai jelentőségére, s arra, hogy a fenti tanulmányok számos értékes gondolatot tartalmaznak az érzékelés filozófiai interpretációiban jelentkező szubjektív idealista és mechanikus, leegyszerűsítő tendenciák leküzdéséhez is.

A kötet II. részében (*„A pszichikum fejlődésének vázlata"*) több tanulmány, az állati és az emberi pszichikum fejlődésének problémáit vizsgálja.

E rész első tanulmánya (*„Az állatok pszichikuma"*) az állati pszichikum fejlődési szakaszainak originális — a visszatükrözési képesség alapján történő — felosztását adja. Következtetéseiben egyrészt Baszin, Szolamah, valamint saját kísérleteire (1933—34), másrészt az állati intellektus tanulmányozásában Köhler, Vacuro, Ladigina—Kotz kísérleti megfigyeléseire támaszkodik. Az állati lét legalacsonyabb fokán Leontyev szerint az *elemi szenzoros pszichikum* alakul ki, ez a stádium feltehetően az infúzóriumoknál is tart. Az állati szervezet tevékenységének és struktúrájának fejlődése az érzékszervek és a mozgásszervek kialakulása és differenciálódása az idegrendszer megjelenése során a következő nagy lépés a *perceptív intellektus* kialakulása, amely a visszatükrözési képesség fejlődésének magasabb fokát jelenti, már tárgyakat tükröz, ezen a fokon az észlelés tárgyi jelleget ölt. Ez a stádium genetikailag hosszú történeti periódust jelent (a madaraktól az alsóbbrendű majmokig). Az állati pszichikum fejlődésében az *intellektus stádiumának* kialakulása jelenti a következő s leg-

magasabb szakaszt, erre már a „kéz gondolkodása", az elemi konkrét gondolkodás csírája s az állati tanulás a jellemző.

A történeti fejlődés elvi elemzését egy összefoglalásszerű tanulmány követi, az állati pszichikumra általánosan jellemző sajátosságok kiemelése: „*Az állatok pszichikumának általános jellemzése*". Tekintettel ezek ismertebb voltára, részletezésükre nem térek ki.

Az emberi pszichikum s a tudat fejlődésének problémáival a kötet második részében három tanulmány foglalkozik. Az első „Az emberi tudat kialakulása", amely részben a biológiai evolúció adataira, részben a marxista filozófiára — elsősorban a Marx korai munkáiban található értékes utalásokra — támaszkodva differenciáltan elemzi a munka szerepét a tudat kialakulásának folyamatában. Ezen belül Leontyev részletesen foglalkozik a munka természeti sajátosságaival: a kéz fejlődésével, az eszközhasználat kialakulásával stb. Az elemzés középpontjában azonban a munka, társadalmi sajátosságai, a munka társadalmi természete, céltudatos jellege, a közlés szükséglete áll, valamint ezek visszahatása a pszichikus tükrözés minőségileg magasabb fokának kialakulására és megszilárdulására.

„A tudat történelmi fejlődésének kérdéséhez" c. tanulmány a tudat tartalma és a létfeltételek közötti összefüggést s a tudat ebből eredő változó jellegét vizsgálja, megállapítva, hogy sem a tudat, sem a szélesebb pszichikum változását nem lehet önmagukból a pszichikus folyamatokból levezetni s megérteni. Hangsúlyozza továbbá, az emberi pszichikum és a tudat komplex jellegét. Elemzi azokat a következtetéseket és feladatokat, amelyek a tudat tartalmának és fejlődésének a létfeltételek változása által meghatározott voltából természetszerűen levonhatók a szovjet pszichológia számára, s amelyeknek különösen fontos szerepük van a kommunizmus építésének időszakában a személyiség formálása, sokoldalú fejlődésének biztosítása terén.

A harmadik, filozófiai szempontból talán legérdekesebb tanulmány „A történeti nézőpontról az emberi pszichikum tanulmányozásában" — nem ismeretlen a Magyar Filozófiai Szemle olvasóközönsége előtt (megjelent az 1959. 3—4. számban). A cikk elméleti jelentősége s a könyv ismertetésének teljessége kedvéért mégis szükségesnek látszik néhány gondolatot kiemelni. Rendkívül tanulságos az az elméleti jellemzés — s a belőle következő gyakorlati konzekvenciák megrajzolása —, amelyet Leontyev az emberi pszichikum megközelítésének két szélsőségesen egyoldalú útjáról, a naturalista és a szociológiai, ill. szociologizáló felfogásról mint a mai külföldi pszichológia kettészakadottságát demonstráló irányzatokról ad. Ebben a vonatkozásban kiemeli, hogy a „pragmatizmus *feltétlen* következménye annak, hogy a biológiai viszonylatokat mechanikusan átvisszük az ember szintjére", s hogy „mind a mechanisztikus materializmus, mind az idealizmus képtelen úgy irányítani a pszichológiai kutatásokat, hogy kialakuljon az ember pszichikus életének egységes tudománya. Ez az egységes tudomány csakis olyan filozófiai világnézet talaján alakulhat ki, amely a materializmust a tudat fiziológiai-anyagi meghatározottságán túlmenően a társadalomra is kiterjeszti, így a biológiai és a társadalmi-történeti fejlődés egységét hangsúlyozza, kiemelve az utóbbi bizonyítottan döntő szerepét."

A probléma ilyen megközelítése nem új a szovjet pszichológiában. Leontyev e téren különösen L. Sz. Vigotszkij munkásságát emeli ki, kinek öröksége a személyi kultusz éveiben bizonyos fokig háttérbe szorult. Vigotszkij szerint „az emberi pszichikum fejlődésének fő mechanizmusa a történetileg kialakuló társadalmi tevékenység-fajták és formák s belső pszichikus folyamatokká való átalakításuk" interiorizációja. Elvi jelentőségű az a gondolat, hogy az emberi pszichikum fejlődése az egyéni életben az állati pszichikum fejlődésétől eltérően nem a veleszületett sajátosságok megjelenésének következtében, nem az örökletes faji viselkedésnek a változó környezeti feltételekhez való alkalmazkodása útján megy végbe, hanem úgy, hogy az egyének átadják és elsajátítják a társadalmi-történeti fejlődés addigi eredményeit. (Nemcsak az ismeretanyag elsajátításáról van szó, hanem magukról a belső értelmi műveletek, pl. fogalomalkotás stb. elsajátításáról is, amelyek kezdetben exteriorizált, tehát külső művelet formájában alakulnak ki és azután fokozatosan válnak belsőkké.) Ebből viszont logikusan következik, hogy bármely pszichológia, amely a tudatot, a gondolkodást, a tanulást vizsgálja, nem korlátozódhat pusztán az egyéni tapasztalat kialakítása mechanizmusainak vizsgálatára.

Végül a könyv harmadik részében alkalmazott lélektani vonatkozású tanulmányokkal ismerkedhetünk meg, amelyek a gyermek- és neveléslélektan széles területéről veszik témáikat. A szerző itt is a konkrét megfigyelésekkel összhangban — a gyermek fejlődésének különböző szakaszain végigvezetve — tárja elénk a gyermeki pszichikum fejlődését, úgy hogy megmutatja az emberi pszichikumra általában

érvényes törvényszerű összefüggések és sajátosságok specifikus érvényesülési, realizálódási formáit a gyermek fejlődésben.

Kiemelkedő ebből a szempontból „*A gyermek pszichikuma fejlődésének kérdéséhez*", valamint „*A gyermek tanulási tevékenysége motívumainak fejlődése*" c. tanulmánya. Érdekes és célszerű a „vezetőtevékenység" kiemelése az egyes életkorokban, s Leontyev elemzése e fogalmakról. A kötet tartalmazza a szerzőnek 1959-ben Milánóban elhangzott „*A gyermek pszichikus fejlődésének elvei és az értelmi fogyatékosságok problémája*" c. előadását is. Ebben szintén a történetiség dialektikus materialista elvét alkalmazva a következőkben határozza meg a gyermeki pszichikum fejlődésének fő elveit: a gyermeki pszichikum fejlődése lényegében az emberiség által felhalmozott, tehát társadalmi jellegű tapasztalatok egyéni elsajátítása, valamint a gyermeki képességek formálódása, ami az agykéregben újabb és újabb funkcionális rendszerek fokozatos kialakulását jelenti. E fejlődési folyamatból mindkét említett tényező által meghatározottként kiemelkedik a gyermek intellektuális fejlődése, az értelmi tevékenység kialakulása.

Leontyev értékes tanulmánykötetének ismertetését egy olyan szembetűnő tanulság megemlítésével szeretném zárni, amely „leírva" nála sehol sem található, mégis minden sorában ott van. Leontyev műve, amely egy „pszichológus" munkája, példamutató abból a szempontból, hogy hogyan kell és hogyan lehet az egzakt szaktudományos kutatásokat elméleti-filozófiai interpretációval természetszerűen, a vizsgált tárgy lényegéből adódóan összekapcsolni.

Vári Györgyné

FOLYÓIRATISMERTETÉSEK

FILOSZOFSZKIE NAUKI
1963. 6. szám

A. A. Zvorikin: A történelmi materializmus mint általános szociológiai elmélet és a konkrét szociológiai kutatások

Zvorikin írása ahhoz az élénk eszmecseréhez kapcsolódik, mely a folyóiratok hasábjain kialakulva jelzi a szovjet szociológiai kutatások fellendülését. Közvetlen előzményei azok a cikkek, melyek a Filoszofszkije Nauki 1962. 5., 1963. 2. és 3. számában jelentek meg.

A megélénkült kutatómunka tette szükségessé az általános szociológiai elmélet és a konkrét szociológiai kutatások viszonyának tisztázását. A történelmi materializmus mint az összes társadalomtudomány alapja általános szociológiai elmélet, mondja Zvorikin. A konkrét szociológiai kutatások azonban a többi társadalomtudománytól eltérő módon viszonyulnak a történelmi materializmushoz, amennyiben „nem az emberi viszonyok valamely egyetlen területére vonatkoznak, hanem az emberi élet legkülönbözőbb oldalait érintik, és ebben az értelemben nem szak-, hanem szakközi, általános jellegűek". Ebből kiindulva a szerző meghatározást ad a szociológiai kutatások tárgyáról. E meghatározás szerint a konkrét szociológiai kutatásoknak a környezet hatását, az emberek közötti viszonyokat, az embereknek a társadalmi jelenségekhez való viszonyát és az ezekben játszott szerepét kell vizsgálni. Elméletileg a történelmi materializmus alapozza meg ezt a vizsgálatot, amikor megállapítja, hogy a társadalmi élet törvényei milliárd és milliárd emberi cselekedet eredményeként jelennek meg. Az emberi cselekedetek szövevényében való eligazodáshoz a történelmi materializmus osztályelmélete nyújt lehetőséget. Ezért a szociológiai kutatások sem az egyes emberekre, hanem emberek csoportjaira vonatkoztatva oldják meg feladatukat.

A továbbiakban a szerző összeveti a marxista szociológia és az empirikus burzsoá szociológia elméleti alapjait. Kiemeli, hogy a burzsoá szociológia önkényesen jár el a társadalmi csoportok megállapításánál, s ezzel az osztályviszonyok elleplezésére törekszik. A gyakorlati célok különbségét az magyarázza, hogy a burzsoá szociológiát az uralkodó osztály gyakorlati szükséglete fejlesztette ki. A kapitalista vállalkozók azt remélik, hogy a szociológia a munkatermelékenység emelésének elősegítése mellett az osztályellentéteket is segíthet leküzdeni. A szerző az Amerikai Szociológiai Társaság tagságára vonatkozó adatokkal szemlélteti ezt a törekvést.

Kimutatva, hogy valóban tudományos szociológiai kutatásokat csak a történelmi materializmus alapján lehet folytatni, Zvorikin hangsúlyozza, hogy a konkrét szociológiai kutatások nem azonosíthatók a történelmi materializmussal. A történelmi materializmus — mondja a szerző — a társadalmi fejlődés algebrája, a konkrét szociológiai kutatások ezzel szemben a társadalmi fejlődés aritmetikáját képviselik. A szociológiai kutatások és a többi társadalomtudomány viszonyának szemléltetésére a szerző egybeveti a kommunista munkabrigádok munkája közgazdasági és szociológiai vizsgálatának néhány szempontját, majd áttér a konkrét szociológiai kutatások elméleti jelentőségének felvázolására. A konkrét kutatások alapján kiemel néhány elméleti kérdést, melynek továbbfejlesztéséhez és megoldásához a szociológiai kutatások jelentősen hozzájárulhatnak. Legfontosabbnak az objektív és szubjektív történelmi-társadalmi kölcsönhatásának, az általános, különös és egyes viszonyának, a társadalmi törvények működési mechanizmusának vizsgálatát tartja. A társadalmi törvények működési mechanizmusának tanulmányozásához nélkülözhetetlen módszer a társadalmi modellek vizsgálata.

Befejezésül Zvorikin rámutat azokra a feladatokra, melyek az 1960—1962-ben megjelent szovjet szociológiai irodalom tanulmányozásának tapasztalataiból következnek. Egyes intézetek, kutatócsopor-

tok sikeres vizsgálatai sok kutatót hasonló jellegű vizsgálatok folytatására indítanak, s ez tervszerűtlenné teszi a kutatást. Első feladat a fő irányok meghatározása a társadalmi folyamatok kutatásában. Nehezíti a konkrét szociológiai kutatásokat metodikájuk kidolgozatlansága. Ezért a szerző javasolja, hogy a már meglevő tapasztalatok alapján a közeljövőben készítsék elő a konkrét szociológiai kutatások metodikai tankönyvének kiadását. A metodika kidolgozásánál figyelembe kell venni, kritikailag át kell vizsgálni a burzsoá szociológusok által kidolgozott módszereket is.

(cs. m.)

THE BRITISH JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE
Vol. XIV. No 54. 1963 August

P. Achinstein: Teoretikus terminusok és részleges interpretáció

A logikai pozitivisták egy tudományos elméleten belül a terminusok két típusát különböztetik meg. Az első csoportba tartozó terminusok közvetlenül megfigyelhető sajátosságokat vagy tárgyakat jelölnek, ezek a megfigyelési terminusok. A másodikba a nem-megfigyelhető sajátságokat vagy objektumokat jelölő, azaz teoretikus terminusok tartoznak. Egy tudományos elmélet teoretikus terminusai funkciójukat és jellegüket tekintve különböznek a spekulatív metafizika teoretikus terminusaitól (pl. „világszellem"), holott ezek sem jelölnek megfigyelhető objektumokat vagy sajátságokat. A logikai pozitivisták — az empirikus tudományelmélet megalapozására irányuló programjukban — az elméleten belül kívántak felállítani olyan követelményeket, amelyek segítségével a teoretikus terminusokat meg lehet különböztetni a metafizikaiaktól, azaz amelyek kielégítésével a teoretikus terminusok empirikus jelentése az elméleten belül biztosítható lenne, empirikus természetük kimutatható lenne a metafizikaiak nem-empirikus jellegével szemben. Az erre vonatkozó legjelentősebb — főleg Carnap, Hempel, Braithwaite, Nagel által képviselt — pozíciót a részleges interpretáció tézisének lehet nevezni, mely röviden összefoglalva a következő: egy tudományos elmélet megfigyelési szótárában az alapterminusok (néhány kellően kiválasztott megfigyelési terminus) szemantikai szabályok segítségével nyernek empirikus interpretációt. A megfelelő metanyelvben megfogalmazott szabályok kikötik, hogy egy adott terminus konkréten milyen megfigyelhető sajátságot jelöljön. A megfigyelési szótár többi terminusát az ily módon interpretáltakra lehet visszavezetni. Egy tudományos elmélet teoretikus szótárának terminusai semmilyen ehhez hasonló interpretációt nem kaphatnak. Empirikus jelentést csak indirekten és „részlegesen" (ui. az összes lehetséges megfigyelés és kísérlet nem adható meg) nyernek azáltal, hogy az elmélet bizonyos posztulátumai segítségével megfigyelhető terminusokkal kapcsolhatók össze.

A tudományos elméleteknek a teoretikus terminusaikat megfigyelésiekkel összekapcsoló posztulátumait *korrespondencia szabályoknak* lehet nevezni. Ezek logikai formáját illetően már Campbell feltételezte, hogy korrespondencia szabály két, valamilyen logikai operátorral összekötött kijelentés lehet, amelyben az egyik kijelentés csak teoretikus, a másik csak megfigyelési terminusokat tartalmaz. Hempel továbbmenően azt javasolta, hogy ezek a szabályok tetszőleges logikai formájú kijelentések lehessenek, amelyek azonban a teoretikus és a megfigyelési terminusokat „lényegesen" kell hogy tartalmazzák, s ezzel már eleve jelezve is vannak a terminusok közötti viszonyok. A részleges interpretáció tézise szerint egy teoretikus terminus empirikus jelentése eleve biztosítva van, ha az illető terminusra korrespondencia szabály egyértelműen felállítható. Azaz, az elméleten belül maradó korrespondencia szabály funkciója az illető posztulátumban szereplő elméleti terminus empirikus jelentésének garantálása. E szabályok felállíthatósága így — a tézis szerint — szükséges és elégséges kritérium lenne az elmélet természetére vonatkozóan is, megkülönböztetné ugyanis a tudományos elméleteket a metafizikától, amelynek terminusai semmilyen empirikus jelentést sem nyerhetnek.

A tézisnek ez a megfogalmazása azonban ellenvetésekre ad alkalmat, mert magába foglalja azt is, hogy a posztulátumok valamilyen csoportjában fellépő, nem-interpretált terminus szintén rendelkezik empirikus jelentéssel, ha számára korrespondencia szabály egyértelműen felállítható. Hogy ez ténylegesen így van az belátható az alábbi gondolatmenetből: egy tetszőleges elmélet posztulátumai mindig tartalmaznak teoretikus terminusokat. A posztulátumok azonban magukba foglalják a tetszőleges logikai formájú korrespondencia szabályokat. A posztulátumokban szereplő teoretikus terminusokra tehát

az elméleten belül minden nehézség nélkül megalkothatók a korrespondencia szabályok. Ezek felállításával azonban — a tézis szerint — az elméleti terminusok, bár részlegesen ugyan, de mégis interpretálva vannak. Következésképpen a posztulátumokban szereplő teoretikus terminusok empirikus jelentése eleve biztosítva van. De minden elméleti terminusnak legalább egy posztulátumban szerepelnie kell, mert ellenkező esetben nem része az elméletnek: ezért az elmélet összes ilyen terminusai — a megfelelő korrespondencia szabályok felállításával — empirikus jelentést nyertek, függetlenül az elmélet természetétől. A tetszőleges logikai formájú korrespondencia szabály felállíthatóságának mint az empirikus jelentés kritériumának tehát egyenes következménye, hogy bármilyen teoretikus terminusokkal és posztulátumokkal rendelkező elmélet minden ilyen terminusa szükségszerűen interpretálva van.

Ennélfogva a korrespondencia szabály felállíthatósága nem lehet a metafizika és a tudományos elméletek közötti különbség, azaz az empirikus jelentés kritériuma. Ha kritériumnak ezt fogadja el valaki, akkor szembe kell néznie a spekulatív metafizika empirikus interpretációjával is: mert a metafizikus — ügyesen megválasztott posztulátumok mellett — empirikus jelentést adhat elméleti terminusainak; pl. az „abszolutum minden, ami létezhet" metafizikai posztulátum implikálja az „abszolutum minden, ami létezhet és a tenger sós vagy a hollók feketék, vagy stb." korrespondencia szabályt (a legegyszerűbb logikai formájú korrespondencia szabály a két kijelentés konjunkciója). Ezzel azonban az „abszolútum" terminus már részlegesen interpretálva lenne. Ha tehát korrespondencia szabály az, ami empirikus jelentést biztosít valamilyen teoretikus terminusnak, akkor az egész metafizika interpretálható, azaz rendelkezik kognitív jelentéssel. Ez a következmény azonban nem fogadható el.

A részleges interpretáció tézisének ilyen elfogadhatatlan következménye miatt a hempeli értelemben vett korrespondencia szabály felállíthatósága nem lehet az empirikus jelentés kritériuma, s így nem lehet ismertető jegye az elméletek természetének sem. A tézis védői a szabály hempeli értelmezésének megtartásával még háromszor fogalmazzák át az empirikus jelentés kritériumát, miközben a teoretikus terminusokra vonatkozóan egyre szigorúbb feltételeket vezetnek be. De ahogy a pontos vizsgálat kimutatja, ezek sem jelentenek kiutat az említett nehézségből. Tehát a tézis bármelyik megfogalmazásának elfogadása alapján semmi különbség sincs a tudomány és metafizika között. Ennélfogva világos, hogy a tézis szigorú revízióra szorul, mivel a tézisben megfogalmazott feltételek kielégítése nem biztosíthatja az empirikus jelentést. Így a logikai pozitivisták programja — jelenlegi formájában — nem valósítható meg.

(a. f.)

E szám szerzői:

Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Almási Miklós, a Színháztudományi Intézet tudományos munkatársa,

J. N. Findlay, a brit Akadémia tagja, a londoni King's College filozófiaprofesszora,

Balogh József, az ELTE Történelmi materializmus tanszékének adjunktusa,

Rozsnyai Ervin, a Magyar Iparművészeti Főiskola Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,

Elek Tibor egyetemi tanár, a Budapesti Műszaki Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének vezetője,

Somogyi Antal, a Központi Fizikai Kutató Intézet tudományos munkatársa,

Bence György egyetemi hallgató,

Kovács László, a debreceni Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének docense,

Altrichter Ferenc, egyetemi hallgató

Vári Györgyné, a Budapesti Orvostudományi Egyetem Marxizmus—leninizmus tanszékének adjunktusa,

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE 1964. ÉVI VIII. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

TANULMÁNYOK

	Szám	Oldal
Mészáros Béla—Pécsi Tibor: A rész és egész dialektikus kölcsönviszonyának kérdése a biológiai tudományban	1	1
Sipos János: A népi demokratikus forradalom magyarországi sajátosságaihoz. Hozzászólás néhány vitás kérdéshez	1	16
Szabó András: A freudizmus bűnözéselmélete	1	75
Simon Endre: A társadalom, a vallás és az erköles kérdései Locke tanításában	1	96
Varga Károly: Dahrendorf szabadság- és osztálykonfliktus-elmélete	1	126
Erhard Albrecht: Antikommunizmus — a nyugatnémet klerikális-militarista tekintélyállam államelmélete	1	145
Wirth Ádám: A filozófiai tudományos munka helyzete és feladatai	2	209
Vajda Mihály: Az evidencia problémája	2	228
Rudas János: A pszichológia helye a tudományok rendszerében	2	257
Pásztor László: A kibernetika filozófiai problémáiról	2	294
Molnár László: A századeleji magyarországi reformizmus ideológiai arculatához	2	313
Heller Ágnes: Rousseau és az Új Héloise I.	2	342
E. Arab-Ogli: Tudás-szociológia és szociológiai tudás	2	369
Pál Lénárd: Megjegyzések a tér és idő filozófiai kérdéseihez	3	413
Simonovits Istvánné: Az egység és sokaság dialektikus egysége Leibniz filozófiájában	3	423
Szigetvári Sándor: Az általános megismerési folyamata	3	437
Heller Ágnes: Rousseau és az Új Héloïse II.	3	456
M. K. Mamardasvili: A széttépett tudat mítoszai	3	487
Földesi Tamás: A neopozitivizmus bizonyításelméletének bírálatához	4	603
Zoltai Dénes: Az antikvitás zeneesztétikája	4	632
Erdődi József: A tudomány mint közvetlen termelőerő	4	679
Garai László: A tudományok fejlődési tendenciája és a pszichológia perspektívája	4	701
A. Schaff: Nyelv és gondolkodás	4	718
Szigeti József: Ismeretelméleti-módszertani megjegyzések	5	819
Vitányi Iván: A művészetszociológia módszertani alapjairól	5	841
Makai Mária: A neopozitivista filozófiai és etikai dekadenciáról	5	872
Vas Ida: Hegel a gondolkodás legfejlettebb formájáról	5	914
Z. Augustynek: A fizikai determinizmus	5	937
Müller Antal: A valószínűség és a kvantummechanikai állapot ismeretelméleti kérdéseiről	6	1051
Tordai Zádor: A sartre-i egzisztencializmus az Én és a Másvalaki viszonyáról	6	1069
Almási Miklós: A művészeti dekadenciáról	6	1086
J. N. Findlay: A jelenkori brit filozófia	6	1096

VITA

Létezik-e abszolút nyugalom? *(Lakó László)*	1	155
Van-e abszolút nullafok? *(Erdey-Grúz Tibor)*	2	387
A zérus hőmérsékletéről *(Kirschner János)*	2	389
A népi demokrácia mint a politikai hatalom formája *(Somoskői János)*	2	391
Túl a realizmus partjain I. *(Rozsnyai Ervin)*	3	504

	Szám	Oldal
Dialektika és logika *(Vajda Mihály)*	3	516
Néhány megjegyzés „A tudomány termelőerővé válásának folyamatáról" *(Hadházy Anna)*	3	527
Johannes R. Becher költői koncepciójáról. A marxista líraelmélet kérdéseihez *(Bencze György és Bertalan László)*	4	764
Hozzászólás a marxi anyagfogalomról megindult vitához *(Rózsahegyi Tiborné)*	5	1002
A Kállay-kormány hintapolitikájának és a KMP taktikájának kérdéséhez. Megjegyzések Sipos János cikkéhez *(Pintér István)*	5	1012
Túl a realizmus partjain II. *(Rozsnyai Ervin)*	6	1120
A műszaki tudományok, a természettudományok és a matematika kölcsönös viszonyáról *(Elek Tibor)*	6	1139

FIGYELŐ

Az elidegenedés és a totalitás hegeli kategóriáiról. Megjegyzések M. Rossi „Marx és a hegeli dialektika" c. könyvének első kötetéhez *(Rozsnyai Ervin)*	1	157
Újabb hozzászólások a munkamegoszlásról és a személyiség mindenoldalú fejlődéséről szóló vitához *(Ágh Attila)*	1	165
Vita a népi demokratikus forradalom jellegéről *(Ágh Attila)*	2	381
A kommunista filozófusok aktívaértekezlete	3	529
A tehetség kettős elidegenedése *(Halász László)*	3	546
Jász Géza születésének 100. évfordulójára *(Molnár István)*	4	752
Sartre a felnőtt — gyermekkoráról *(Torday Zádor)*	4	757
A Szerkesztő bizottság nyilatkozata	4	762
dr. Tordai György 1920—1964	5	989
A marxi esztétika védelmében *(Bencze György—Bertalan László)*	5	990
Molnár Erik — 70. születésnapjára *(B. J.)*	6	1110

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egyetemes filozófiatörténet *(Pais István)*	1	168
Lénárd Ferenc: A problémamegoldó gondolkodás *(S. Molnár Edit)*	1	172
A világ csodák nélkül *(Sólyom Mihály)*	1	175
M. Sz. Kagan: Az iparművészetről. Néhány elméleti kérdés *(Garai László)*	1	176
K. Kanthack: Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie *(Rédl Károly)*	1	181
Az emberi szabadság „kimunkálása" *(Licskó György)*	1	186
G. Kropp: Marx és Engels az oktatás és a termelőmunka összekapcsolásáról és a politikai képzésről *(Vas Ida)*	1	190
V. I. Cserkeszov: A materialista dialektika mint logika és ismeretelmélet *(Szigetvári Sándor)*	1	191
P. Wiedeburg: A fiatal Leibniz. A Birodalom és Európa. I. rész *(Simonovits Istvánné)*	1	195
H. M. Fataliev: A marxizmus—leninizmus és a természettudományok *(Müller Antal)*	1	199
A. Nowicki: Előadások a valláskritikáról *(M—y)*	1	200
Folyóirat ismertetések	1	203
Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae. Sectio Philosophica. Tom. I—II. *(Szabó Imre—Vida István—Knopp András)*	2	397
Benedek István: Lamarck és kora *(Vereckei Lajos)*	2	401
Nádor György: Spinoza műhelyében *(Orzsi Zoltán)*	2	405
Folyóirat ismertetések	2	408
Jegyzetek Vitányi Iván „A tánc" című könyvéhez *(Körtvélyes Géza)*	3	550
A „fiatal Marx" probléma *(Licskó György)*	3	554
A szocialista eszmék története *(Pataki Ferenc)*	3	555
V. P. Volgin: Saint-Simon és a saint-simonizmus *(Szabó Imre)*	3	559
Mortimer Taube: Computers and Common Sense *(Székely Sándor)*	3	560
R. Ja. Stejnman: Tér és idő: *(Illy József)*	3	566
Bert Brecht: Epikus dráma — epikus színház *(Lakits Pál)*	3	568

	Szám	Oldal
Szabó András György: A törvény és az ember *(Simonovits Istvánné)*	3	570
Folyóirat ismertetések — A magyar közkönyvtárakban megtalálható filozófiai periodikák *(Kovácsné Tóth Ilona)*	3	574
L. Wittgenstein: Logikai-filozófiai értekezés *(F. T.)*	4	774
Szabó Gábor: A modern atomfizika néhány filozófiai problémájáról *(Müller Antal)*	4	776
Saint-Simon válogatott írásai *(Szabó Imre)*	4	778
Sz. M. Eisenstein: A filmrendezés művészete *(Vitányi Iván)*	4	781
A pszichikum természetéről *(Altrichter Ferenc)*	4	782
A társadalmi tudat viszonylagos önállóságának kérdései *(Ágh Attila)*	4	786
Az élő természet dialektikájáról *(Kovács László)*	4	789
M. V. Mosztyepanyenko: Einstein relativitáselméletének materialista lényege *(M. A.)*	4	792
Az antikvitás fizikai világképe *(Illy József)*	4	795
A mozgás problémái a természettudományban és a filozófiában *(Fodor Lajos)*	4	799
Egy német utópikus szocialista könyvéről *(Rathmann János)*	4	800
Averroes' Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis *(Lenkei László)*	4	802
Az 1963-ban magyar kiadásban megjelent filozófiai irodalom bibliográfiája *(K. I.)*	4	804
Folyóirat ismertetések	4	806
B. P. Tokin: Az elméleti biológia és Bauer Ervin munkássága *(Mészáros Béla)*	5	1019
A. V. Sugajlin: A materializmus harca az idealizmussal a kvantummechanikában *(Müller Antal)*	5	1022
I. B. Novik: Kibernetika *(Lakó László)*	5	1024
Tér — idő — mozgás — anyag *(Illy József)*	5	1027
Heidegger filozófiájáról *(Ágh Attila)*	5	1029
Howard Selsam: Mi a filozófia? *(Pfitzner György)*	5	1033
Öt amerikai könyv az európai reneszánszról *(Heller Ágnes)*	5	1035
Pierre Naville: Vers l'automatisme sociale? *(Tordai Zádor)*	5	1042
Folyóirat ismertetések	5	1046
Jánossy Lajos—Elek Tibor: A relativitáselmélet filozófiai problémái *(Somogyi Antal)*	6	1149
Füst Milán: Látomás és indulat a művészetben *(Bencze György)*	6	1151
Ch. Darwin: Az ember és az állat érzelmeinek kifejezése *(Kovács László)*	6	1156
V. P. Branszkij: A „szemléletesség" problémájáról *(Altrichter Ferenc)*	6	1159
A. N. Leontyev: A pszichikum fejlődésének problémái *(Vári Györgyné)*	6	1164
Folyóirat ismertetések	6	1170

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó igazgatója Műszaki szerkesztő: Vidosa László
A kézirat nyomdába érkezett: 1964 IX. 23 — Példányszám: 1700 — Terjedelem: 11,2 A/5 ív

64.59563 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

Антал Мюллер: О гносеологических вопросах вероятности и квантовомеханического состояния 1051
Задор Тордаи: Сартровский экзистенциализм об отношении «Я» и «Некто» 1069
Миклош Алмаши: О декаденсе в искусстве 1086
Дж. Н. Финдлеи: Современная английская философия 1096

ОБОЗРЕНИЕ

70-летний Эрик Мольнар *(И. Б.)* 1110

ДИСКУССИЯ

По ту сторону реализма II. *(Эрвин Рожняи)* 1120
О взаимоотношении технических наук, естествознания и математики *(Тибор Элек)* 1139

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Лайош Йаношши—Тибор Элек: Философские проблемы теории относительности *(Антал Шомоди)* 1149
Милан Фюшт: Призрак и аффект в искусстве *(Дьёрдь Бенце)* 1151
Ч. Дарвин: Выражение эмоций человека и животных *(Ласло Ковач)* 1156
В. П. Брянский: О проблеме «наглядности» *(Ференц Алтрихтер)* 1159
А. Н. Леонтьев: Проблемы развития психики *(Илона Вари)* 1164
Рецензии журналов 1170

CONTENTS

ESSAYS

Antal Müller: The Epistemological Questions of Probability and the State of Quantum Mechanics 1051
Zádor Tordai The Relation of the I and the Other in Sartre's Existentialism ... 1069
Miklós Almási: Decadence in Art. 1086
J. N. Findlay: Modern British Philosophy 1096

OBSERVER

On 70th Birthday of Erik Molnár *(J. B.)* 1110

DISCUSSION

Beyond the Realism II. *(Ervin Rozsnyai)* 1120
About the Correlation of the Technical Sciences, the Natural Sciences and the Mathematics *(Tibor Elek)* 1139

REVIEW AND CRITICISM

Lajos Jánossy—Tibor Elek: The Philosophical Problems of the Theory of Relativity *(Antal Somogyi)* 1149
Milán Füst: Vision and Emotion in Art *(György Bence)* 1151
Ch. Darwin: The Expression of the Emotion of Man and Animal *(László Kovács)* 1156
V. P. Bransky: On the Problem of the "Exemplification" *(Ferenc Altrichter)* ... 1159
A. N. Leontev: Problems of Evolution of the Psychism *(Mme Gy. Vári)* 1164
Periodical Review 1170

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

Antal Müller: Des questions gnoséologiques de la probabilité et de l'état de la matière au niveau de la mécanique quantique 1051
Zádor Tordai: L'existentialisme sartrien sur les rapports du Moi à l'Autre 1069
Miklós Almási: De la décadence dans les arts 1086
J. N. Findlay: La philosophie britannique contemporaine 1096

LA VIE SCIENTIFIQUE

Erik Molnár a 70 ans *(J. B.)* 1110

DISCUSSION

Au-delà des rivages du réalisme. II. *(Ervin Rozsnyai)* 1120
Des rapports réciproques entre sciences techniques, sciences naturelles et mathématique *(Tibor Elek)* 1139

REVUE ET CRITIQUE

L. Jánossy—T. Elek: Les problèmes philosophiques de la théorie de la relativit *(Antal Somogyi)* 1149
Milán Füst: Vision et passion en art *(György Bence)* 1151
Ch. Darwin: L'expression des sentiments de l'homme et de l'animal *(László Kovács)* 1156
V. P. Branski: Du problème de «l'expressivité» *(Ferenc Altrichter)* 1159
A. N. Leontev: Les problèmes du développement du psychisme *(I. Vári)* 1164
Revue des revues 1170

A kiadvány előfizethető vagy példányonként megvásárolható:
az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest, V., Alkotmány utca 21.
Telefon: 111—010, MNB egyszámlaszám: 46
Csekkbefizetési számlaszám: 05.915.111-46
az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest, V., Váci utca 22.
Telefon: 185—612
a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁ-nál, Budapest, V., József nádor tér 1.
Telefon: 180—850
Csekkszámla: egyéni 61.257, közületi 61.066
(Példányonként megvásárolható a Posta nagyobb árusítóhelyein is.)